

# Zwischen Konflikt und Verständigung

Spielregeln interkultureller Kommunikation im Prozess der Integration  
Skandinaviens in das christliche Europa (9.–11. Jahrhundert)

Christina Brandherm-Laukötter



Mittlere Geschichte

**Zwischen Konflikt und Verständigung**  
Spielregeln interkultureller Kommunikation im  
Prozess der Integration Skandinaviens in das  
christliche Europa (9.–11. Jahrhundert)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Christina Brandherm-Laukötter

aus Rheda-Wiedenbrück

2012

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Oktober 2012

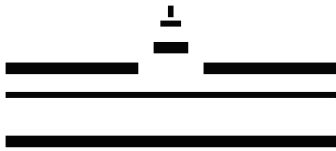
Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Christian Pietsch

Erstgutachter: Prof. Dr. Gerd Althoff

Zweitgutachter: Prof. Dr. Wolfram Drews

**Christina Brandherm-Laukötter**

**Zwischen Konflikt und Verständigung**



**WESTFÄLISCHE  
WILHELMS-UNIVERSITÄT  
MÜNSTER**

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

# **Reihe X**

**Band 20**

**Christina Brandherm-Laukötter**

## **Zwischen Konflikt und Verständigung**

Spielregeln interkultureller Kommunikation im Prozess der Integration  
Skandinaviens in das christliche Europa (9.–11. Jahrhundert)

## Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Christina Brandherm-Laukötter

„Zwischen Konflikt und Verständigung. Spielregeln interkultureller Kommunikation im Prozess der Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–11. Jahrhundert)“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe X, Band 20

© 2015 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

[www.mv-wissenschaft.com](http://www.mv-wissenschaft.com)

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-NC-SA 3.0 DE' lizenziert: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/>



ISBN 978-3-8405-0106-7

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz: 6-01379456380

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2015 Christina Brandherm-Laukötter

Alle Rechte vorbehalten

Satz:

Christina Brandherm-Laukötter

Titelbild:

*Inguar the Dane: Scene, sending Messenger to demand Submission of Edmund of England* / Alexis Master, Bury St. Edmunds, England, ca. 1130

Pierpont Morgan Library. MS M.736, fol. 10v.

© The Morgan Library & Museum, New York

Umschlag:

MV-Verlag

Druck und Bindung:

MV-Verlag



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen meiner wissenschaftlichen Tätigkeit am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Sie wurde im Sommersemester 2012 vom Fakultätsrat der Philosophischen Fakultät der WWU als Dissertation angenommen.

Viele Personen haben auf vielfältige Weise dazu beigetragen, dass dieses Buch entstehen konnte; ihnen allen gebührt mein Dank. An erster Stelle möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Gerd Althoff, danken, der mich durch viele Vorlesungen, Kurse und Seminare für die Mittelalterliche Geschichte begeistert hat und an dessen Lehrstuhl ich bereits während meines Studiums als Studentische Hilfskraft Erfahrungen im Wissenschaftsbetrieb sammeln durfte. Dass ich nach bestandenem Magister und Staatsexamen als Wissenschaftliche Mitarbeiterin meine berufliche Heimat an seinem Lehrstuhl behalten konnte, hat die Entstehung der vorliegenden Arbeit ermöglicht. Für diese langjährige Unterstützung, das in mich gesetzte Vertrauen, den mir gewährten Freiraum beim Konzipieren und Schreiben der Dissertation, anregende fachliche Diskussionen und ein stets offenes Ohr für alle Ideen, Pläne und Fragen bedanke ich mich ganz herzlich.

Ebenfalls danke ich Herrn Prof. Dr. Wolfram Drews für die Erstellung des Zweitgutachtens und Herrn Prof. Dr. Tomas Tomasek für seine Tätigkeit als Nebenfachprüfer im Rahmen der Disputatio sowie für den Funken, der meine Begeisterung für das Mittelalter zu Beginn meiner Studienzeit entfacht hat und für meine erste Hilfskraftstelle am Lehrstuhl für Mittelalterliche deutsche Literatur an der WWU, dessen Mitarbeitern und fachlichem Gegenstand ich mich immer verbunden fühlen werde.

Ein herzlicher Dank gebührt weiterhin meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen am Historischen Seminar für die wunderbare Arbeitsatmosphäre und die gute Zusammenarbeit, insbesondere Katrin Beyer, Stefanie Mamsch und Oliver Daldrup für die gemeinsame Doktorandenzeit, Claudia Garnier, Christian Scholl, Torben Gebhardt, Jan Clauss und Tobias Hoffmann für beste Nachbarschaft, Arbeitszimmergenossenschaft und lebhaftes Diskussionen sowie Eve-



lyn Bernholt und Katharina Michelson im Lehrstuhlsekretariat für ihre Herzlichkeit und Hilfsbereitschaft.

Der größte Dank gebührt meiner Familie. Von ganzem Herzen danke ich meinen Eltern Peter und Elisabeth Brandherm für ihre vorbehaltlose Unterstützung in jeglicher Hinsicht, meinem Mann Sebastian für Geduld, Rückhalt, Zuspruch und vieles mehr und unserem Sohn Lionel.

Münster, im Juli 2014

Christina Brandherm-Laukötter

# Inhalt

<b>I. Einleitung.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Thema und Fragestellung.....</b>	<b>1</b>
<b>2. Quellenlage .....</b>	<b>9</b>
<b>3. Forschungslage .....</b>	<b>11</b>
<b>4. Aufbau und Gliederung.....</b>	<b>16</b>
<b>II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen .....</b>	<b>21</b>
<b>1. Der Europabegriff.....</b>	<b>21</b>
<b>2. Interkulturelle Kommunikation .....</b>	<b>31</b>
<b>3. Der Spielregel-Begriff.....</b>	<b>39</b>
<b>III. Politische und diplomatische Kontakte .....</b>	<b>47</b>
<b>1. Kommunikation im Konflikt – Akte der Eskalation .....</b>	<b>47</b>
1.1. Spott und Hohn als Mittel der konfliktverschärfenden Kommunikation .....	47
1.2. Sakrilege – gezielter Bruch der christlichen Normen? .....	55
1.3. Tötung und Misshandlung von Gesandten und Gefangenen.....	63
<b>2. Kommunikation der Verständigung .....</b>	<b>77</b>
2.1. Die Rolle von Gesandtschaften für die Kontaktaufnahme .....	77
2.2. Rituale des Friedensschlusses.....	97
2.3. Die Herstellung (pseudo-)verwandtschaftlicher Beziehungen .....	114
2.4. Indienstnahme und Belehnung als Mittel der Integration in den Personenverband.....	183
<b>3. Die Rolle „kultureller Grenzgänger“ in Konflikt und     Verständigung .....</b>	<b>205</b>
3.1. „Europäisierte“ Skandinavier als Vermittler und Berater.....	205
3.2. Kollaboration „abtrünniger“ Christen mit den Wikingern .....	216
<b>4. Zwischenfazit.....</b>	<b>227</b>
<b>IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten.....</b>	<b>231</b>
<b>1. Mission als Konfliktherd: Konfrontative Missionspraktiken und     pagane Reaktion.....</b>	<b>231</b>

1.1. Störung paganer Rituale und Missachtung paganer Regeln im Rahmen der Tatmission .....	231
1.2. Gewalttätiger Umgang mit Missionaren.....	250
<b>2. Diplomatische Missionsstrategien .....</b>	<b>282</b>
2.1. Strategien zur Bildung und Erhaltung sozialer Netzwerke.....	282
2.2. Gottesurteile, Machtproben und christliche Prachtentfaltung .....	299
<b>3. Die Rolle „kultureller Grenzgänger“ beim Religionswechsel.....</b>	<b>323</b>
<b>4. Zwischenfazit.....</b>	<b>330</b>
<b>V. Der innergesellschaftliche Umgang mit divergenten Spielregeln im Prozess der Christianisierung Skandinaviens .....</b>	<b>337</b>
<b>1. Legitimationsprobleme christianisierter Herrscher im vorchristlichen Skandinavien.....</b>	<b>337</b>
1.1. Sakrales Königtum und herrscherliche Pflichten .....	337
1.2. Hakon der Gute in Norwegen .....	351
1.3. Olaf Skötkonung und Inge I. in Schweden .....	366
<b>2. Religiöser Pluralismus als empfundene Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenhalts.....</b>	<b>383</b>
2.1. Gesellschaftliche Probleme religiöser „Außenseiter“ in Skandinavien.....	383
2.2. Die Christianisierung Islands – Ein Lösungsansatz für das empfundene Problem des religiösen Pluralismus .....	389
<b>3. Zwischenfazit.....</b>	<b>402</b>
<b>VI. Fazit .....</b>	<b>408</b>
<b>Anhang.....</b>	<b>416</b>
<b>Abbildungsverzeichnis .....</b>	<b>420</b>
<b>Quellen- und Literaturverzeichnis.....</b>	<b>421</b>
<b>Register der Namen und Orte .....</b>	<b>494</b>

# I. Einleitung

## 1. Thema und Fragestellung

Als es um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert erstmals zu häufigeren und engeren Kontakten zwischen Skandinaviern und europäischen Christen im Frankenreich und auf den Britischen Inseln kam, waren diese Begegnungen in vielen Fällen konfliktreich und gingen für nicht wenige der Beteiligten tödlich aus. Die von den christlichen Akteuren, Beobachtern oder Ohrenzeugen verfassten Berichte über diese Zusammentreffen sprechen denn auch eine deutliche Sprache: Die Skandinavier wurden von den meisten christlichen Europäern als feindlich gesinnte, barbarische Fremde<sup>1</sup>, von manchem gar als unergründliche Gottesstrafe<sup>2</sup> angesehen. Eine verbindliche Verständigung schien aus Sicht der Quellenautoren auf den ersten Blick weder angestrebt noch möglich zu sein. So überliefert die *Angelsächsische Chronik* die erste bekannte Begegnung zwischen Skandinaviern und Angelsachsen auf englischem Boden folgendermaßen: Während der Herrschaftszeit König Offas von Mercia seien im Jahre 789 zum ersten Mal drei skandinavische Schiffe vor der englischen Küste ge-

<sup>1</sup> Vgl. LUND, *Allies of God or Man?*, S. 45: „The contemporary sources [...] tend to describe the Vikings as an alien element in Christian Europe, invoking a quasi-Augustinian contrast of good and evil and implicitly suggesting that no good men could have any dealings with them“; vgl. auch COUPLAND, *The Rod of God’s wrath*; PAGE, *„A most vile People“*, S. 3.

<sup>2</sup> Vgl. beispielsweise die Praefatio des Synodalbeschlusses von Meaux und Paris 845/46 (MGH Conc. 3, S. 82): *Inde vero, quia, sicut necesse fuerat, divinis iussionibus non est secuta obediencia, dedit dominus ab aquilone, unde iuxta prophetam pandetur malum, dignos meritis nostris apostolos, crudeles scilicet et inmanissimos christianitatis persecutores Nortmannos, qui unde Parisius venientes, quod iussit dominus, monstraverunt, quorum actus domini sacerdotes, ut pręvenerant ex ore domini, sermone sunt etiam subsecuti*. Vgl. auch Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 8, S. 137: *Ne quis lector abhorreat monemus, ab adversorum ignominiam casuum, qui non ad interitum, sed ad correctionem, propter exaggerationem scelerum, Francigenis acciderunt. Contrita est namque gens, ultore Alstigno, Francigena, quę spurcaminum erat sorde nimium plena*; Ludwigslied, vv. 11–12, S. 137: *Lietz her heididne man / Obar seō līdan, / Thiot Vrancōno / Manōn sundiōno*. Einen weiteren Überblick über entsprechende Quellenbelege bieten D’HAENENS, *Les Invasions normandes*, S. 144–147; COUPLAND, *The Rod of God’s wrath*, S. 537–540; LUND, *Allies of God or Man?*, S. 46; GUILLOT, *La conversion des Normands à partir de 911*, S. 26 mit Anm. 4.

sichtet worden. Laut den *Annalen von St. Neots* landeten die Skandinavier auf der Insel Portland vor der Küste von Wessex.<sup>3</sup> Bereits die erste Begegnung zwischen den Fremden aus dem Norden und den Angelsachsen war von Missverständnissen und latenter Feindschaft geprägt: „Der Reeve ritt dorthin und wollte sie dazu drängen, in die Stadt des Königs zu gehen, da er nicht wusste, wer sie sind; und da erschlugen sie ihn.“<sup>4</sup> Æthelweard konkretisiert später in seiner Chronik den Bericht über das Treffen auf Portland, indem er berichtet, der Reeve sei mit einigen seiner Männer zum Landeplatz der Skandinavier gegangen, da er davon ausgegangen sei, diese seien Händler. Als königlichem Gutsverwalter oblag dem Reeve, die Tätigkeiten von Händlern in seinem Zuständigkeitsgebiet zu überwachen und Marktgeschäfte zu bezeugen. Er habe daher, so Æthelweard, die Fremden im Befehlstone angesprochen, woraufhin er und seine Männer sofort getötet worden seien.<sup>5</sup> Raymond Page fasst zusammen, aus welchen Gründen es zu dem Übergriff gekommen sein könnte: „Perhaps he [scil. der Reeve] offended the Northmen by his imperious attitude; perhaps there were language difficulties, the Northmen misunderstood his intent and panicked.“<sup>6</sup> Dass es sich bei den Skandinaviern wohl tatsächlich nicht um Piraten handelte, zeigt ein Detail, das nur die Handschriften D, E und F der Angelsächsischen Chronik überliefern: Diese berichten, die Skandinavier seien aus Hordaland in Norwegen gekommen. Eine so konkrete Information über die

---

<sup>3</sup> Vgl. *Annals of St Neots*, a. 789, S. 39.

<sup>4</sup> *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 787 [789], S. 41: [...] *þa se gerefa þærto rad, 7 he wolde drifan to ðes cininges tune þy he nyste hwæt hi wæron, 7 hine man ofsloh þa [...]*. Die hier und im Folgenden wiedergegebenen Quellenübersetzungen sind nach den im Quellenverzeichnis jeweils angeführten Übertragungen ins Deutsche zitiert, wobei diese der aktuellen Rechtschreibung angepasst und vorkommende Personennamen normalisiert worden sind. Quellen, für die keine (wissenschaftliche) Übersetzung ins Deutsche vorliegt, sind mithilfe der ebenfalls im Quellenverzeichnis angegebenen Übersetzungen ins Englische von der Verfasserin übersetzt worden. Bei Quellen, zu denen im Quellenverzeichnis keine Übersetzung angegeben ist, stammen die Übersetzungen von der Verfasserin, es sei denn, eine anderweitige Herkunft ist in den entsprechenden Fußnoten explizit angegeben.

<sup>5</sup> Vgl. Æthelweard, *Chronicon*, III, c. 1, 27: [...] *exactor regis iam morans in oppido quod Dorcestre nuncupatur equo insiliuit, cum paucis præcurrit ad portum, putans eos magis negotiatores esse quam hostes, et præcipiens eos imperio ad regiam uillam pelli iussit. A quibus ibidem occiditur ipse, et qui cum eo erant.*

<sup>6</sup> PAGE, ‚A most vile people‘, S. 23.

Herkunft der Fremden lässt sich nur erklären, wenn man annimmt, dass vor der Auseinandersetzung mit dem Reeve und seinen Männern bereits friedliche Kommunikation stattgefunden hatte: „The Norwegians seem to have had some dialogue with the English, and this implies that at least at first the approach was peaceful.“<sup>7</sup> Nichtsdestotrotz endete die Kontaktaufnahme im Tod mehrerer Engländer, was auf konkrete Probleme bei der Verständigung hinweist, in erster Linie aber ein Beleg für das Bild der Skandinavier als bedrohliche Fremde bei den christlichen Autoren ist.<sup>8</sup>

Die Berichte der *Angelsächsischen Chronik* und *Æthelweards* vermitteln bereits einen ersten Eindruck davon, als wie fremd die Skandinavier den angelsächsischen (und auch fränkischen) Historiographen des frühen Mittelalters erschienen. In der Tat fungierte der Fremdheitsbegriff bei vielen Autoren als Chiffre für die Bedrohung, die für die christlichen Europäer von den skandinavischen Räubern, Kriegern und Siedlern ausging, die heute allesamt unter dem vereinheitlichenden Begriff „Wikinger“ zusammengefasst werden.<sup>9</sup> Die Darstellung des feindlichen Gegenübers als fremd war geradezu konstitutiv für die Identitätsvergewisserung der Franken und Angelsachsen als christliche Gemeinschaft: Man gehörte zusammen, weil man von einem gemeinsamen, nicht-

<sup>7</sup> PAGE, ‚A most vile people‘, S. 23.

<sup>8</sup> Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass spätere Autoren wie Heinrich von Huntingdon oder Wilhelm von Malmesbury das Ereignis deutlich in diese Richtung überzeichnen und die Skandinavier von vornherein als beuteversessene Piraten darstellen. Vgl. Heinrich von Huntingdon, *Historia Anglorum*, IV, c. 25, S. 254: *His autem diebus uenerunt Daci cum tribus puppibus in Britanniam, predationis causa. Quod prepositus regis illius prouincie uidens, occurrit eis debito securius, ut comprehensos ad regium duceret castrum. Nesciebat autem qui essent qui appulerant, uel cur appulissent. Statim uero inmixtus eis occisus est. Hic fuit primus Anlorum cesus a Dacis, post quem multa milia milium ab eisdem cesa sunt. Et hee puppes prime fuerunt quas huc Daci adduxerunt*; Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, I, c. 43, S. 58: [...] *cum gens Danorum piratica, popto uiuere assueta, occulte tribus nauibus aduecta, pacem prouintiae confudit. Quae scilicet manus soli ubertatem, inhabitantium uirtutem speculatum uenerat, ut postea eius multitudinis quae totam pene inundauit Britanniam aduentu compertum est. Tunc enim furtiue in alta pace regni appulsi, regium uicum qui proximus inuolauere, uillicum suppetias ferentem leto dedentes; sed mox timore concurrentium amissa preda, ad naues refuderunt.*

<sup>9</sup> Zur Fremdheitswahrnehmung des Nordens bei verschiedenen christlichen Autoren vgl. ausführlich FRAESDORFF, *Der barbarische Norden*.

christlichen Feind bedroht wurde.<sup>10</sup> Auch lange nach der Christianisierung und den Anfängen der politischen Integration der skandinavischen Gebiete in das lateinische Abendland wirkte diese Wahrnehmung noch nach; als Papst Urban II. 1095 in Clermont zum ersten Kreuzzug aufrief, charakterisierte er seinen Adressatenkreis laut Wilhelm von Malmesbury folgendermaßen: „Es bleibt Europa übrig, der dritte Erdteil; und welcher kleinen Teil von diesem bewohnen wir Christen! Denn all diese barbarischen Völker, die auf entlegenen Inseln den eisigen Ozean bewohnen, die dort leben wie wilde Tiere – wer könnte sie Christen nennen?“<sup>11</sup> Von einer vollständigen „gefühlten“ Integration und einer damit einhergehenden Nivellierung des Fremdheitsempfindens kann also auch nach dem Ende des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit noch keine Rede sein.

Nichtsdestotrotz markiert die Zeit zwischen 1000 und 1100 in mehrerer Hinsicht Wegmarken, die auf eine fortgeschrittene Akkulturation der skandinavischen Gebiete in das christliche Europa hindeuten: Sowohl in Dänemark als auch in Norwegen etablierten sich um die Jahrtausendwende christliche Herrscher, die sich auch verstärkt um die Missionierung breiterer Bevölkerungsteile in ihren Reichen bemühten und das christliche Königtum nach zentraleuropäischem Vorbild als Mittel der Konsolidierung und Stärkung ihres politischen Einflusses einsetzen – die Entscheidung des isländischen Allthings, im Jahr

---

<sup>10</sup> Vgl. BEREND, Introduction, S. 23: „Narrative accounts, all written from a Christian and often ecclesiastical perspective, often emphasize confrontation and hide the fact of coexistence detestable through archaeological research.“

<sup>11</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, IV, c. 347, S. 600: *Tertium mundi clima restat Europa, cuius quantulam partem inhabitamus Christiani! Nam omnem illam barbariem quae in remotis insulis glacialem frequentat oceanum, quia more beluino uictitat, Christianam quis dixerit?* Dessen unbenommen nahmen auch skandinavische Ritter am ersten Kreuzzug teil – beispielsweise der Bruder des dänischen Königs, der mit zwei Bischöfen und einer 1500 Mann starken Truppe dem Kreuzzugsaufruf Urbans folgte und auf dem Weg von Byzanz nach Jerusalem mit all seinen Männern ums Leben kam. Der bekannteste Kreuzritter Skandinaviens ist der spätere norwegische König Sigurd, der 1107 für mehrere Jahre ins Heilige Land zog und dort unter anderem an der Eroberung Sidons beteiligt war. Seine Aktivitäten als Kreuzritter brachten ihm den Beinamen *Jorsalfar* – „der Jerusalemfahrer“ – ein. In seiner Gefolgschaft befanden sich auch Isländer; vgl. WABENHOVEN, *Skandinavien unterwegs in Europa*, S. 158, 265; GELTING, *The Kingdom of Denmark*, S. 98f.



999/1000<sup>12</sup> das Christentum als gemeinsame offizielle Religion anzunehmen, rührte nicht zuletzt von massivem Druck des norwegischen Königs Olaf Tryggvason her, zeigt aber gleichzeitig, wie weit sich das Christentum bereits um das Jahr 1000 auch geographisch in Skandinavien ausgebreitet hatte.<sup>13</sup> In England, wo es mit dem Danelag und der skandinavischen Herrschaft über York bereits über weite Teile des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit hinweg eine enge Nachbarschaft zwischen Skandinaviern und Angelsachsen gegeben hatte, kam es 1016 mit der Thronbesteigung des dänischen Königs Knut einer zeitweisen Verbindung Dänemarks und Englands zu einem Herrschaftsgebiet unter christlicher skandinavischer Führung. Auch wenn diese Verbindung nicht von Dauer war, ist die Integration Knuts in die christlich-europäischen Herrschaftsnetzwerke ein Indiz für die bereits fortgeschrittene Akkulturation skandinavischer Eliten: Knut nahm 1027 an der Kaiserkrönung Konrads II. in Rom teil und konnte sich hier als Verbündeter Konrads und Mitglied eines hochrangigen herrscherlichen Personenverbandes präsentieren.<sup>14</sup> Dass auch jenseits der Herrschaftsspitzen breitere personelle Verbindungen zwischen Skandinavien und Zentraleuropa entstanden, die teilweise beträchtliche räumliche Distanzen überspannten, zeigen die etwa 700 skandinavischen, teils isländischen Namen, die im 11. und 12. Jahrhundert in das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau aufgenommen wurden.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Zur genauen Datierung siehe unten, S. 390, Anm. 154.

<sup>13</sup> Zur Annahme des Christentums in Island vgl. unten, Kap. V.2.2. Inwiefern die nominelle Annahme des Christentums im Einzelfall auch eine tatsächliche „innere“ Christianisierung der Konvertiten, die „Aufnahme“ der neuen Religion, mit sich brachte, ist anhand der Überlieferung kaum auszumachen. Das zumindest äußerliche Bekenntnis zum Christentum setzt jedoch mehr oder weniger ausgedehnte Kontakte der Skandinavier mit der neuen Religion und ihren Vertretern voraus; diese Kontakte und die für eine Übernahme eines fremden Glaubens notwendige Verständigung – welche Motive sie im Einzelnen auch gehabt haben mag – sind für die vorliegende Arbeit von größerer Bedeutung als die Frage nach der inneren Einstellung der Konvertiten. Zur Differenzierung zwischen Annahme und Aufnahme des Christentums vgl. BAETKE, Die Aufnahme des Christentums, S. 143.

<sup>14</sup> Vgl. Wipo, Gesta Chuonradi II. Imperatoris, c. 16, S. 36. Siehe auch unten, Kap. III.2.3.2.

<sup>15</sup> Vgl. Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, Zürich, Zentralbibliothek, MS. Rh. hist. 27, pag. 159, A. 1–2 für die isländischen Namen, die unter der Überschrift *hislant terra*



In der Forschung der letzten Jahre ist der Aspekt der Fremdheit bei der Darstellung des Nordens und seiner Bewohner in zentraleuropäischen Quellen bevorzugt untersucht worden: So beschäftigt sich Volker Scior in seiner 2002 erschienenen Dissertationsschrift mit der Fremdheitswahrnehmung der „nord-deutschen“ Autoren Adam von Bremen, Helmold von Bosau und Arnold von Lübeck. In der gleichen Reihe ist 2005 die Dissertation David Fraesdorffs erschienen, in der dieser sich konkreter mit der Darstellung des europäischen Nordens als fremdem Raum bei verschiedenen europäischen Autoren auseinandersetzt. Im selben Jahr erschien auch die Dissertation Andreas Mohrs, der sich mit der Darstellung fremder Völker – darunter der Normannen – in den Quellen der Karolingerzeit auseinandergesetzt hat. Aus dem Jahr 2009 schließlich stammt die Dissertationsschrift Thomas Foerstes, der sich nicht nur mit dem Blick des „alten Europas“ nach Norden befasst, sondern auch den Blick der neu christianisierten skandinavischen Reiche nach Süden untersucht.<sup>16</sup> Daneben existiert eine Fülle an kulturwissenschaftlicher und kulturhistorischer Literatur zu Fremdheitswahrnehmung und Fremdheitskonstruktion, die an der Aktualität – oder zumindest Modernität – des Themas keinen Zweifel lässt.<sup>17</sup>

Wie fremd sich Skandinavien und christliche Europäer in der Zeit vor der strukturellen und kulturellen Integration der skandinavischen Reiche in das christliche Abendland aber tatsächlich waren, nach welchen Regeln die Kommunikation zwischen den beiden Akteursgruppen in Konflikt und Verständigung verlief und welches Normen- und Regelverständnis der jeweils fremden Seite man bei den Akteuren voraussetzen kann, ist bisher jedoch nicht eingehender untersucht worden.<sup>18</sup> Wie groß war das gegenseitige Verständnis? Wel-

---

aufgeführt sind. Vgl. auch BACHINGER, Reichenau und Island; GEBHARDT, Nordiske navne.

<sup>16</sup> SCIOR, Das Eigene und das Fremde; FRAESDORFF, Der barbarische Norden; MOHR, Das Wissen über die Anderen; FOERSTER, Vergleich und Identität.

<sup>17</sup> Siehe dazu ausführlicher unten, Kap. I.3.

<sup>18</sup> Einen Anstoß zur Befassung mit dem Verhältnis zwischen christlichen Europäern und Wikingern aus dieser Perspektive liefert HALSALL, *Playing by whose rules?*. Halsall vertritt die These, dass Europäer und Wikinger zunächst nach ganz unterschiedlichen Regeln spielten und dass ihre Interaktion daher als „clash of cultures“ (S. 6) verstanden werden kann. Bezüglich der möglichen Annäherungen im Prozess der Akkulturation der Skandinavien stellt er ein Forschungsdesiderat fest: „An investigation of exactly how at-

che Probleme gab es bei der verbindlichen Verständigung? Welche Wege wurden beschritten, um die kulturelle Differenz zu nivellieren? Lässt sich im Verlauf der zunehmenden religiös-kulturellen wie auch politischen Integration Skandinaviens eine Entwicklung hin zu einem größeren oder häufigeren gegenseitigen Verständnis erkennen? Diesen Fragen widmet sich die vorliegende Arbeit. Ihr Ziel ist es, einen Einblick in die Überlieferung zu kulturellen, religiösen oder politischen Kontakten zwischen Skandinaviern und christlichen Zentraleuropäern, bei denen es zu direkter verbaler oder symbolischer Kommunikation zwischen den Akteuren gekommen ist, zu geben und anhand dessen mögliche Bedingungen für funktionierende oder misslingende Kommunikation zwischen diesen Akteursgruppen zu bestimmen, den Grad des gegenseitigen kulturellen Verstehens aus Sicht der Quellenautoren in verschiedenen Kontexten zu ermitteln und die Auswirkungen des Prozesses der politischen und religiösen Akkulturation Skandinaviens in das christliche Abendland auf die kommunikativen Prozesse zwischen Skandinaviern und anderen Europäern abzuschätzen. Des Weiteren sollen die Auswirkungen des politischen und religiösen Akkulturationsprozesses auf die gesellschaftliche und politische Kultur innerhalb der skandinavischen Reiche untersucht werden. Besonders durch die Christianisierung von Teilen der gesellschaftlichen Eliten kam es innerhalb der skandinavischen Gesellschaften zur Konkurrenz verschiedener sozialer und kommunikativer Regelsysteme, die zum Teil als existenziell bedrohend für den gesellschaftlichen Zusammenhalt empfunden wurde. Die vorliegende Arbeit soll erhellen, welches Konfliktpotenzial die Konkurrenz der Regelsysteme mit sich brachte und wie mit dieser Bedrohungssituation in überlieferten Einzelfällen umgegangen wurde.

Die Frage nach den „Spielregeln“<sup>19</sup> der Kommunikation zwischen Vertretern einander kulturell, politisch und religiös fremder Personenverbände stellt sich, da bei aller empfundenen oder nachträglich konstruierten Fremdheit, die

---

titudes to the Vikings changed when physical proximity of settlements and the beginnings of a shared religion created common understandings would be valuable indeed.“ (S. 10). Ob Wikinger und christliche Westeuropäer allerdings tatsächlich zu Beginn ihrer Kontakte nach ganz unterschiedlichen Regeln agierten, soll ebenfalls in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden.

<sup>19</sup> Zum Spielregelbegriff vgl. unten, Kap. II.3.

auch die bereits zitierten Quellenbeispiele belegen, die Kommunikation zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern nur in wenigen der überlieferten Fälle völlig gescheitert ist in dem Sinne, dass es zu unbeabsichtigten Missverständnissen kam.<sup>20</sup> Dass eine verbindliche Verständigung zumindest grundsätzlich möglich war, zeigt die in vielen anderen Fällen erstaunlich pragmatisch und reibungsarm funktionierende Kommunikation zwischen Vertretern beider Kulturkreise, die in den Quellen auch immer wieder begegnet, aber von der Fremdheitsperzeption oft überlagert wird. So berichten beispielsweise die *Fränkischen Reichsannalen* von geglückter Kommunikation zwischen Skandinaviern und Franken selbst in Konfliktsituationen: Die Hoftage der fränkischen Herrscher wurden immer wieder von skandinavischen Gesandten besucht, auch dann, wenn das Verhältnis eher von Feindschaft geprägt war. Bereits im Jahr 782 besuchten zwei Gesandte des dänischen Königs Sigifrid den Hof Karls des Großen, obwohl Widukind, der Führer des sächsischen Widerstands gegen die fränkische Expansion nach Norden, noch kurz zuvor in Dänemark Zuflucht gesucht und auch gefunden hatte.<sup>21</sup>

Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende These lautet daher: Wenn es zu kommunikativen Konflikten kam, dann häufig gerade nicht, weil man den anderen und sein „kommunikatives System“ nicht verstand, sondern, weil man ihn zwar verstand, die seinem Verhalten zugrundeliegenden Regeln aber nicht anerkannte oder sie wissentlich übertrat, um sich so einen Vorteil zu verschaffen. Die Grundlage für das gegenseitige prinzipielle Verstehen wurde maßgeblich durch „kulturelle Grenzgänger“ geschaffen, Akteure, die enge Verbindungen sowohl zum skandinavischen als auch zum christlich-europäischen Kultur-

---

<sup>20</sup> Dagegen FRIED, Normannenherrscher, der dafür plädiert, dass die fränkischen Geschichtsschreiber und mit ihnen die fränkischen Eliten die skandinavischen Herrschaftsstrukturen nicht durchschauen konnten und daher mit ihren Abwehrbemühungen gegen die Wikinger scheitern mussten. Siehe zu Frieds These auch unten, Kap. III.2.1, S. 97, sowie Kap. VI, S. 410–412.

<sup>21</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 782, S. 58/60: *Tunc domus Carolus rex iter peragens, Renum transiens ad Coloniam et synodum tenuit, ubi Lippia consurgit; ibique omnes Saxones venientes, excepto rebellis Widochindis. Etiam illuc convenerunt Nordmanni missi Sigifridi regis, id est Halptani cum sociis suis* [...]. Fünf Jahre zuvor hatte sich Widukind nach Dänemark abgesetzt, vgl. *Annales regni Francorum*, a. 777, S. 48: [...] *in partibus Nordmanniae confugium fecit una cum sociis suis*.

kreis unterhielten und so eine wichtige Rolle als Vermittler – im diplomatischen wie auch im sprachlichen und kulturellen Sinne – einnehmen konnten.

## 2. Quellenlage

Als Untersuchungsmaterial, das hinsichtlich der genannten Leitfragen der vorliegenden Arbeit ausgewertet werden soll, dienen neben den zeitgenössischen Schilderungen christlich-europäischer Historiographen, Biographen und Annalisten sowie einigen die Kulturkontakte thematisierenden Briefkorrespondenzen auch die erst später in Skandinavien verschriftlichten Sagas und Chroniken, in denen zum ersten Mal die skandinavische Perspektive auf die Kontakte zwischen Skandinavien und Zentraleuropäern eingenommen wird.

Trotz der breiten Überlieferung bringt die Quellenlage unzweifelbar methodische Schwierigkeiten mit sich, denn die zeitgenössischen Berichte bieten nur einen einseitigen, zentraleuropäischen Blick auf die entsprechenden Kontakte, der häufig von einer grundsätzlich feindlichen, zumindest aber von einer durch eine starke Fremdheitswahrnehmung geprägten Grundhaltung beeinflusst ist, während die Berichterstattung aus der Sicht der „Fremden“ erst mit großer zeitlicher Verzögerung einsetzt und dann dem Blickwinkel bereits christlicher und von der europäischen Überlieferungstradition beeinflusster Autoren geschuldet ist.<sup>22</sup> Inwiefern man im konkreten Einzelfall anhand der Quellenüber-

---

<sup>22</sup> Hier sieht sich der Historiker in verstärkter Form mit ähnlichen Problemen konfrontiert wie bei der sächsischen Geschichtsschreibung im 10. Jahrhundert, deren Glaubwürdigkeit bezüglich der teilweise viele Jahrzehnte zurückliegenden überlieferten Ereignisse ebenfalls stark von der Einschätzung abhängt, wie stark und wie schnell die historische Überlieferung in einer zunächst rein oralen Tradition verformt wird. Vgl. zu dieser Diskussion grundsätzlich VOLLRATH, *Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften*; RICHTER, *Die „Entdeckung“ der Oralität*. In Bezug auf die frühe Ottonenzeit hat u. a. Johannes Fried Bedenken bezüglich der Rekonstruierbarkeit angemeldet, vgl. FRIED, *Die Königserhebung Heinrichs I.*; gegen die grundsätzlichen Einwände ALTHOFF, *Geschichtsschreibung in einer oralen Gesellschaft*. Bei wachsendem zeitlichen Abstand, wie in der skandinavischen Überlieferung, verschärfen sich diese Probleme entsprechend; vgl. zur skandinavischen Überlieferung CLOVER/LINDOW, *Old Norse-Icelandic Literature*, hierin bes. zur die Isländersagas betreffenden Forschungsdebatte um Freiprosas- und Buchprosatheorie CLOVER, *Icelandic Family Sagas*, S. 239–253; vgl. auch MUNDAL, Art. „Bookprose/Freeprose Theory“; zur skandinavischen Historiographie im

lieferung also tatsächlich etwas über einen historischen Ist-Zustand der Kommunikationsformen und des gegenseitigen Verständnisses aussagen kann, bedarf der genauen Fallanalyse, wird aber letztlich nicht endgültig geklärt werden können – wobei dies ein methodisches Problem des Historikers ist, das grundsätzlich bei jeder Quelle besteht und für den zeitlichen Abstand zum Berichtgegenstand nur einer von vielen Indikatoren sein kann: Die „Referentialität historiographischer Darstellung auf eine wie auch immer vergangene ‚Wirklichkeit‘“ kann „als das epistemologische Hauptproblem der Geschichtswissenschaften überhaupt“<sup>23</sup> angesehen werden.

Es lassen sich jedoch mit Sicherheit Aussagen darüber treffen, als wie regelkonform oder -nonkonform die Autoren die von ihnen geschilderten Kontakte wahrgenommen haben und in welchem Grad sie das Gelingen von Kommunikation zwischen Vertretern verschiedener Kulturen und damit tendenziell auch verschiedener Regelsysteme von der Verständigung auf einen gemeinsamen Modus Operandi abhängig machten. Wenn die Autoren für ein breiteres zeitgenössisches Publikum glaubhaft und verständlich sein wollten, durften ihre Darstellungen den Erwartungen und (kollektiven) Erinnerungen der Rezipienten nicht widersprechen, so dass man ihre Geschichtsschreibung zwar zuerst als subjektive Verarbeitung und Interpretation, aber nicht zuletzt auch als Reaktion auf und Beitrag zur kollektiven Wahrnehmung und intersubjektiven Sinngebung verstehen kann. In diesem Sinne verstand schon der isländische Historiograph Snorri Sturluson zu Beginn des 13. Jahrhunderts selbst seine Geschichtsschreibung, wenn er im Prolog seiner *Heimskringla*, der Geschichte der norwegischen Könige, über den Wahrheitsgehalt der von ihm dargestellten Ereignisse schreibt: „Obwohl wir nun nicht genau wissen, was Wahres daran ist, so wissen wir doch sicher, dass kundige Männer aus alter Zeit diese Überlieferung für wahr gehalten haben.“<sup>24</sup> Dabei ist jedoch zu beachten, dass bei wachsender Li-

---

engeren Sinne ANDERSSON, Kings' Sagas. Zur Historizität der Isländersagas außerdem WÜRTH, Art. „Isländeragas“, S. 513f.

<sup>23</sup> REXROTH, Rituale und Ritualismus, S. 397. Vgl. auch GOERTZ, Unsichere Geschichte; FRIED, *Gens* und *regnum*, S. 73–76; DERS., Wissenschaft und Phantasie; OEXLE, Deutungsschemata, bes. S. 68–71.

<sup>24</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, Prologus, S. 4: *En þótt vér vitim eigi sannendi á því, þá vitum vér dæmi til, at gamlir fræðimenn hafi slikt fyrir satt haft.*

teralisierung des historischen Geschehens, wie es beispielsweise in vielen erst lange Zeit nach den Ereignissen aufgezeichneten skandinavischen Sagatexten der Fall ist, mit einer zunehmenden „ironischen Distanz“ zum Beschriebenen gerechnet werden muss, die sich auch auf den Umgang mit den gesellschaftlichen Spielregeln auswirken kann.<sup>25</sup> Diesen Umstand gilt es bei der Auswertung der entsprechenden Quellen im Einzelfall zu berücksichtigen.

### 3. Forschungslage

Es gibt zwei Forschungsbereiche, deren bisherige Ergebnisse für die vorliegende Arbeit von grundlegender Bedeutung sind: 1. die Erforschung interkultureller und interreligiöser Kontakte im Mittelalter und 2. der Themenbereich der symbolischen und rituellen Kommunikation und der Spielregeln gesellschaftlichen Handelns in der Vormoderne.

1. Die Erforschung interkultureller und interreligiöser Kontakte im Mittelalter und der dabei zum Einsatz kommenden Kommunikationsformen ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend in das Interesse der historischen Forschung gerückt, wobei bisher jedoch das spätere Mittelalter und die Frühneuzeit wesentlich stärker betrachtet wurden als das frühere Mittelalter.<sup>26</sup> Zwei Bereiche interkultureller Kontakte stehen dabei besonders im Mittelpunkt des Interesses: Zum einen Kulturkontakte innerhalb des europäischen Raumes, die konstitutiv für das Einsetzen europäischer Integrationsprozesse waren – dieser Aspekt interkultureller Kontakte und die auf diesem Feld geleisteten Forschungsarbeiten sind für die vorliegende Arbeit und ihr Thema besonders relevant. Zum anderen werden auch Kulturkontakte im globalen Maßstab untersucht, wobei besonders die Kontakte des christlichen Abendlandes zur islamischen Welt, diplomatische und Handelsbeziehungen zum asiatischen Raum und – für die Frü-

---

<sup>25</sup> Vgl. ALTHOFF, *Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?*, bes. S. 55f.; NEUDECK, *Das Spiel mit den Spielregeln*, bes. S. 290f. Zur Ironie in mittelalterlichen Quellen vgl. auch ALTHOFF/MEIER-STAUBACH, *Ironie im Mittelalter*; BEYER, *Witz und Ironie*.

<sup>26</sup> Vgl. beispielsweise GARNIER, *Die Zeichen der Fremden*; REICHERT, *Reisen und Kulturbegegnung*; DERS., *Erfahrung der Welt*; HERBERS/JASPERT (Hrsg.), *„Das kommt mir spanisch vor“*.



he Neuzeit – Kontakte innerhalb neu kolonisierter Gebiete in Afrika und besonders in Amerika im Vordergrund stehen.<sup>27</sup>

Der folgende Überblick konzentriert sich aufgrund deren Relevanz für die vorliegende Arbeit in erster Linie auf die Forschungsarbeiten zu interkulturellen Kontakten innerhalb Europas und hier speziell auf jene zwischen Nord- und Zentraleuropa im Früh- und Hochmittelalter. Neben den bereits erwähnten Arbeiten von Fraessdorf, Mohr, Scior und Foerster, die sich mit der Wahrnehmung und Darstellung der skandinavischen Völker in der zentraleuropäischen Historiographie befassen, liegt bereits aus dem Jahr 1977 die grundlegende Untersuchung Horst Zettels zum Normannenbild in den fränkischen und angelsächsischen Quellen des früheren Mittelalters vor.<sup>28</sup> Auch eine Reihe von Aufsätzen befasst sich konkret mit der Wahrnehmung der Skandinavier im christlichen Europa.<sup>29</sup> Diesen Arbeiten ist gemein, dass sie vorrangig die Beobachtungen und Einschätzungen der Historiographen bezüglich der Fremden ins Zentrum der Untersuchung stellen und weniger die konkret beschriebene Interaktion und Kommunikation zwischen Skandinavien und Vertretern des christlich-europäischen Kulturkreises betrachten. Diese Schwerpunktsetzung entspricht einem generellen Forschungstrend des vergangenen Jahrzehnts: „Das Thema der Eigen- und Fremdwahrnehmung ist in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren zu einem Schlüsselthema der kulturalanthropologischen Wende innerhalb der Geisteswissenschaften geworden.“<sup>30</sup>

Die konkreten Kontakte auf politischer oder religiös-missionarischer Ebene stehen momentan nicht so stark im Mittelpunkt der Betrachtung wie die Perception des Fremden in den Quellen, sind aber bereits in einigen Arbeiten untersucht worden. Im deutschsprachigen Raum sind insbesondere aus religionswissenschaftlicher Perspektive die interreligiösen Kontakte zwischen Skandi-

---

<sup>27</sup> Vgl. beispielsweise DREWS, *Potentiale des Dialogs*; BENTLEY, *Old World encounters*; HÄBERLEIN (Hrsg.), *Sprachgrenzen*.

<sup>28</sup> ZETTEL, *Das Bild der Normannen*.

<sup>29</sup> Vgl. SCHMIEDER, *Menschenfresser*; PATZOLD, *Wahrnehmen und Wissen*; COUPLAND, *The Rod of God's Wrath*; LUND, *Allies of God or Man*; PAGE, „A most vile People“. Auch in die „Gegenrichtung“ ist die Fremdenwahrnehmung bereits exemplarisch untersucht worden; zu der Fremdenwahrnehmung in skandinavischen Quellen vgl. EBEL, *Das Bild der Fremden*. Allgemein zu dieser Thematik: MEIER, *Gefürchtet und bestaunt*.

<sup>30</sup> HAAS (u.a.), *Einleitung*, S. 25.

naviern und christlichen Europäern thematisiert worden, wobei besonders die Arbeiten von Arnold Angenendt und Lutz von Padberg zu diesem Themenfeld hervorzuheben sind.<sup>31</sup> Auch und gerade in der anglo-amerikanischen, französischen und skandinavischen Forschung wird den Kontakten zwischen Skandinavien und Zentraleuropäern und dem kulturellen und insbesondere dem religiösen Integrationsprozess Beachtung geschenkt, was sich unter anderem an verschiedenen Sammel- und Tagungsbänden zu diesem Thema zeigt.<sup>32</sup> Zudem ist speziell zu den politischen Kontakten im Rahmen längerfristiger Bestrebungen zur Herrschaftsübernahme und Ansiedlung seitens skandinavischer Akteure im christlich-europäischen Raum (Danelag, Normandie) eine Reihe von Einzelstudien erschienen.<sup>33</sup> Der Blick dieser Arbeiten ist jedoch nur vereinzelt auf die kommunikativen Strategien und die Spielregeln der Interaktion der kulturell unterschiedlich geprägten Akteure gerichtet; eine Untersuchung der Regeln der Kommunikation zwischen Skandinavien und Zentraleuropäern, wie sie in der vorliegenden Arbeit vorgenommen wird, ist bisher noch nicht durchgeführt worden.

2. Der Themenbereich der symbolischen und rituellen Kommunikation und der Spielregeln gesellschaftlichen Handelns in der Vormoderne ist besonders seit den 1990er Jahren in den Blick der historischen Forschung gelangt. Bereits in den vorangegangenen Jahrzehnten gab es aber erste geschichtswissenschaftliche Untersuchungen zu diesem Themenfeld. Interdisziplinäre Einflüsse auf die geschichtswissenschaftliche Ritualforschung kamen in der neueren For-

---

<sup>31</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, bes. S. 215–223, 259–274, 276–282; DERS., La parrainage; VON PADBERG, Religiöse Zweikämpfe; DERS., Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Zu kulturellen und politischen Kontakten vgl. auch KAUFHOLD, Europas Norden; SCIOR, Kulturkonflikte; HOFFMANN, Beiträge zur Geschichte.

<sup>32</sup> Vgl. SAWYER, Kings and Vikings; SAWYER (Hrsg.), The Christianization of Scandinavia; ROESDAHL/WILSON (Hrsg.), From Viking to Crusader; BEREND (Hrsg.), Christianization and the Rise of Christian Monarchy; BAUDUIN (Hrsg.), Les fondations scandinaves.

<sup>33</sup> Vgl. beispielsweise ABELS, Paying the Danegeld; BAUDUIN, L’insertion des normands; COUPLAND, From Poachers to Gamekeepers; CHARLES-EDWARDS, Alliances, Godfathers, Treaties and Boundaries; COIVEAUX, Baptême et conversion; DUMVILLE, The Treaty; GUILLOT, La conversion des Normands; KERSHAW, The Alfred-Guthrum Treaty; LEBECQ, Les vikings en Frise; LE MAHO, Les Normands de la Seine.



schung vorrangig aus der interpretativen Ethnologie und Soziologie, namentlich aus den Arbeiten Clifford Geertz', Mary Douglas' und Victor Turners.<sup>34</sup> Im Verhältnis zur historischen Forschung haben sich diese sozialwissenschaftlichen Disziplinen das Feld der rituellen Kommunikation – auch Dank der Möglichkeit unmittelbarer Feldforschung – wesentlich früher erschlossen und gewinnbringend bearbeitet; noch in den 1990er Jahren gelangte Gerd Althoff in Bezug auf die Erforschung symbolischer Kommunikation in der deutschen Mediävistik zu dem Befund, „solche Forschungen“ seien „eigentlich wenig etabliert“.<sup>35</sup> Zwar existieren schon einige frühe mediävistische Arbeiten, die sich mit Formen und Funktionen rituellen Verhaltens auseinandersetzen,<sup>36</sup> doch dauerte es gerade in Deutschland verhältnismäßig lange, bis sich eine eigene Tradition der historischen Ritualforschung entwickelt hat.

Aufgrund der Tatsache, dass die Ritualforschung ein sehr breit bearbeitetes, multidisziplinäres Forschungsfeld ist, soll sich der vorliegende Überblick über die Forschungslage im Folgenden auf die mediävistische Forschung der vergangenen beiden Jahrzehnte konzentrieren, da in erster Linie diese Arbeiten den Forschungshintergrund der vorliegenden Untersuchung bilden. Maßgeblich geprägt worden ist diese Forschungsrichtung in der Mediävistik von Gerd Althoff, der sich besonders mit Formen der durch Regeln rituellen Verhaltens gesteuerten Konfliktführung und -beilegung, der in rituellem Verhalten zum Ausdruck kommenden personalen Bindungen und der rituellen Herrschaftsrepräsentation im Kräftedreieck Königtum – Adel – Kirche befasst hat.<sup>37</sup> Kernthese der Arbeiten Althoffs ist die Annahme einer systemstabilisierenden Funktion bewusst inszenierten öffentlichen Verhaltens in der mittelalterlichen Gesellschaft, in der sich weder ein staatliches oder herrscherliches Gewaltmonopol noch ein allgemeiner Gültigkeitsanspruch gesetzten Rechtes etabliert hatte.

---

<sup>34</sup> GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*; DOUGLAS, *Natural Symbols*; TURNER, *The ritual Process*.

<sup>35</sup> ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung*, S. 232.

<sup>36</sup> Vgl. beispielsweise SCHRAMM, *Die Krönung in Deutschland*; FICHTENAU, *Lebensordnungen*; LEYSER, *Rule and Conflict*; NELSON, *Politics and Ritual*.

<sup>37</sup> Vgl. ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung*; DERS., *Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation*; DERS., *Spielregeln der Politik*; DERS., *Die Kultur der Zeichen und Symbole*; DERS., *Die Macht der Rituale*; DERS., *Inszenierungscharakter*; DERS., *Baupläne der Rituale*.

Die mittelalterliche Gesellschaft – besonders die des früheren Mittelalters – wird daher explizit unter dem Aspekt ihrer Alterität zur Moderne als „archaische[...] Gesellschaft“<sup>38</sup> betrachtet, so dass eine Analyse der Spielregeln mittelalterlicher ritueller Kommunikation anachronistischen Fehlurteilen bei der Erforschung der früh- und hochmittelalterlichen Gesellschaft vorzubeugen hilft.

Dieses Modell ist nicht unwidersprochen geblieben; in erster Linie haben Philippe Buc und Hanna Vollrath sich kritisch gegenüber der Möglichkeit geäußert, aus den mittelalterlichen Quellen wissenschaftlich verwertbare Informationen über performative Akte zu erlangen, da sich die Frage stelle, ob der Akteur oder erst der Geschichtsschreiber den Sinn der beschriebenen Handlungen stifte und bei den entsprechenden Quellen häufig ein solcher zeitlicher Abstand zwischen Geschehen und Verschriftlichung der Erinnerung liege, dass das überlieferte Gedächtnis unzulässig „verformt“ sei.<sup>39</sup> Diese Kritikpunkte laufen letztlich auf die selbe grundlegende erkenntnistheoretische Frage hinaus, die bereits bei der Skizzierung der Quellenproblematik aufgekommen ist, so dass hier auf die dort bereits vorgetragenen Argumente für eine Auswertung der Quellen hinsichtlich der in ihnen beschriebenen Kommunikationsprozesse verwiesen werden soll.<sup>40</sup>

Das wissenschaftliche Interesse an ritueller und symbolischer Kommunikation auch auf einer interdisziplinären Ebene fand im vergangenen Jahrzehnt seinen Ausdruck in der Einrichtung der Sonderforschungsbereiche 496 in Münster und 619 in Heidelberg, die sich zentralen Fragen des Themenfeldes aus der Sicht verschiedener geistes- und kulturwissenschaftlicher Fächer widmen.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. ALTHOFF/KELLER, Heinrich I. und Otto der Große, Bd. 1, S. 14; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 43–45, mit weiterer Literatur. Angenendt sieht zwar eine Kennzeichnung des Frühmittelalters als generell „archaisches Zeitalter“ skeptisch, befürwortet aber eine Charakterisierung der Epoche als „archaisierendes Zeitalter“, da sie „einzelne archaische Züge“ aufweise (S. 45).

<sup>39</sup> VOLLRATH, Haben Rituale Macht?, S. 390; vgl. auch BUC, Political Ritual; DERS., The Dangers of Ritual. Ähnliche Zweifel an der Möglichkeit, von dem „verschriftlichten“ auf das „tatsächliche“ rituelle Handeln rückschließen zu können, äußert auch WARNER, Ritual and Memory. Gegen eine zu unscharfe Verwendung des Ritualbegriffs wendete sich schon GOODY, Against „Ritual“.

<sup>40</sup> Siehe oben, S. 9–10.

<sup>41</sup> Vgl. ALTHOFF/SIEP, Symbolische Kommunikation; HARTH/SCHENK (Hrsg.), Ritualdynamik.

Von Seiten der historischen Mediävistik haben sich in den vergangenen Jahren neben Gerd Althoff unter anderem auch Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter – beide im Rahmen des Heidelberger Sonderforschungsbereichs – verstärkt mit der Ritualthematik auseinandergesetzt.<sup>42</sup> Auch in der Forschung zum skandinavischen Mittelalter spielt die Beschäftigung mit ritueller und symbolischer Kommunikation in den letzten Jahren eine stärker werdende Rolle,<sup>43</sup> wobei der Schwerpunkt auf den Formen innergesellschaftlicher Kommunikation liegt und interkulturelle Kontakte, wenn überhaupt, nur am Rande thematisiert werden.

### 4. Aufbau und Gliederung

Die Spielregeln der Kommunikation zwischen Skandinaviern und Zentral-europäern sollen in der vorliegenden Arbeit anhand dreier übergeordneter Themenkomplexe untersucht werden: 1. diplomatische, politische oder militärische Kontakte zwischen Skandinaviern und Vertretern der angelsächsischen, west- und ostfränkischen Führungselite (Kap. III), 2. Kontakte zwischen christlichen Missionaren und paganen oder jüngst christianisierten Skandinaviern (Kap. IV) und 3. innerskandinavische Kontakte der bereits christianisierten und „europäisierten“ Akteure mit der „traditionellen“ Bevölkerung (Kap. V).

1. Diplomatische, politische oder militärische Kontakte zwischen Skandinaviern und Vertretern der angelsächsischen, west- und ostfränkischen Führungselite: Während des gesamten Untersuchungszeitraums gab es immer wieder intensive Kontakte zwischen Skandinaviern – speziell Dänen und Norwe-

---

<sup>42</sup> Vgl. WEINFURTER, Tränen, Unterwerfung und Hundetragen; DERS., Das Ritual der Investitur; als Mitherausgeber und Autor verschiedener enthaltener Artikel in AMBOS/HOTZ/SCHWEDLER/WEINFURTER (Hrsg.): Die Welt der Rituale; DERS., Rituale auf dem Prüfstand; SCHNEIDMÜLLER, Die Aufführung des Reichs; DERS., Inszenierungen und Rituale.

<sup>43</sup> Vgl. ADALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver; DERS., Under the Cloak; HABBE, Att se och tänka med ritual; BAGGE, Die Spielregeln ändern; MILLER, Bloodtaking and Peacemaking; SUNDQVIST, Håkon den gode; DERS., Sagas, Religion, and Rulership. Einen Einblick in die Beschäftigungsfelder der skandinavischen Ritualforschung geben ØSTREM/BIRKEDAL BRUUN/PETERSEN/FLEISCHER (Hrsg.), Genre and Ritual; BUGGE AMUNDSEN, Kulturhistoriske ritualstudier.

gern, wobei diese in den christlichen Quellen häufig verallgemeinernd als *dani* oder *nordmanni* bezeichnet werden<sup>44</sup> – und den Vertretern der christlich-europäischen Führungseliten in Mittel- und Westeuropa. Den größten Raum nehmen in den Quellen die sowohl im angelsächsischen England als auch im Frankenreich im 9. und 10. Jahrhundert immer wiederkehrenden Angriffe und teilweise auch Siedlungsbestrebungen skandinavischer Wikingerverbände ein, bei denen es zwangsläufig ständig zu militärischen Kontakten kam. Hier stellt sich zunächst die Frage danach, welche kommunikativen Mittel die Akteure nutzen, um dem Gegenüber im Konflikt die Bereitschaft zur Eskalation zu signalisieren und ob die Wahl der Mittel Hinweise auf das Verständnis der jeweils fremden Spielregeln der Konfliktführung bietet.

In Anbetracht der großen Fülle zeitgenössischer Berichte über die Wikingerzüge überliefern die Quellenautoren nur in verhältnismäßig wenigen Fällen Näheres über die deeskalierende Kommunikation zwischen wikingischen Anführern und Vertretern der christlichen Führungseliten, vermutlich, weil es nicht bei allen militärischen Auseinandersetzungen auch parallel verlaufende oder im Nachhinein stattfindende Verhandlungen gab und weil die Autoren über viele solcher Verhandlungen vermutlich keine näheren Informationen hatten oder diese aufgrund ihrer Darstellungsabsicht nicht festhielten. Nichtsdestotrotz schildern die Historiographen im langen Verlauf der Auseinandersetzungen mit den Wikingern sowohl in England als auch im Frankenreich immer wieder auch Situationen, in denen es zu direkten Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien kam oder in denen eine oder beide Seiten mithilfe symbolischer Akte mit dem Kontrahenten kommunizierten. Hier ist in erster Linie interessant, wie groß das Verständnis der jeweils anderen Seite bei solchen Kontakten war, mit welchen Mitteln Vereinbarungen abgesichert wurden und welchen Grad an Verbindlichkeit solche Abmachungen für die Akteure hatten.

Neben diesen vorrangig militärischen Kontakten sollen aber auch die diplomatischen Beziehungen zwischen europäischen und skandinavischen Herrschern vor und während der Christianisierung Skandinaviens in diesem Kapitel

---

<sup>44</sup> Zur Herkunft und Bezeichnung der Skandinavier in zentraleuropäischen Quellen vgl. ZETTEL, *Das Bild der Normannen*, S. 33–53; MOHR, *Das Wissen über die Anderen*, S. 58–62.

betrachtet werden. Hierunter fallen in erster Linie Friedensverträge und Bündnisschlüsse, mit denen oft auch ein missionarischer Antrieb der angelsächsischen und fränkischen Herrscher verbunden war – die Taufe skandinavischer Herrscher diente in solchen Fällen häufig als vertrauensbildende Maßnahme oder ermöglichte engere Bündnisschlüsse überhaupt erst.<sup>45</sup> Ähnlich verhält es sich mit den Bündnissen, die während der Wikingerzeit auch mit anderen Vertretern der skandinavischen Führungsschicht geschlossen wurden und durch die diese als Lehnsleute in die christlich-europäischen Personenverbände unmittelbar integriert wurden.<sup>46</sup>

2. Kontakte zwischen christlichen Missionaren und paganen oder jüngst christianisierten Skandinaviern: In diesem Kapitel werden die missionarischen Bemühungen christlicher Kleriker im skandinavischen Raum hinsichtlich der dabei angewandten Missionsstrategien und der Reaktionen der paganen Zielpersonen betrachtet. Einen Schwerpunkt werden dabei die für die Verhältnisse des früheren Mittelalters sehr ausführlich dokumentierten Bemühungen Hamburg-Bremens in Skandinavien bilden. Da ein Großteil des Quellenmaterials zu diesem Themenkomplex aus Viten und kirchengeschichtlichen Aufzeichnungen besteht, stellt sich hier die Frage, ob sich in der Darstellung der Missionsarbeit und der Reaktionen der zu missionierenden Skandinavier bei den Autoren, die oft selbst an der Mission beteiligt waren oder zu den dargestellten Missionaren in enger zeitlicher, räumlicher und personaler Verbindung standen, jenseits der Topik und der mit der Aufzeichnung verbundenen pragmatischen Interessen Hinweise darauf finden lassen, nach welchen Strategien und Regeln die Kommunikation zwischen den Akteuren aufgebaut wurde. Zunächst sollen hier, ähnlich wie bereits bei der Untersuchung politischer Kontakte, Fälle kon-

---

<sup>45</sup> Dass die Taufe im frühen Mittelalter als vertrauensbildende Maßnahme oder gar als Grundvoraussetzung für das Eingehen verbindlicher Abmachungen angesehen werden konnte, zeigt bereits der Bericht des sogenannten Fredegar über den Unwillen eines Gesandten Dagoberts I., ein Bündnis mit dem slawischen Anführer Samo einzugehen; Dagoberts Gesandter Sicharius begründet dies laut „Fredegar“ damit, dass es unmöglich „für Christen und Diener Gottes“ sei, „ein Freundschaftsbündnis mit Hunden einzugehen“ (Fredegar, *Chronica*, IV, c. 68, S. 154: *Non est possebelem, ut christiani et Dei servi cum canebus amicicias conclorare possint*). Vgl. auch STRZELCZYK, *The Church and Christianity*, S. 54.

<sup>46</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*.

frontativer Kommunikation im Rahmen aggressiver Missionsstrategien und paganer Gegenbewegungen betrachtet werden. In einem zweiten Schritt sollen anschließend diplomatische Missionsstrategien und die mit ihnen verbundenen kommunikativen Taktiken untersucht werden, wie sie besonders detailliert und zeitnah von Rimbert und Adam von Bremen geschildert werden.

3. Innerskandinavische Kontakte der bereits christianisierten und „europäisierten“ Gruppen mit der „traditionellen“ Bevölkerung: Innerhalb Skandinaviens kam es im Prozess der Christianisierung und der Übernahme christlich-europäischer Herrschaftsvorstellungen zu neuen Spannungsfeldern zwischen der zunehmend von diesen Veränderungen unmittelbar betroffenen Führungselite und der breiteren Bevölkerung, auf die sich viele Wandlungsprozesse erst mittelbar auswirkten und die durch die neuen Entwicklungen – insbesondere die neue Herrschaftskonzeption – in ihren traditionellen Mitbestimmungsrechten eingeschränkt wurden. Die Spannungen zwischen diesen Gesellschaftsgruppen drückten sich nicht zuletzt darin aus, dass man neue, gemeinsame Verhaltens- und Kommunikationsregeln finden musste, die für alle Mitglieder des Personenverbandes verbindlich waren, zumal die jeweiligen Vorstellungen von legitimer Herrschaft und herrscherlichen Aufgabenbereichen erheblich voneinander abwichen. Besonders eindringlich wird dies deutlich bei der Interaktion christlicher Könige mit ihren in der Übergangsphase größtenteils noch paganen Großen – ein Beispiel, das in der Überlieferung besonders detailliert beschrieben ist, sind die Probleme des in England christlich aufgewachsenen norwegischen Königs Hakons des Guten, dem es trotz intensiver persönlicher Bemühungen nicht gelang, das Christentum auch in Norwegen durchzusetzen und den die darauf zurückzuführenden Differenzen im Herrschaftsverband schließlich in eine existentielle Notlage brachten, die ihn zur Aufgabe seiner eigenen Verhaltensregeln zwang. Ein ganz ähnlicher, aber nicht so breit überlieferter Fall findet sich in Schweden: Hier wurde der christliche König Inge abgesetzt, als er sich weigerte, pagane Opferrituale zu vollziehen.

Auch auf Island, dessen Gesellschaftsordnung bis zum Anschluss an das Königreich Norwegen im Jahr 1263 keine monarchische Spitze hatte, sondern



auf einem oligarchischen System mehrerer personal einflussreicher Goden<sup>47</sup> und ihrer jeweiligen Gefolgschaften und Verwandtenetzwerke beruhte, kam es in Folge des missionarischen Drucks aus Zentraleuropa und Norwegen um die Jahrtausendwende zu innergesellschaftlichen Verwerfungen zwischen bereits christlichen und paganen Bevölkerungsgruppen. Für die politische und rechtliche Entscheidungsfindung auf den Thingversammlungen war aber ein innerhalb des Personenverbandes einheitliches zugrundeliegendes Regelwerk unabdingbar, so dass auch hier eine Lösung des Problems unterschiedlicher Regel- und Wertesysteme dringend erforderlich war und schließlich von den Entscheidungsträgern pragmatisch und effizient angegangen wurde, indem der Gesetzssprecher, dem die Entscheidung überantwortet worden war, sich für ein zumindest nominelles Christentum aussprach.

---

<sup>47</sup> Die Goden (an. *goðar*) stellten die gesellschaftliche Elite Islands und nahmen sowohl religiöse als auch politische Aufgaben und Aufgaben in der Rechtssprechung wahr; der Begriff *goði* bedeutet im Altnordischen sowohl „Häuptling“ als auch „Priester“. Ihren Einfluss führten die Goden ursprünglich wahrscheinlich sowohl auf ihre Abstammung und ihre militärische und wirtschaftliche Stärke als auch auf den in ihrem Besitz befindlichen Tempel und die dort von ihnen wahrgenommenen priesterlichen Aufgaben zurück. Obwohl die Ursprünge des Amtes nicht gänzlich geklärt sind, zeigt sich die enge Verbindung zwischen einem Goden und seinen religiös-kultischen Aufgaben auch daran, dass viele isländische Goden nach der Christianisierung Islands auf ihrem Boden Eigenkirchen errichteten und dort selbst als Priester tätig waren (kritisch hierzu VÉSTEINSSON, *The Conversion of the Icelanders*). Macht und Einfluss eines Goden definierten sich anfänglich ausschließlich über seinen Gefolgschaftsverband, wobei das Treueverhältnis zwischen einem Goden und seinem Gefolgsmann freiwilliger Natur war und von beiden Seiten jederzeit gelöst werden konnte. Eine territoriale Komponente ergänzte dieses Modell erst später, führte letztendlich aber dazu, dass durch Land- und Heiratspolitik die Anzahl der Goden im Lauf der Zeit immer weiter abnahm (von ursprünglich 36 auf 10 im Jahr 1263) und die Konkurrenz zwischen den einzelnen Goden immer weiter wuchs, was einer der Gründe für das Ende des isländischen Freistaats war. Vgl. zum Godentum EBEL, Art. „Gode, Godentum“; LÁRUSSON, Art. „Goði og Goðorð“; AÐALSTEINSSON, *Blót and Þing*.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

### 1. Der Europabegriff

Nur wenige Schlagwörter haben in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten eine ähnlich inflationäre Verwendung in der historischen Forschung gefunden wie der Europabegriff.<sup>1</sup> Auch in der Mediävistik widmen sich immer mehr Arbeiten der Entwicklung des Begriffs an sich, der Konsolidierung Europas und der Frage danach, wo die Wurzeln des heutigen Europas und die Grundlagen für das Europabild und den Europabegriff der Gegenwart liegen.<sup>2</sup> Diese zunehmende Beschäftigung mit dem Konzept „Europa“ lässt sich zum einen darauf zurückführen, dass insbesondere seit Beginn der Nachkriegszeit eine Alternative zu traditionellen nationalhistorischen Betrachtungsweisen der Geschichte gesucht wurde und wird<sup>3</sup> und zum anderen darauf, dass auch auf politischer Ebene gesamteuropäische Institutionen mehr und mehr zuvor rein nationalstaatliche Entscheidungsprozesse übernehmen oder in diese eingreifen, was gegenwärtig insbesondere am Ringen um eine europäische Verfassung erkennbar ist.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Von dem epochenübergreifenden Interesse zeugen unter anderem die umfangreichen deutschsprachigen Handbücher zur europäischen Geschichte: SCHIEDER (Hrsg.), Handbuch der europäischen Geschichte; BLICKLE (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Europas, sowie – allerdings nur die Neuzeit abdeckend – MITTE/SCHWENKER/KUBITZ (Red.), Propyläen Geschichte Europas. Vgl. auch DEN BOER/DUCHHARDT/KREIS/SCHMALE (Hrsg.), Europäische Erinnerungsorte.

<sup>2</sup> Vgl. FISCHER, Oriens – Occidens – Europa; BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa; BARTLETT, The Making of Europe. Vgl. auch die Arbeiten Michael Borgoltes, der sowohl Initiator und Sprecher des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ als auch Gründer des Instituts für vergleichende Geschichte Europas im Mittelalter an der HU Berlin ist: BORGOLTE, „Europa ein christliches Land“; DERS. (Hrsg.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen; DERS., Vor dem Ende der Nationalgeschichten; DERS., Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas; DERS., Europa im Bann des Mittelalters; DERS./SCHIEL/SCHNEIDMÜLLER/SEITZ (Hrsg.), Mittelalter im Labor; DERS./DÜCKER/MÜLLERBURG/SCHNEIDMÜLLER (Hrsg.), Integration und Desintegration.

<sup>3</sup> Eine ähnliche Debatte hatte es – wenn auch in kleinerem Maßstab und auf Deutschland begrenzt – bereits nach dem Ersten Weltkrieg gegeben; auch hier spielte schon die Frage nach den Grenzen Europas eine Rolle. Vgl. dazu MANGOLD, Carl Heinrich Becker.

<sup>4</sup> Vgl. beispielsweise HABERMAS, Zur Verfassung Europas.



## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

Dieser politische und gesellschaftliche Wandel verlangt nach neuen Erklärungen und Deutungskonzepten, die Europa als historisch gewachsenes Gebilde in seinem Entstehungs- und Entwicklungsprozess erkennbar machen. Als wie wichtig die historischen Wurzeln des heutigen Europas für die Selbstwahrnehmung der Europäer angesehen werden, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass bei Ländern, die neu in die EU als die politische Verkörperung Europas aufgenommen werden sollen, häufig auf deren „europäische Vergangenheit“ und ihre „kulturelle Zugehörigkeit“ zu Europa verwiesen wird, und dass der Verweis auf eine gemeinsame „europäische“ Identität als Argument für die Legitimität politischer, wirtschaftlicher oder militärischer Unterstützung innerhalb „Europas“ herangezogen wird.<sup>5</sup> Europa wird nicht nur als politisch-ökonomische Zweckgemeinschaft aufgefasst, sondern repräsentiert in der Vorstellung der meisten Betrachter einen gewachsenen Kulturraum. Ebenso, wie dieses Konzept auf diese Weise inkludierend wirkt, wird es aber auch als Mittel zur Exklusion verwendet: In der nun bereits mehrere Jahre andauernden Debatte um die Aufnahme der Türkei in die EU verweisen deren Gegner immer wieder auch auf die kulturellen und religiösen Differenzen zwischen der Türkei und „Europa“, während ihre Befürworter auf gleiche Weise damit argumentieren, Istanbul – das frühere Konstantinopel – sei aus historischer Sicht eines der kulturellen und politischen Zentren Europas.<sup>6</sup> Einer der prononciertesten Gegner des EU-Beitritts der Türkei, der seine Einwände mit der geschichtlichen Entwicklung Europas begründet, war zu Lebzeiten der Historiker Hans-Ulrich Wehler, der mit seiner scharfen Stellungnahme gegen die Zugehörigkeit der

---

<sup>5</sup> Vgl. beispielsweise SCHMIDT, Wer nicht zu Europa gehört; VOSWINKEL, Sie gehören zu uns; GEIS/HOFMANN, „Serbien gehört zu Europa“; vgl. auch ALTHOFF, Otto der Große; BLUCHE/LIPPHARDT/PATEL (Hrsg.), Der Europäer – ein Konstrukt.

<sup>6</sup> Zumindest bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im Jahr 1453 wurde dies als Bestandteil Europas angesehen; Enea Silvio Piccolomini konnte 1454 auf dem Frankfurter Reichstag rhetorisch wirksam mit einem Verweis auf die Zusammengehörigkeit Europas inklusive Konstantinopels für einen Feldzug gegen die Türken werben: „[...] in früheren Zeiten sind wir nur in Asien oder Afrika, also in fremden Ländern verwundet worden, jetzt aber wurden wir in Europa, also in unserem Vaterland, in unserem eigenen Haus, an unserem eigenen Wohnsitz, aufs schwerste getroffen.“ (Enea Silvio Piccolomini, *Constantinopolitana clades*, S. 263: [...] *retroactis namque temporibus in Asia atque in Affrica, hoc est in alienis terris, vulnerati fuimus, nunc vero in Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra percussi cesique sumus.*)

Türkei zu Europa 2002 einen „Historikerstreit“ entfachte, der bis heute nicht beigelegt ist.<sup>7</sup> In wie großem Maße der Europabegriff intuitiv bestimmt ist, zeigt sich auch daran, dass einige Länder, die aus politischen oder wirtschaftlichen Erwägungen bis heute nicht Mitglieder der EU geworden sind, wie beispielsweise Norwegen oder die Schweiz, trotzdem zweifellos als Teil Europas wahrgenommen werden.

Dass die Wurzeln des heutigen Europas bereits in der Antike und im Mittelalter zu finden sind, ist allgemeiner Konsens. Was konkret aber mit dem Europabegriff jeweils zu verschiedenen Zeiten gemeint war, bedarf einer wesentlich genaueren Betrachtung: „Das moderne Europa ist auch ein ideologisches Konzept, das sich nicht einfach auf frühere Zeiten übertragen lässt.“<sup>8</sup> Diese Verortung ist notwendig, um auch den Europabegriff der vorliegenden Arbeit bestimmen und begründen zu können. Denn was unter dem Begriff „Europa“ im Einzelnen verstanden wird, differiert auch in neueren historischen Arbeiten nicht unerheblich, wird aber nicht in allen Fällen hinreichend erläutert. Wolfgang Schmale unterscheidet in seiner „Geschichte Europas“ drei Konzepte, Europa als Arbeitsbegriff zu definieren, die in der Forschung begegnen: Erstens die geographisch-politische Definition Europas, die sich in den meisten Fällen an den heutigen Vorstellungen orientiert, zweitens die Definition Europas hinsichtlich seiner gemeinsamen Strukturelemente – beispielsweise die griechisch-römischen Wurzeln oder die Christianisierung – und drittens die Definition Europas, die sich an seiner diskursiven Konstitution im Lauf der Geschichte orientiert. An dieses letztgenannte Konzept hält Schmale sich in seiner Darstellung selbst, ihm geht es also vorrangig um eine Nachzeichnung der Geschichte Europas als Geschichte der Imagination desselben. Für die anderen beiden Europa-Definitionen zeigt Schmale dagegen mögliche Probleme auf, die sich aus einer zu einseitigen oder unreflektierten Anwendung ergeben können: Die Orientierung an heutigen geographisch-politischen Vorstellungen birgt die Gefahr,

---

<sup>7</sup> Vgl. WEHLER, Das Türkeiproblem; DERS., Die türkische Frage; dagegen beispielsweise BORGOLTE, Türkei ante portas; HELBLING, Der Historiker und die Gründe. Vgl. zu der Debatte auch KIESER, Geschichtliche Verantwortung.

<sup>8</sup> GOETZ, Europa im frühen Mittelalter, S. 18; vgl. auch URBAŃCZYK, „Europe“ around the Year 1000, der sich grundsätzlich gegen eine Verwendung des Europa-Begriffs für das Mittelalter ausspricht.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

die Geschichte Europas nur als Summe der Geschichten seiner heutigen Teile zu betrachten und zu wenig nach den jeweils in der betrachteten Zeit vorhandenen Verbindungen zu suchen beziehungsweise solche Verbindungen durch die Subsummierung unter den Europabegriff von vornherein anzunehmen, wo sie eventuell gar nicht vorhanden sind: „Die Gefahr [...] besteht darin, daß vieles addiert wird, was sich nicht ohne weiteres addieren läßt“<sup>9</sup>. Diesem Kritikpunkt Schmales an einer geographischen Definition Europas kann noch hinzugefügt werden, dass eine solche Verwendung des Europa-Begriffs, wenn sie nicht näher reflektiert wird, zwar an allgemeine Vorstellungen von der Einteilung der Kontinente anschließt, diese aber nicht kritisch hinterfragt und damit eine willkürliche Einteilung zur Grundlage wissenschaftlicher Forschung macht. Scharfe Kritik an der überkommenen Annahme geographischer Unterteilungen der Welt in Nord und Süd, Ost und West oder auch die sieben Kontinente, die sie als „Metageographie“ bezeichnen, üben Martin Lewis und Kären Wigen, weshalb sie auch von einem „Mythos der Kontinente“ sprechen, den es aufzulösen gelte: „Despite its ubiquity and commonsensical status, there are many reasons to believe that the standard seven-part continental scheme [...] obscures more than it reveals. [...] Equally in the realms of natural history and human geography, the most important distributional patterns and structuring processes are not based on continental divisions. [...] Only by discarding the commonplace notion that continents denote significant biological or cultural groupings can a sophisticated understanding of global geography be reached.“<sup>10</sup>

Doch auch die Definition Europas über rein geographische Vorstellungen hinaus als „Strukturgemeinschaft“ kann Probleme bergen: Bei der Orientierung an gemeinsamen Strukturelementen, die die Gemeinsamkeit der unter dem Europabegriff subsummierten Gebiete ausmachen sollen, muss laut Schmale bedacht werden, dass sich die heute als solche wahrgenommenen kulturellen Gemeinsamkeiten der europäischen Regionen erst diachron entwickelt haben und

---

<sup>9</sup> SCHMALE, Geschichte Europas, S. 13. Eine ähnliche Unterteilung der Europa-Definitionen bietet auch LANDWEHR/STOCKHORST, Europäische Kulturgeschichte, S. 19f.

<sup>10</sup> LEWIS/WIGEN, The Myth of Continents, S. 3. Vgl. zu Europa auch S. 35–38, 43–46, 104–115.

dass diese Entwicklung sich zum Teil über sehr lange Zeiträume erstreckt hat. So hat die Christianisierung Europas insgesamt über ein Jahrtausend gedauert, und das griechisch-römische Erbe erreichte „die nordöstlichsten Teile Europas nicht in der Antike, sondern erst im Zuge des bürgerlich-humanistischen Bildungskanons des 19. J[ahr]h[undert]s“<sup>11</sup>.

Robert Bartlett schlägt wegen der Diachronizität der Entwicklung prägender Strukturmerkmale ein differenzierteres Modell von Einheits- und Diversitätsmerkmalen des mittelalterlichen Europas vor und geht dabei zunächst auf die Merkmale ein, die nicht für eine Sicht auf Europa als Einheit herangezogen werden können. Zunächst einmal habe Europa auch im Mittelalter keine geographische Einheit dargestellt: „First, it is clear, in medieval as indeed in modern times, that whatever kind of unity Europe may possess, it is not a geographical [...] unity.“<sup>12</sup> Damit lässt sich Bartlett der kritischen Position Lewis’ und Wogens bezüglich einer rein geographischen Definition des Kontinents an die Seite stellen. Auch hinsichtlich ökologischer Voraussetzungen könne man keine vereinheitlichenden Strukturmerkmale feststellen: „[...] the society that grew up in Europe was not characterized by one particular way of making a living from the natural world.“<sup>13</sup> Vielmehr lasse Europa sich anhand der Landwirtschaftsformen und der diese bedingenden natürlichen Gegebenheiten in mehrere verschiedene Zonen untergliedern, in denen jeweils sehr unterschiedliche alltägliche Ernährungsgewohnheiten und Arbeitsabläufe das Leben der Menschen dominiert haben und so auch die Gesellschaftsformen prägten: „Pastoralism on the one hand and cereal-based agriculture on the other generated quite different societies.“<sup>14</sup> Während der antike Mittelmeerraum eine geographisch und ökologisch wesentlich homogenere Zone gebildet habe, könne das mittelalterliche Europa anhand dieser Bewertungsmaßstäbe nicht bestimmt werden.

Ein weiterer Unterschied zum unter der Herrschaft des Römischen Reiches politisch vereinten antiken Mittelmeerraum ist laut Bartlett die politische

---

<sup>11</sup> SCHMALE, Geschichte Europas, S. 13.

<sup>12</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 29.

<sup>13</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 30.

<sup>14</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 30.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

Fragmentierung des mittelalterlichen Europas. Im Unterschied auch zu mittelalterlichen großräumigen Herrschaftsgebieten wie Byzanz oder dem kaiserlichen China gab es keinen einzelnen Herrscher, der für sich allein die Herrschaft über den gesamten europäischen Raum beanspruchen konnte. Zwar dehnte sich das fränkisch-karolingische Kaiserreich unter Karl dem Großen über einen großen Teil Europas aus<sup>15</sup> und auch die späteren römisch-deutschen Kaiser übten politischen Einfluss über die Reichsgrenzen hinweg aus oder machten dies zumindest zu ihrem Anspruch, doch von einer einheitlichen Herrschaft über einen zusammenhängenden europäischen Machtbereich waren mittelalterliche Herrscher insgesamt weit entfernt. Aber gerade diese heterogene politische Struktur hat laut Bartlett zu zentralen die europäische Kultur insgesamt prägenden Merkmalen geführt: „The political disunity that characterized medieval Europe had a deep influence on the development of European society“.<sup>16</sup> Der ständige Wettbewerb zwischen Reichen mit Herrschern prinzipiell gleichen, aber begrenzten Anspruchs habe zu einem ständigen (latenten) Konflikt zwischen diesen Herrschaftsgebieten und damit zur Herausbildung einer aristokratischen Kriegergesellschaft in ganz Europa geführt. Eine weitere Folge dieser Entwicklung sei schließlich die Entstehung des neuzeitlichen Staates europäischer Prägung gewesen, da die ständige Notwendigkeit zur Konfliktbereitschaft zu einer Rüstungsspirale geführt habe, deren Kosten schließlich die Einführung zentraler Steuerungs- und Kontrollorgane nötig gemacht haben. Obwohl Europa im Mittelalter also keine politische Einheit gewesen sei, sei gerade diese Uneinheitlichkeit der Grund für gemeinsame Strukturmerkmale in der politischen Ordnung der einzelnen Gemeinwesen gewesen, die Europa wiederum doch als Einheit erkennbar machen.

Doch nicht nur auf der Ebene der grundlegenden politischen Strukturen innerhalb der einzelnen Teilreiche ist das mittelalterliche Europa als Einheit definierbar, sondern auch – und für die damaligen Zeitgenossen deutlicher erkennbar – auf der Ebene der Religion: „[...] western Europeans clearly had a sense that they were different and could be distinguished from other peoples around

---

<sup>15</sup> Zur Bedeutung der Herrschaft Karls des Großen für den Europabegriff im Mittelalter siehe unten, S. 30.

<sup>16</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 33.

them, even if they themselves were not subject to one political authority. The unity they possessed was religious and cultural, premised, of course, on the concept of a unitary and inclusive Roman Church. [...] Medieval Europe was thus a society of the baptized.“<sup>17</sup> Dieses Gemeinschaftsgefühl wirkte auf der anderen Seite auch stark exkludierend, und zwar einerseits gegenüber den als Minderheiten innerhalb der lateinischen Christenheit lebenden Andersgläubigen, wie Muslimen und Juden, aber auch den von der Kirche selbst als solchen gebrandmarkten Häretikern, andererseits auch gegenüber der griechisch-orthodoxen Kirche Byzanz’ und ihrer Einflussgebiete im slawischen Raum. Letztere Trennung wurde 1054 im sogenannten Morgenländischen Schisma besiegelt, als Papst Leo IX. den Patriarchen von Konstantinopel bannte, doch war dieses Ereignis nur letzter Ausdruck einer sich bereits seit der Spätantike entwickelnden Differenz zwischen West- und Ostkirche und der politischen Strukturen, in die diese beiden eingebettet waren.

Als weitere Bereiche, in denen das mittelalterliche Europa eine Einheit bildete, nennt Bartlett das Feld des gelehrten, also des Römischen und des Kanonischen Rechts, und die Verwendung des Lateinischen als gesamteuropäische Hochsprache. Auf allen Gebieten, auf denen sich die Einheitlichkeit Europas im Mittelalter erkennen lässt, muss aber einschränkend hinzugefügt werden, dass diese Gemeinsamkeiten nur eine Einheit der gesellschaftlichen Elite konstituierten: „The unity of the west was particularly a clerical unity, based on an ecclesiastical hierarchy, international religious orders and a few dominant centres of higher education. A parallel but weaker unity existed also among the lay aristocracy, whose common training and ethos was reinforced in the thirteenth and fourteenth centuries by the diffusion of a common aristocratic literature and high art of mainly French inspiration.“<sup>18</sup> Das weltliche gelehrte Recht wurde zwar in der Theorie als die *lex omnium generalis* verstanden, setzte sich aber in der alltäglichen Rechtsprechung nicht gegen die lokalen und regionalen, oral tradierten Rechtsgewohnheiten durch. Die Verwendung von Latein war

---

<sup>17</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 36. Vgl. auch BEREND, Introduction, S. 30: „[...] Christianization led to a normative integration into Europe through a common civilization of Latin Christendom and sense of belonging [...].“

<sup>18</sup> BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity, S. 39.



## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

ebenfalls ein Elitephänomen – wer in Latein schrieb, vergrößerte zwar möglicherweise seine geographische Reichweite, schränkte seine soziale Reichweite gleichzeitig aber stark ein: „The hierarchy of linguistic prestige was mirrored and embodied by a set of polarities: clerical-lay, urban-rural, male-female. The vernacular belonged especially to the lay, rural and female end of the spectrum. The European cultural unity represented by a common high-culture language was more clerical than lay, more urban than rural, more male than female.“<sup>19</sup> Daher bleibt in der Gesamtbewertung festzuhalten, dass das mittelalterliche Europa sich aus heutiger Perspektive durch einige gemeinsame Strukturmerkmale als Einheit konstituiert, dass diese Einheit aber in erster Linie eine Einheit der politischen und klerikalen Eliten war, die von der Masse der Bevölkerung der einzelnen Reiche nicht oder kaum als solche wahrgenommen wurde.

Eingedenk dieser Einschränkung wird der Europabegriff in der vorliegenden Arbeit anhand solcher vereinheitlichenden Strukturelemente definiert. Die Frage nach der Integration Skandinaviens in das mittelalterliche Europa ist in diesem Sinne als Frage nach der Integration in die zentraleuropäische Religion, die Organisation der Herrschaftsausübung, die lateinische Schriftkultur und nicht zuletzt auch in die aristokratischen Personenverbände zu verstehen.<sup>20</sup> Aus diesem Grund stehen in erster Linie die angelsächsischen Königreiche und das Karolingische Reich mitsamt seiner Nachfolgereiche im Zentrum des Interesses, da diese über die intensivsten Kontakte zu Skandinavien verfügten und diese Kontakte die dortigen Gemeinwesen nachhaltig in Bezug auf die oben genannten Strukturen prägten. Der hier verwendete Europabegriff ist also pragmatischer Natur und berücksichtigt nicht den zeitgenössischen Europabegriff des Untersuchungszeitraums (der ja wiederum nur einer kleinen gesellschaftlichen Elite zugeschrieben werden kann).<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> BARTLETT, *Patterns of Unity and Diversity*, S. 41; vgl. auch LE GOFF, *Die Geburt Europas*, S. 57–60.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch BAGGE, *The Transformation of Europe*; LINDKVIST, *The Making of a European Society*.

<sup>21</sup> Auch Wolfgang Schmale, der sich in seiner *Geschichte Europas* vorrangig den jeweils zeitgenössischen Imaginationen von Europa widmet, räumt ein: „Natürlich spielt für uns heute die Frage nach geschichtlichen Integrationsprozessen in Europa [...] eine ganz zentrale Rolle, unabhängig davon, ob sich frühere Generationen diese Fragen auch gestellt haben, ob für sie solche Fragen relevant waren. Geschichtliche Integrationsprozesse“.

Es ist viel diskutiert worden, inwiefern im früheren Mittelalter der Begriff „Europa“ überhaupt nennenswert Verwendung fand und was mit ihm bezeichnet wurde. Der namengebende antike Mythos vom Raub der Europa durch Zeus wurde im christlichen Mittelalter kaum rezipiert; Jürgen Fischer, der 1957 eine ausführliche Studie zum Europabegriff im Frühmittelalter veröffentlichte, die heute noch das Referenzwerk für eine Beschäftigung mit diesem Thema ist, konstatiert: „Es bedarf [im Frühmittelalter, Anm. d. Verf.] schon einiger Gelehrsamkeit, überhaupt noch von ihm zu wissen.“<sup>22</sup> Eine geographische Vorstellung von einer kontinentalen Dreiteilung der Welt in Asien, Afrika und Europa war jedoch spätestens seit der Weltbeschreibung Isidors von Sevilla verbreitet, der schrieb: „Der Erdkreis ist von der Rundung des Kreises her benannt [...]. Von allen Seiten nämlich umgibt der Ozean seine Grenzen, wobei er im Kreis fließt. Der Erdkreis ist aber dreifach geteilt, wobei der eine Teil Asien, der andere Europa, der dritte Afrika genannt wird.“<sup>23</sup>

Neben dieser rein geographischen Bedeutung bildete sich ausgehend von den Berichten über Noah und seine Nachkommen im ersten Buch Mose die Vorstellung aus, Europa bilde auch abstammungsgeschichtlich eine Einheit, da Noah die Erde nach der Sintflut an seine Söhne verteilt habe und die drei geographischen Erdteile Asien, Afrika und Europa jeweils von einem der Söhne und seinen Nachkommen bevölkert worden seien.<sup>24</sup> Demnach seien alle Völker Europas Nachfahren des mittleren Sohnes Noachs, Japhets. Dessen ungeachtet fand der Europabegriff jedoch in der Chronistik des Frühmittelalters nur sehr spärliche Verwendung und fungierte nicht in nennenswerter Weise als Identifi-

---

se führten in Europa zur Ausbildung universal- oder teileuropäischer Strukturelemente.“ SCHMALE, *Geschichte Europas*, S. 15f.

<sup>22</sup> FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa*, S. 9. Zum Europabegriff im Mittelalter vgl. auch WABENHOVEN, *Skandinavien unterwegs in Europa*, S. 23–27.

<sup>23</sup> Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XIV, c. 2: *Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est [...]. Vndique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines. Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur.*

<sup>24</sup> Vgl. Gen 9, 18f.: „Die Söhne Noachs, die aus der Arche gekommen waren, sind Sem, Ham und Jafet. [...] Diese drei sind die Söhne Noachs; von ihnen stammen alle Völker der Erde ab.“ Vgl. auch Gen 10, 2–5.



## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

kationsmittel.<sup>25</sup> Einen singulären Fall von gemeinschaftsstiftender Funktion des Europabegriffs bereits aus der frühen Karolingerzeit bildet der Bericht der Mozarabischen Chronik über die Schlacht von Tours und Poitiers im Jahr 732, in deren Kontext der anonyme Autor von den Europäern als handelnder Gemeinschaft schreibt: „Als sie sich von ihrem eigenen Lager in der Morgendämmerung erhoben, sahen die Europäer die Zelte und Hütten der Araber genau so geordnet, wie sie am Tag zuvor erschienen waren.“ Als sie aber das Lager der Sarazenen verlassen vorfanden, hätten die Europäer „alles geplündert und die Beute gerecht aufgeteilt“ und seien anschließend „fröhlich in ihre Vaterländer zurückgekehrt“.<sup>26</sup> Ähnlich wie nach dem Fall Konstantinopels wird der Europabegriff hier als identifikationsstiftender Terminus verwendet, der in erster Linie einer Abgrenzung gegenüber einem äußeren, nicht-christlichen Feind dient. Als die unmittelbare Bedrohung abgewendet war, verschwand auch der Begriff wieder.

Ansonsten begegnet der Europabegriff im frühen Mittelalter vorrangig in fränkischen Quellen, in denen er entweder politisch als Bezeichnung für den karolingischen Herrschaftsraum oder religiös als Bezeichnung für die christlichen Gebiete des europäischen Festlandes und zumeist auch der Britischen Inseln verwendet wird.<sup>27</sup> Im Kontext der anstehenden Kaiserkrönung Karls des Großen wurde dieser dementsprechend panegyrisch als „verehrungswürdiges Haupt“ und „Vater Europas“<sup>28</sup> bezeichnet. Als sich nach dem Tod Karls unter der Herrschaft Ludwigs des Frommen erste Aufteilungerscheinungen des Reiches bemerkbar machten, wurde auch die Einheitsvorstellung von Europa ab-

---

<sup>25</sup> Vgl. FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa*, S. 39–50.

<sup>26</sup> Vgl. *Continuatio Isidoriana Hispana*, a. 770 [732], S. 362: [...] *et exurgentes e vagina sua diluculo prospiciunt Europenses Arabum temtoria ordinata et tabernaculorum ut fuerant castra locata [...]. Europenses [...] spoliis tantum et manubias decenter divisas in suas se leti recipiunt patrias.*

<sup>27</sup> Vgl. FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa*, S. 78.

<sup>28</sup> Vgl. [Angilbert], *Karolus Magnus et Leo papa*, v. 93, S. 368: *Europae venerandus apex*; v. 504, 379: *Rex, pater Europae*. Das Epos wurde in der Forschung zunächst Karls Quasi-Schwiegersohn Angilbert zugeschrieben, so dass es auch unter seinem Namen ediert wurde, es ist ihm inzwischen aber wegen sprachlich-stilistischer Kriterien wieder abgesprochen worden; vgl. BEUMANN, Art. „Angilbert“. Jürgen Fischer nimmt noch Angilbert als Verfasser an; vgl. FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa*, S. 80f.

geschwächt: Ludwig wird von Theodulf von Orléans zugesprochen, Gott habe ihm die „europäischen Reiche“<sup>29</sup> unterstellt, und auch Ermoldus Nigellus bescheinigt ihm, fromm über die „Reiche Europas“<sup>30</sup> zu herrschen. Ähnlich, wie auch dem vereinten Reich Karls des Großen nur eine kurze Lebensdauer beschieden war und dieses historisch betrachtet eher ein Intermezzo denn das Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung gewesen ist, verliert auch der Europabegriff nach der Herrschaftszeit Karls einiges von seiner integrativen Bedeutung – „Ungeachtet dessen wirkte der karolingische Europabegriff nachweislich bis ins 11. J[ahr]h[undert] nach.“<sup>31</sup>

Obwohl es also bereits im Untersuchungszeitraum dieser Arbeit einen mit verschiedenen Bedeutungsinhalten aufgeladenen Europabegriff gab, der von den intellektuellen Eliten zum Teil nahezu bedeutungsgleich mit dem oben für diese Arbeit definierten pragmatischen Europabegriff – das Frankenreich (plus seine Nachfolgereiche) und angelsächsisches England – verwendet wurde, soll diese zeitgenössische Verwendungsweise im Folgenden nicht für die Eingrenzung des Untersuchungsraumes herangezogen werden. Gerade wegen seiner Ambiguität und wegen des Wandels, dem der Europabegriff in dieser Zeit unterlag, eignet sich die mittelalterliche Definition dessen, was „Europa“ letztlich ausmacht, weniger für die Behandlung der Fragestellung dieser Arbeit als eine an gemeinsamen Strukturelementen festgemachte, pragmatische Europa-Definition, die im Folgenden zugrunde liegen soll.

## 2. Interkulturelle Kommunikation

Nachdem der in der vorliegenden Arbeit verwendete Europa-Begriff erläutert ist, muss nun ein weiterer Schlüsselbegriff aus dem Titel der Arbeit näher definiert werden, zumal er kaum weniger bedeutungsvariabel ist als der Begriff „Europa“. Es handelt sich hierbei um den Begriff der „interkulturellen Kom-

---

<sup>29</sup> Theodulf von Orléans, Carmina, Nr. 34, v. 5, S. 531: *Sub tua iura deus dedit Europeaia regna.*

<sup>30</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici, II, v. 272, S. 32: *Tu pius Europae regna potenter habes.* Vgl. auch ebd., III, v. 267, S. 48.

<sup>31</sup> SCHMALE, Geschichte Europas, S. 30; vgl. auch FISCHER, Oriens – Occidens – Europa, S. 88–115.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

munikation“. Im Folgenden soll dargelegt werden, was genau unter diesem Begriff in der vorliegenden Untersuchung verstanden wird.

Der Forschungsbereich der interkulturellen Kommunikation stellt bereits seit mehreren Jahrzehnten ein Kernfeld der Beschäftigung vieler Wissenschaftsdisziplinen dar. Neben der Kulturanthropologie und der Kommunikationswissenschaft befassen sich unter anderem auch die Politologie, Psychologie, Linguistik, Wirtschaftswissenschaften, Philosophie, Pädagogik und nicht zuletzt die Geschichtswissenschaften mit diesem umfassenden Themengebiet.<sup>32</sup> Die Definition des Begriffs der interkulturellen Kommunikation ist zunächst simpel, da selbsterklärend: Interkulturelle Kommunikation „befasst sich mit der Kommunikation zwischen Kulturen“ – genauer formuliert, mit der „Kommunikation zwischen Individuen, die zwei unterschiedlichen Kulturen angehören“<sup>33</sup>. Ergänzend kann hinzugefügt werden, dass die Kommunikationspartner sich der „Tatsache bewußt sind, daß der jeweils andere ‚anders‘ ist“, dass „man sich also wechselseitig als ‚fremd‘ erlebt“<sup>34</sup>. Da es aber aufgrund der vielfältigen Beschäftigung mit diesem Phänomen von der Warte unterschiedlichster Fachrichtungen aus keinen einheitlichen Methodenkanon gibt, der eine Richtschnur für die Beschäftigung mit diesem komplexen und voraussetzungsreichen Thema vorgibt, ist eine nähere Beschreibung der Prämissen nötig, die die Verwendung des Begriffes in der vorliegenden Arbeit begleiten.

Der Begriff mag zwar zunächst selbstexplikativ sein, wirft aber in einem zweiten Schritt neue Fragen auf: Was versteht man unter „Kommunikation“? Was bedeutet der Terminus „Kultur“? Zu diesen Fragen gibt es reichhaltige Debatten in der Kommunikationswissenschaft und Kulturanthropologie, ohne, dass bisher jeweils eine einzelne Definition die Deutungshoheit für sich hätte

---

<sup>32</sup> Vgl. MALETZKE, Interkulturelle Kommunikation, S. 18–20; MATOBA/SCHEIBLE, Kommunikation, S. 2. Einen sehr umfassenden Überblick über die Beschäftigung der verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften mit dem Themenfeld der interkulturellen Kommunikation bieten die entsprechenden Beiträge in STRAUB/WEIDEMANN/WEIDEMANN (Hrsg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, S. 131–311.

<sup>33</sup> MATOBA/SCHEIBLE, Kommunikation, S. 2.

<sup>34</sup> MALETZKE, Interkulturelle Kommunikation, S. 37.

beanspruchen können.<sup>35</sup> Es ist daher notwendig, diese zentralen Begriffe näher für diese Arbeit zu definieren.

Unter „Kultur“ wird im Folgenden im Sinne der modernen Kulturanthropologie ein „System von Konzepten, Überzeugungen, Einstellungen [und] Wertorientierungen“ verstanden, „die sowohl im Verhalten und Handeln der Menschen als auch in ihren geistigen und materiellen Produkten sichtbar werden.“<sup>36</sup> Ein solches erlerntes System oder auch „Programm“<sup>37</sup> beeinflusst das Verhalten – und somit auch das kommunikative Verhalten – eines Menschen wie auch seine Wahrnehmung: Normen, Sprache, Rituale und Symbole sind zentrale Aspekte jeder Kultur und bestimmen ihre Distinktivität mit.<sup>38</sup> Jürgen Habermas weist der Kultur neben der Gesellschaft, in der ein Mensch lebt, und seiner eigenen Persönlichkeit eine Rolle als strukturelle Komponente der Lebenswirklichkeit dieses Menschen zu: „Kultur nenne ich den Wissensvorrat, aus dem

---

<sup>35</sup> Einen fundierten Einblick in die Bedeutungsdimensionen dieser Begriffe und die damit verbundenen Theoriedebatten bieten STRAUB, Kultur, und NOTHDURFT, Kommunikation.

<sup>36</sup> MALETZKE, Interkulturelle Kommunikation, S. 16. Einen ähnlichen Kulturbegriff vertritt auch die UNESCO, auf deren Konferenz zur Kulturpolitik 1982 in der Deklaration festgehalten wurde, „dass die Kultur in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden kann, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen.“ Weltkonferenz über Kulturpolitik, Erklärung von Mexico-City über Kulturpolitik. Dieser Kulturbegriff grenzt sich ab von einem wertbetonten Verständnis von Kultur, das sich auf die (materielle) Hochkultur einer Gesellschaft im Sinne von „Kulturprodukten“ beschränkt. Diese Definition vertreten beispielsweise Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer kritischen Analyse der populären Massenkultur gegenüber der Avantgarde; vgl. HORKHEIMER/ADORNO, Dialektik der Aufklärung, S. 128–176.

<sup>37</sup> MATOBA/SCHIEBLE, Kommunikation, S. 3. Vgl. auch HOFSTEDE, Interkulturelle Zusammenarbeit, S. 19.

<sup>38</sup> Vgl. REHBERG, Kultur, bes. S. 68. Dem Symbolischen weist Clifford Geertz die zentrale Rolle für die Analyse und Beschreibung von Kulturen zu: „The perception of the structural congruence between one set of processes, activities, relations, entities, and so on, and another set for which it acts as a program, so that the program can be taken as a representation, or conception – a symbol – of the programmed, is the essence of human thought. The intertransposability of models *for* and models *of* which symbolic formulation makes possible is the distinctive characteristic of our mentality“ (GEERTZ, The Interpretation of Cultures, S. 94). Zur Bedeutung von Ritualen für eine Kultur vgl. HOFSTEDE, Interkulturelle Zusammenarbeit, S. 23.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

sich Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen“.<sup>39</sup> Die Kulturzugehörigkeit eines Menschen beeinflusst also maßgeblich seine Interpretation von Kommunikationsprozessen und deren Inhalten, sie ist mit dafür verantwortlich, was das Individuum überhaupt als kommunikativen Akt wahrnimmt und welche Bedeutung es diesem zumisst. In diesem Sinne wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass zwischen Skandinaviern und Europäern im oben definierten Sinne im Frühmittelalter zunächst eine kulturelle Differenz bestanden hat, die durch Prozesse der Akkulturation nach und nach verringert wurde, so dass es zu einer schrittweisen Integration Skandinaviens in den europäischen Kulturbereich kam.<sup>40</sup> Gerade für die Zeit der frühen Kontakte zwischen skandinavischer und christlich-europäischer Kultur stellt sich dabei die Frage, wie leicht oder schwer die zunächst bestehende kulturelle Differenz im Einzelfall pragmatisch überwindbar war und welche Mittel die Akteure dafür als geeignet ansahen.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass in jüngerer Vergangenheit gegenüber der Verwendung des Kulturbegriffs in der Wissenschaft generell Kritik geäußert wurde. Die Ethnologin Lila Abu-Lughod spricht sich gegen eine Verwendung des Kulturbegriffs in wissenschaftlichen Kontexten aus, da er in der Kulturanthropologie und den von ihr beeinflussten Nachbarwissenschaften – wie beispielsweise in der Geschichtswissenschaft – dazu verwendet werde, „Abgrenzungen Geltung zu verschaffen, die unvermeidlich eine Art Hierarchie mit sich bringen“.<sup>41</sup> Dadurch trage die Wissenschaft durch ihre Terminologie dazu bei, verschiedene Gruppen von Individuen voneinander abgrenzbar zu machen und ihnen so gleichzeitig eine innere Einheitlichkeit zuzuschreiben, die ihnen gar nicht in allen Punkten innewohne. Die Unterschiede zwischen diesen Gruppen würden so gegenüber möglichen Gemeinsamkeiten überbetont und dadurch in der kollektiven Wahrnehmung verstärkt und auf Dauer eingeschrieben. Die anthropologische Wissenschaft konstruiere somit einen wesentlichen Teil ihres

---

<sup>39</sup> HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 209.

<sup>40</sup> Vgl. zu den historischen Abläufen, die diesen Prozess vorantrieben oder begleitet haben, KAUFHOLD, *Europas Norden*.

<sup>41</sup> ABU-LUGHOD, *Gegen Kultur-Schreiben*, S. 15. Der Aufsatz erschien bereits 1991 auf Englisch: ABU-LUGHOD, *Writing against Culture*.

Untersuchungsgegenstandes selbst: „Culture is the essential tool for making others. As a professional discourse that elaborates on the meaning of culture in order to account for, explain, and understand cultural difference, anthropology also helps construct, produce, and maintain it“.<sup>42</sup> Darüber hinaus impliziere die Verwendung des Kulturbegriffs häufig eine latente Wertung; der Rassismus sei von einem „Kulturalismus“ abgelöst worden.<sup>43</sup>

Diese Einwände gegen eine (unreflektierte) Verwendung des Kulturbegriffs beziehen sich in erster Linie auf die Beschäftigung mit gegenwärtigen Kulturkontakten im Prozess der Globalisierung, müssen aber auch bei einer historischen Analyse berücksichtigt werden. Es soll daher hier betont werden, dass eine Untersuchung kultureller Unterschiede und Annäherungsprozesse immer nur einzelne Aspekte herausgreifen und berücksichtigen kann und keineswegs eine generelle und bei allen einer Kultur zugerechneten Individuen gleich stark ausgeprägte Distinktivität postulieren kann. Für eine historisch angelegte Arbeit mit einer beschränkten und zeitgebundenen Quellenbasis ist umso deutlicher, dass über die Kultur einer beliebigen Gruppe von Individuen lediglich in einem solchen Umfang Aussagen gemacht werden können, wie die Quellen dies zulassen: Sie schränken die Aussagemöglichkeiten erheblich ein, da sie dem Standort und dem Standpunkt des jeweiligen Autors und somit dessen Blick auf die Akteure verpflichtet sind. Die von der Kulturgeschichte an die Quellen gerichteten Fragen sind in diesem Sinne „unmittelalterlich“<sup>44</sup>, ihre Gebundenheit an gegenwärtige Theorien, Definitionen und Interessen darf daher nicht aus den Augen verloren werden. Wenn in der vorliegenden Untersuchung also skandinavische und europäische Akteure als Vertreter unterschiedlicher Kulturen aufgefasst werden, so geschieht dies unter zwei Prämissen: Die kulturelle Verschiedenheit wird häufig in den überlieferten Quellen selbst postuliert, kann also zumindest als historische Wahrnehmung der Autoren untersucht werden. Zudem wird vorausgesetzt, dass die als Akteure in Erscheinung tretenden Personen nicht vollständig durch ihre Kulturzugehörigkeit bestimmt wurden, sondern Individuen mit durchaus auch divergenten Prägungen waren. Da

---

<sup>42</sup> ABU-LUGHOD, *Writing against Culture*, S. 143.

<sup>43</sup> Vgl. ABU-LUGHOD, *Writing against Culture*, S. 143f.

<sup>44</sup> Vgl. GOETZ, *Moderne Mediävistik*, S. 113.



## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

die bereits für die Definition des Europabegriffs herangezogenen Strukturmerkmale aber auch Konstituenten einer gemeinsamen Kultur sind und für die Skandinavier in diesem Sinne im Verlauf des Untersuchungszeitraums ein Akkulturationsprozess begann, können diese als distinktive Kulturmerkmale aufgefasst werden.

Nachdem nun der in dieser Arbeit zugrunde gelegte Kulturbegriff definiert ist, bedarf im Folgenden noch der Kommunikationsbegriff einer näheren Bestimmung. Kommunikation ist nach Paul Watzlawick „das Medium [der] Manifestationen [menschlicher Beziehungen]“<sup>45</sup> und eine „Conditio sine qua non menschlichen Lebens und gesellschaftlicher Ordnung“<sup>46</sup>. Im einfachsten Modell lässt sie sich als Informationstransfer von einem Sender an einen Empfänger verstehen. Dies geschieht durch die Enkodierung der Information durch den Sender und die anschließende Dekodierung der Information durch den Empfänger.<sup>47</sup> Dabei kann die Information auf ganz unterschiedlichen Kanälen und mit Hilfe verschiedener Medien übermittelt werden: man kann daher zwischen verbaler, nonverbaler (körpersprachlicher), paraverbaler (über Lautstärke, Pausen, Akzent, Stimmlage etc. vermittelter) und extraverbaler (über Kleidung, Kontext, Gegenstände etc. vermittelter) Kommunikation unterscheiden.<sup>48</sup> Dabei ist der kommunikative Prozess immer reziprok, da der Sender einer Information vom Empfänger eine Reaktion erhält und so seinerseits zum Empfänger des Feedbacks seines vorherigen Adressaten wird, der damit die Rolle des Senders einnimmt.<sup>49</sup> Voraussetzung für funktionierende Kommunikation ist, dass die Akteure über ein zumindest teilweise identisches Repertoire von Zeichen und eine gemeinsame Semiotik verfügen. Sie basiert also auf einer „Struktur wech-

---

<sup>45</sup> WATZLAWICK/BEAVIN/JACKSON, *Menschliche Kommunikation*, S. 22.

<sup>46</sup> WATZLAWICK/BEAVIN/JACKSON, *Menschliche Kommunikation*, S. 13.

<sup>47</sup> Vgl. GUDYKUNST/KIM, *Communicating with Strangers*, S. 6f.

<sup>48</sup> Vgl. BOLTEN, *Interkulturelle Wirtschaftskommunikation*, S. 480. Vgl. auch MATOBA/SCHIEBLE, *Kommunikation*, S. 8; LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 43.

<sup>49</sup> Dies trifft auch dann zu, wenn der Adressat nicht denselben Kanal für sein Feedback verwendet wie der Sender für seine Nachricht, also beispielsweise auf eine verbal geäußerte Nachricht nicht verbal antwortet. Gemäß der zentralen These Paul Watzlawicks, nach der man „nicht nicht kommunizieren“ kann, ist auch eine absichtliche Verweigerung aktiven Feedbacks als Teil des kommunikativen Prozesses anzusehen. Vgl. WATZLAWICK/BEAVIN/JACKSON, *Menschliche Kommunikation*, S. 50–53.



selseitiger Unterstellungen der Interaktionsbeteiligten, die davon ausgehen, dass ihre Partner ebenso wie sie selbst bereit und in der Lage sind, die Verfahren der Bedeutungskonstitution und der Durchführung von Aktivitätskomplexen anzuwenden, und dass ihre Partner ihnen dasselbe unterstellen“.<sup>50</sup> Der Kommunikationsprozess selbst kann dabei dazu beitragen, dass sich Bereitschaft und Fähigkeit zur gemeinsamen Bedeutungskonstitution bei den Akteuren verstärken.<sup>51</sup>

Entsprechend birgt interkulturelle Kommunikation sowohl Chancen als auch Gefahren für einen möglichen Annäherungsprozess zwischen Vertretern unterschiedlicher kultureller Systeme. Zum einen kann überhaupt erst durch die Aufnahme von Kommunikation eine Grundlage für ein zunehmendes Verständnis zwischen den Akteuren geschaffen werden. Dies ist umso leichter, je stärker die Handelnden bereits vor der Kontaktaufnahme über ein gemeinsames Zeichen- und Bedeutungsrepertoire verfügen. Dessen ungeachtet fördert die Aufnahme eines interkulturellen Kommunikationsprozesses aber in jedem Fall ein Wachsen des gegenseitigen Verständnisses bei den Akteuren, vorausgesetzt, es kommt nicht bereits in einem frühen Stadium aufgrund von Missverständnissen oder völligem Unverständnis zu einem Abbruch der Kommunikation.<sup>52</sup> Hier liegt die mögliche Gefahr interkultureller Kommunikation: Aufgrund der hohen Anfälligkeit für Missverständnisse und konfrontative Situationen wohnt ihr ein großes Konfliktpotenzial inne.<sup>53</sup> Insbesondere dieser Dimension widmet sich auch die moderne interkulturelle Forschung, deren „besondere[s] Interesse [...] dem Dysfunktionieren, den Konflikten, Missverständnissen und *Critical Incidents* der Kommunikation zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen gilt“.<sup>54</sup> Zu interkulturellen Missverständnissen kommt es insbesondere dadurch, dass die Kommunikationsteilnehmer kulturbedingt unterschiedliche

---

<sup>50</sup> KALLMEYER, Kritische Momente, S. 63f.

<sup>51</sup> Vgl. ROGERS/KINCAID, Communication Networks, S. 55f.

<sup>52</sup> So ließe sich das in der Einleitung angeführte Beispiel für misslungene Kommunikation zwischen dänischen Seefahrern und dem Reeve von Wessex deuten; siehe oben, Kap. I.1, S. 1–3.

<sup>53</sup> Vgl. LÜSEBRINK, Interkulturelle Kommunikation, S. 31–33.

<sup>54</sup> LÜSEBRINK, Interkulturelle Kommunikation, S. 31. Vgl. dazu als paradigmatisches Beispiel HUNTINGTON, The Clash of Civilisations.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

Erwartungen an die Bedeutungskonstitution ihres jeweiligen Partners haben und so zu Fehlinterpretationen von dessen Verhalten neigen.

Für die Untersuchung der Spielregeln interkultureller Kommunikation zwischen wikingerzeitlichen Skandinaviern und Europäern über einen längeren Zeitraum hinweg, wie sie in der vorliegenden Arbeit vorgenommen wird, spielen aufgrund der möglichen sowohl positiven als auch negativen Folgen des Kulturkontaktes einerseits kulturkontrastive, andererseits interaktionistische Interpretationsmodelle eine Rolle. Auf der synchronen Betrachtungsebene des jeweils konkreten Beispielfalls werden in erster Linie die unterschiedlichen Zeichen- und Wertesysteme der Akteure und Möglichkeiten und Grenzen ihrer Kompatibilität ins Auge gefasst. Eine solche vergleichende Methode liegt dem kulturkontrastiven Ansatz zugrunde, der insbesondere „die dem Verhalten der Kommunikationspartner zugrunde liegenden unterschiedlichen Werte, Symbolsysteme, Rituale und Vorstellungsmuster“<sup>55</sup> untersucht. In der diachronen Betrachtung reicht dieser Ansatz jedoch nicht aus, da er zu wenig berücksichtigt, dass bei über längere Zeiträume andauernden Kulturkontakten eine gegenseitige Anpassungsleistung der Akteure vollzogen wird: „Vor allem dann, wenn Interaktionssituationen zwischen Vertretern der unterschiedlichen Kulturen über die Phase der Erstbegegnung hinausgehen, ergeben sich nicht nur die [...] wechselseitigen Anpassungen, sondern auch die Reaktionen auf Anpassungsleistungen der *co-participants*, d[as] h[eißt] ein System der *Reaktion auf die Reaktion* mit lokalen Konventionalisierungstendenzen“.<sup>56</sup> Daher müssen, um der diachronen Dynamik des Kulturkontakts zwischen Skandinaviern und Europäern gerecht zu werden, auch interaktionistische Ansätze berücksichtigt werden, die berücksichtigen, dass Akteure unterschiedlicher Kulturen bereits Vorannahmen und mögliches Vorwissen über ihren jeweiligen Kommunikationspartner mitbringen und sich ihm gegenüber entsprechend anders verhalten, als sie dies in einer „eigenkulturellen Kommunikationssituation“<sup>57</sup> tun würden. Dieser Ansatz berücksichtigt die Anpassungsstrategien und möglichen Akkul-

---

<sup>55</sup> LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 44.

<sup>56</sup> MÜLLER-JACQUIER, „Cross-cultural“, S. 106f.; vgl. auch LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 44.

<sup>57</sup> Vgl. LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 45.

turationsprozesse, die im Verlauf eines länger andauernden Kulturkontaktes auftreten können, in stärkerem Maße als das kulturkontrastive Modell.

### 3. Der Spielregel-Begriff

Der letzte Begriff, der für diese Arbeit zentral ist und der Klärung bedarf, ist der Terminus der „Spielregeln“. Dieser wurde im Kontext der Beschreibung öffentlicher Kommunikation im Mittelalter zuerst 1993 von Gerd Althoff verwendet, um die den in den Quellen überlieferten politisch konstitutiven Kommunikationssituationen zugrundeliegenden nicht-kodifizierten Verhaltensregeln zu beschreiben.<sup>58</sup> Der Aufsatz, in dessen Untertitel Althoff sich auf die „Spielregeln der Kommunikation“ bezog, war seinerseits hervorgegangen aus einem Beitrag zu einer Sektion des Historikertages 1992 in Hannover unter dem Titel „Spielregeln in mittelalterlicher Öffentlichkeit (Gesten, Gebärden, Ritual, Zeremoniell)“ – auch hier fand also der Spielregelbegriff in der Diskussion bereits Verwendung.<sup>59</sup> Als zusammenfassendes Leitmotiv begegnet der Spielregel-Begriff 1997 wiederum bei Althoff im Titel seiner Aufsatzsammlung „Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde“, in der unter anderem auch der vorgenannte Aufsatz von 1993 enthalten ist und deren Beiträge sich insgesamt mit der Funktionsweise mittelalterlicher Staatlichkeit auseinandersetzen.<sup>60</sup> Hier formuliert Althoff auch eine mögliche Definition dessen, was unter Spielregeln im Kontext der mittelalterlichen Politik zu verstehen ist: „Auch wenn es eine für uns durchaus fremde Art und Weise ist, wie auf [...] Hoftagen Politik gemacht, Entscheidungen gefällt und Einfluß ausgeübt wurde; sie war keineswegs regellos. Vielmehr wurden Regeln beachtet, die auf Rang und Ehre basierten, die Kommunikation auf Grund von Verwandtschaft und Freundschaft erlaubten, die das Prinzip der gegenseitigen Unterstützung (*do-ut-des*) beachteten und vieles andere mehr. Es waren Regeln einer Gesellschaft, in der staatliche Strukturen und Institutionen das Zusammenleben noch nicht dominierten. Zum Verständnis der mittelalterlichen Verhältnisse scheint

---

<sup>58</sup> ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung.

<sup>59</sup> Vgl. ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung, S. 229, Anm. 1.

<sup>60</sup> Vgl. ALTHOFF, Spielregeln der Politik, Vorwort.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

es daher dringend nötig, sich mit all den Regeln und Normen auseinanderzusetzen, die das Verhalten mittelalterlicher Menschen gerade in der politischen Öffentlichkeit bestimmten. Sie beanspruchten, obgleich sie nicht oder erst spät schriftlich fixiert wurden, durchaus eine Gesetzen vergleichbare Verbindlichkeit. Es waren „ungeschriebene Gesetze“.<sup>61</sup>

Dabei lassen sich zwei Bereiche differenzieren, in denen die Untersuchung der dem Verhalten zugrunde liegenden Spielregeln besonders großen Aufschluss über ansonsten im Verborgenen liegende, da nicht schriftlich fixierte, Grundlagen politischen Handelns im (früheren) Mittelalter bietet: Die Regeln der Konfliktführung und -beendigung einerseits und die „allgemeinen Umgangsformen in den politischen Führungsschichten“, die „Formen von Kommunikation und Interaktion“<sup>62</sup> andererseits. Beide Bereiche sind für die vorliegende Arbeit zentral, da die Kontakte zwischen Europäern und Skandinaviern sowohl von – mitunter scharfen und langwierigen – Konflikten als auch von Verständigung und Einigung geprägt waren: Für beide Bereiche kann eine Untersuchung der dem Verhalten und Handeln zugrunde liegenden Spielregeln und deren Verbindlichkeit, Konkurrenz und Durchsetzbarkeit einen neuen Blickwinkel auf den Prozess der Integration Skandinaviens in das mittelalterliche Europa öffnen.

Es bedarf jedoch noch einer Klärung, warum im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Politik – auch in der vorliegenden Arbeit – speziell von *Spielregeln*, nicht von Regeln oder Normen im Allgemeinen die Rede ist.<sup>63</sup> Hierfür lohnt sich ein näherer Blick auf die beiden Horizonte, vor denen man gewöhn-

---

<sup>61</sup> ALTHOFF, Einleitung, S. 2f. Vgl. auch PILCH, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 262.

<sup>62</sup> KAMP, Macht der Spielregeln, S. 2.

<sup>63</sup> Eine ersatzweise Verwendung des Begriffs „Normen“ anstelle von „Spielregeln“ schlug beispielsweise Philippe Buc in seiner Rezension des Spielregel-Bandes Althoffs vor; vgl. BUC, Rezension, S. 253. Der Normenbegriff ist jedoch umfassender und damit weniger scharf definiert als der hier verwendete Spielregelbegriff. Vgl. auch PILCH, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 527, der sich gegen die Verwendung des Normenbegriffs ausspricht und stattdessen für den Begriff der „Ordnungskonfiguration“ als „umfassende[n] Distanzbegriff“ plädiert, „mit dem versucht würde, mittelalterliche Ordnungen und deren Logik möglichst zeitnahe und zugleich mit deutlichen Hinweisen auf die Differenz zu modernen Denkweisen zu erfassen.“

lich vom Spiel (und seinen Regeln) spricht: Erstens das Schau- oder Rollenspiel (*play*) und zweitens das Regelspiel (*game*).<sup>64</sup> Beiden Bereichen hat die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit dem Feld der Spielregeln Vorstellungen und Begrifflichkeiten entliehen und diese in ihrer Beschreibung des Funktionierens vormoderner Politik verarbeitet. Einen großen Beitrag zur Übertragung der Spiel-Idee auf den Bereich des Politischen (wie generell aller Bereiche menschlicher Kultur) hat bereits 1939 Johan Huizinga in seinem Werk „Homo Ludens“ geleistet.<sup>65</sup> Als Spiel definiert er hier alles, was in den Bereich von „Wettkampf und Wettlauf, von Schaustellungen und Aufführungen, von Tänzen und Musik, von Maskerade und Turnier“<sup>66</sup> fällt, differiert das Spiel also auch in die beiden oben definierten Bereiche von *play* (Schaustellungen, Aufführungen, Tänze, Musik, Maskerade) und *game* (Wettkampf, Wettlauf, Turnier). Als die wichtigsten Merkmale des Spiels benennt Huizinga die ihm inhärente Handlungsfreiheit („Es wird nicht durch physische Notwendigkeit auferlegt“<sup>67</sup>), das Heraustreten aus dem gewöhnlichen Leben, die Zweckungebundenheit an die unmittelbare Befriedigung von Notwendigkeiten, seine Abgeschlossenheit und Begrenztheit sowie seine prinzipielle Wiederholbarkeit: „Spiel ist eine freiwillige Handlung oder Beschäftigung, die innerhalb festgesetzter Grenzen von Zeit und Raum nach freiwillig angenommenen, aber unbedingt bindenden Regeln verrichtet wird, ihr Ziel in sich selber hat und begleitet wird von einem Gefühl der Spannung und der Freude und einem Bewußtsein des ‚Andersseins‘ als das ‚gewöhnliche Leben‘“.<sup>68</sup>

Trotz der angestrebten Allgemeinheit dieser Definition begegnen jedoch schon in Huizingas Werk selbst Beispiele für von ihm als Spiel bezeichnete Handlungen, auf die die aufgeführten Merkmale nur teilweise zutreffen: So

---

<sup>64</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. auch SUITS, Was ist eine Regelspiel?, bes. S. 29, Anm. 1. Suits fasst unter „*play*“ alle Spiele zusammen, die nicht dem Regelspiel (*game*) zuzurechnen sind, was eventuell über den Bereich des Schau- oder Rollenspiels hinausgeht, von Suits aber nicht näher definiert wird.

<sup>65</sup> HUIZINGA, Homo Ludens. Zu weiteren Anregungen, den Spielbegriff auf wirtschaftliche und politische Kontexte auszuweiten, vgl. KAMP, Macht der Spielregeln, S. 2f. mit Anm. 4 und 5.

<sup>66</sup> HUIZINGA, Homo Ludens, S. 16.

<sup>67</sup> HUIZINGA, Homo Ludens, S. 16.

<sup>68</sup> HUIZINGA, Homo Ludens, S. 37.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

kann man beispielsweise füglich bezweifeln, dass die „Mitspieler“ bei Kriegshandlungen, gerichtlichen Zweikämpfen oder Gottesurteilen zwangsläufig ein „Gefühl der Spannung und der Freude“ empfanden.<sup>69</sup> Will man also den Spielbegriff möglichst weit fassen und auch auf den Bereich politischen Handelns übertragen, wie es die Verwendung des Spielregelbegriffes auch in der Geschichtswissenschaft ja nahelegt,<sup>70</sup> muss auch die Spieldefinition so weit gefasst werden, dass sie die als Spiel betrachteten Handlungen hinreichend beschreibt: das Spiel muss also nicht in jedem Fall emotional positiv konnotiert sein, und auch die strikte Trennung vom „gewöhnlichen Leben“ muss zumindest kritisch hinterfragt werden, wenn man das Spiel (wie Huizinga selbst) als einen in alle Bereiche einer Kultur hineinreichenden Faktor betrachtet.<sup>71</sup>

Zum einen bedarf der Spielbegriff also einer möglichst weiten Definition, wenn auch politische, militärische und religiöse Aktivitäten mit ihm beschrieben werden sollen. Zum anderen kann aber die Untergliederung des Spiels in die Bereiche *play* und *game* dabei helfen, verschiedene Facetten des universalen Spielbegriffs zu beleuchten und dadurch klarer herauszustellen, was genau das Spielerische beispielsweise an politischer Kommunikation ist und warum in ihrem Zusammenhang die Rede von „Spielregeln“ berechtigt ist.

Dass – zumal öffentliches – politisches Verhalten im Mittelalter häufig spielhaften Charakter im Sinne eines *play* hatte, zeigen viele der Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Ritualen und symbolischer Kommunikation in politischen Kontexten auseinandersetzen.<sup>72</sup> Allein schon die Begriffswahl bei der Beschreibung konkreter Vorgänge rückt die Abläufe in die Nähe von Schauspiel und Theatralik: Fast immer ist von „Inszenierung“<sup>73</sup> die Rede, häufig auch

---

<sup>69</sup> Vgl. HUIZINGA, *Homo Ludens*, S. 92–107. Huizinga selbst merkt im weiteren Verlauf seiner Darstellung an, dass „das Spiel grausam und blutig sein kann und daß es oftmals auch falsch gespielt wird“ (S. 226).

<sup>70</sup> Auch Huizinga verwendet für die Bereiche der nationalen und internationalen Politik den Begriff „Spielgemeinschaft“ und widmet diesen Bereichen eigene Kapitel; vgl. HUIZINGA, *Homo Ludens*, S. 224–226.

<sup>71</sup> Vgl. HUIZINGA, *Homo Ludens*, S. 12f.

<sup>72</sup> Vgl. oben, Kap. I.3, S. 13.

<sup>73</sup> Beispielsweise in den Titeln folgender Arbeiten von Gerd Althoff: ALTHOFF, *Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation*; DERS., *Demonstration und Inszenierung*; DERS., *Inszenierung verpflichtet*; DERS., *Inszenierte Herrschaft*. Vgl. auch



von „Regisseuren“<sup>74</sup>, „Publikum“<sup>75</sup>, „Schauspielern“<sup>76</sup> oder „Requisiten“<sup>77</sup>. So schreibt Gerd Althoff mit Blick auf die mediale Vermittlung politischer Entscheidungsfindung und Repräsentation in der Gegenwart, der Ritualbegriff finde auch dort Verwendung, „wo man moderne Politik als multimediale Aufführung, als Theater, als Inszenierung versteht [...]. Mit diesen Begriffen ist mehr als angedeutet, dass man die so genannten Rituale der Politik als Akte der Performance versteht, die [...] von Regisseuren in Szene gesetzt sind [...]. Man rechnet damit, dass das, was so eindrucksvoll spontan wirkt, Ergebnis einer sorgfältigen Vorplanung ist, der Politiker somit zum Schauspieler wird, der seine Rolle nicht nur verbal, sondern auch gestisch gut gelernt hat.“<sup>78</sup>

Während die politische Inszenierung in der Moderne von der Öffentlichkeit jedoch nicht mehr als konstitutives Merkmal politischen Handelns bewertet wird und Inhalte und Sachentscheidungen auch unabhängig von ihrer öffentlichen Darstellung Geltung beanspruchen, machte im Mittelalter gerade die Zurschaustellung von Entschlüssen, Rangordnungen und -veränderungen und personalen Verhältnissen von Akteuren zueinander einen wesentlichen Teil ihrer Gültigkeit aus. Der inszenatorische Charakter mittelalterlicher Politik und Kommunikation in der Öffentlichkeit rechtfertigt daher die Bezeichnung als Spiel im Sinne eines *play*. Diese Assoziation sagt aber noch nichts über die Regelmäßigkeit von Kommunikation oder Interaktion aus – wenn man in diesem Kontext von „Spielregeln“ spricht, rekuriert man in erster Linie auf das Spiel als *game*, auf das Regelspiel also.

Um feststellen zu können, inwiefern kommunikative Akte im Sinne eines Regelspiels verstanden werden können, ist eine klare Definition dessen notwendig, was genau ein Regelspiel ausmacht. Der Philosoph und Spieltheoretiker Bernard Suits formuliert folgende Definition: „Ein Regelspiel spielen heißt,

---

MARTSCHUKAT/PATZOLD (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und „Performative Turn“*; HÜLSEN-ESCH (Hrsg.), *Inszenierung und Ritual*, stellvertretend für viele weitere Arbeiten.

<sup>74</sup> Vgl. HÜLSEN-ESCH, *Einleitung*, S. 7.

<sup>75</sup> Vgl. HÜLSEN-ESCH, *Einleitung*, S. 8.

<sup>76</sup> Vgl. ALTHOFF, *Friedrich Barbarossa als Schauspieler*.

<sup>77</sup> Vgl. MICHALSKY, *seggi* und *sediali*, S. 175.

<sup>78</sup> ALTHOFF, *Macht der Rituale*, S. 13.



## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

eine Tätigkeit aufzunehmen, um einen bestimmten Sachverhalt zu bewirken, und dabei nur durch bestimmte Regeln erlaubte Mittel einzusetzen, wobei der Verfügungsbereich der Mittel, die nach den Regeln erlaubt sind, mehr eingeschränkt ist, als er es in Abwesenheit der Regeln wäre, und der einzige Grund für die Hinnahme einer solchen Einschränkung darin liegt, daß sie die Tätigkeit allererst möglich macht.<sup>79</sup> In diesem Sinne lassen sich auch Sprechakte und andere Formen von Kommunikation als Handlungen innerhalb eines Regelspiels verstehen, da auch hier die Einhaltung impliziter oder expliziter Regeln für ein Zustandekommen der Kommunikation notwendig ist – die Bedeutung des Inhaltes, der kommuniziert werden soll, besteht nur abhängig von den diesbezüglich zuvor (implizit oder explizit) festgelegten, konstruktiven Regeln.<sup>80</sup>

Hier setzt nun die mögliche Kritik an der Verwendung des Spielregelbegriffs für die der Interaktion und Kommunikation im Mittelalter zugrunde liegenden Regeln an: Denn setzt man diese Regeln mit denen eines Regelspiels gleich, impliziert dies, dass die Einhaltung der Regeln ein immanenter Bestandteil der Teilnahme an dem Spiel – beziehungsweise an dem Interaktions- oder Kommunikationsprozess – ist. In dem Moment, in dem man die Regeln eines Regelspiels bricht, hört man nach gängiger Deutung auf, überhaupt Teilnehmer des Spiels zu sein: „Ein Regelverstoß macht das ursprüngliche Ziel unerreichbar, weil man ein Spiel nicht (richtig) gewinnen kann, wenn man es nicht spielt, und weil man ein Spiel nicht (richtig) spielen kann, wenn man seine Regeln nicht befolgt.“<sup>81</sup> Überträgt man diese Vorstellung auf das „Regelwerk“, das gesellschaftlicher Interaktion zugrunde liegt, steht man vor verschiedenen Problemen: Zunächst einmal entsteht der Eindruck, auch die Spielregeln der Kommunikation seien prinzipiell unbrechbar gewesen, was sich bei Betrachtung überlieferter Fallbeispiele jedoch schnell als verfehlt erweist: „Solche Regeln konnte man im Einzelfall durchaus außer Acht lassen oder sie auch bewusst brechen, und zwar umso mehr, als sie nicht Ausfluss einer vorab gesetz-

---

<sup>79</sup> SUITS, Regelspiel, S. 29.

<sup>80</sup> Vgl. SEARLE, *Speech Acts*, bes. S. 33-53. Vgl. auch WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 24, S. 77. Hier bezeichnet Wittgenstein situativ mit Bedeutung aufgeladene Sprechakte als „Sprachspiele“, wozu er unter anderem „Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen [und] Beten“ zählt.

<sup>81</sup> SUITS, Regelspiel, S. 32.

ten umfassenden Spielanordnung waren, die es so gar nicht gab, sondern je nach Vorrat an Präzedenzfällen, an Traditionsbildung, aber auch in Ansehung der Machtverhältnisse und Interessen entstanden.“<sup>82</sup> Steffen Patzold verweist in diesem Kontext darauf, dass die Rede von „Spielregeln“ daher irreleitend sei, räume sie doch den Handlungsspielräumen der Akteure keinen Platz ein.<sup>83</sup>

Zweitens lässt der Spielregelbegriff, wenn man ihn streng im Sinne des Regelspiels versteht, keine konkurrierenden oder gar widersprüchlichen Anweisungen zu. Auch dieses Bild entspricht aber nicht der Wirklichkeit der Regeln, die Interaktion und Kommunikation zugrunde liegen, denn diese können durchaus miteinander in Konkurrenz treten, wenn verschiedene Normen oder Verpflichtungen in einer Situation Geltung beanspruchen und nach einem Kompromiss oder einer eindeutigen Gewichtung seitens des Akteurs verlangen.<sup>84</sup> Da sie zudem nur als mentales Konzept in den Köpfen der Akteure existieren, können sie nicht dieselbe Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit aufweisen wie die Regeln eines Regelspiels. In diesem Sinne stellt auch Roger Keesing mit Blick auf den Kulturbegriff fest: „[Culture] is [an individual’s] theory of what his fellows know, believe, and mean, his theory of the code being followed, the game being played, in the society into which he was born. [...] We can recognize that not every individual shares precisely the same theory of the cultural code [...].“<sup>85</sup>

Ein drittes, eher methodisches, Problem ergibt sich dadurch, dass der Historiker bei der Rekonstruktion möglicher Spielregeln – auch mit den bereits genannten Einschränkungen – lediglich auf die Quellenbeschreibungen politi-

---

<sup>82</sup> KAMP, Macht der Spielregeln, S. 5. Vgl. auch KEESING, Theories of Culture, S. 89: „We can account for the individual actor’s perception of his culture as external [...]; and we can account for the way individuals then can consciously use, manipulate, violate, and try to change what they conceive to be the rules of the game.“

<sup>83</sup> Vgl. PATZOLD, ... inter pagensium, bes. S. 97. Ähnliche Kritik äußert auch Michael Borgolte an der Verwendung des Spielregel-Begriffes; vgl. BORGOLTE, Biographie ohne Subjekt.

<sup>84</sup> Aus diesem Grund schlägt Philippe Buc den alternativen Begriff „Normen“ vor; vgl. BUC, Rezension, S. 253. Dagegen lässt sich aber wiederum einwenden, dass der Begriff „Norm“ seinerseits nicht eindeutig definiert ist und in seiner gängigen Verwendung wesentlich mehr abdeckt als den Bereich dessen, was von Althoff konkret als „Spielregel“ bezeichnet wird.

<sup>85</sup> KEESING, Theories of Culture, S. 89.

## II. Begriffliche und theoretische Vorüberlegungen

---

scher und sozialer Interaktion zurückgreifen kann, nicht jedoch auf eine Kodifizierung der Regeln selbst. Er kann also zwar *regelmäßiges* Verhalten beobachten, deshalb aber nicht zwangsläufig Rückschlüsse darauf ziehen, inwiefern dieses Verhalten auch *regelgemäß* war.<sup>86</sup> Insofern ist die Deutung wiederkehrender Verhaltensmuster als Ausdruck diesem Verhalten zugrundeliegender Regeln zunächst eine Hypothese, die weiterer argumentativer Unterstützung bedarf. Sowohl das beschriebene Verhalten der Akteure als auch der Umgang der Autoren mit entsprechenden Akten deuten aber bei einem breiten Quellenvergleich darauf hin, dass das Handeln der Akteure tatsächlich von ihnen und auch von den Autoren als ihren „Beobachtern“ als regelgeleitet und nicht lediglich als regelmäßig wahrgenommen wurde und intendiert war.<sup>87</sup>

Es gibt, so lässt sich festhalten, Analogien auf verschiedenen Ebenen, die eine Bezeichnung sozialer Interaktion und Kommunikation als Spiel rechtfertigen: Zum einen haben die Formen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter deutlich theatralen Charakter, weisen also Ähnlichkeiten zum *play* auf, zum anderen lassen sich kommunikative Akte generell auch als Form eines *game* verstehen, wie beispielsweise die Sprechakttheorie nahelegt. Die der Interaktion und Kommunikation zugrunde liegenden Regeln, Normen, Werte und Übereinkünfte können dementsprechend als „Spielregeln“ konkretisiert werden, wie es ja im Übrigen auch dem umgangssprachlichen Gebrauch des Spielregel-Begriffes nahelegt. Dabei zu beachten ist jedoch, dass diese sozialen und politischen Spielregeln aufgrund ihrer mangelnden Eindeutigkeit und Ausnahmslosigkeit nicht gleichzusetzen sind mit Spielregeln im klassischen Sinne, also den einem Regelspiel zugrunde liegenden Anordnungen. Da aber weder der von Philippe Buc vorgeschlagene Normen-Begriff<sup>88</sup> – dieser ist unnötig weit und umfasst in seiner Bedeutung wesentlich mehr als das hier Gemeinte – noch andere mögliche begriffliche Alternativen das Gemeinte ohne eine ähnliche definitorische Konkretisierung prägnanter beschreiben können, soll im Folgenden der inzwischen für das Phänomen etablierte Spielregel-Begriff verwendet werden.

---

<sup>86</sup> Vgl. PATZOLD, ... inter pagensium, S. 97.

<sup>87</sup> Vgl. stellvertretend ALTHOFF, Die Macht der Rituale.

<sup>88</sup> Siehe S. 45, Anm. 84.

## **III. Politische und diplomatische Kontakte**

### **1. Kommunikation im Konflikt – Akte der Eskalation**

#### **1.1. Spott und Hohn als Mittel der konfliktverschärfenden Kommunikation**

Im Folgenden werden zunächst die politischen, militärischen und diplomatischen Kontakte zwischen europäischen Herrschern und Vertretern der skandinavischen Kultur einer Analyse hinsichtlich der eingangs formulierten Leitfragen unterzogen. Dabei soll in einem ersten Schritt ein Blick auf jene Begegnungen zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern geworfen werden, die landläufig zuerst in den Sinn kommen, wenn von der Wikingerzeit die Rede ist: von Gewalt begleitete oder zumindest feindselige Konfrontationen, zu denen es größtenteils im Zuge der Wikingereinfälle in das Fränkische Reich und seine Nachfolgereiche und in England kam. Obwohl die christlichen Autoren der Zeit Stärke und geographischen Verlauf der Einfälle minutiös aufzeichneten und auch von militärischen Abwehrmaßnahmen der eigenen Seite teilweise detailliert berichten, finden sich verhältnismäßig wenige Darstellungen von konfrontativer Face-to-Face-Kommunikation. Die plündernden Skandinavier werden in den meisten Beschreibungen als anonyme und nicht anders als durch körperliche Gewalt in Erscheinung tretende feindliche Macht geschildert, über deren Kommunikationsverhalten die Autoren darüber hinaus nur in Einzelfällen etwas berichten. Diese deuten jedoch darauf hin, dass im direkten Kontakt zwischen Wikingern und christlichen Europäern häufig Beleidigungen und Spott gegenüber dem Gegner als konfliktverschärfende kommunikative Mittel eingesetzt wurden. Einen besonders ausführlichen, aber auch deutlich anekdotisch überformten Bericht über Beleidigung und Spott als Mittel der Konflikteskalation, in dem die Akteure bewusst das mangelnde Wissen ihres jeweiligen Kommunikationspartners über die eigenen Konventionen und Rituale ausnutzen, um diesen öffentlich bloßzustellen, bietet zudem Snorri Sturluson in seiner Darstellung des Beginns der Kontakte zwischen Harald Schönhaar und dem englischen König Æthelstan.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Beispiele indirekter konfliktverschärfender Kommunikation finden sich dagegen deutlich häufiger in den Quellen, wobei diese von den Autoren häufig den Skandinaviern zugeschrieben werden. Dabei handelt es sich einerseits um demonstrative Sakrilege, die teilweise ebenfalls auf Beleidigung und Verhöhnung des Gegners abzielten oder von diesem zumindest so wahrgenommen wurden, andererseits um Misshandlung oder Tötung von Gesandten, Gefangenen oder Geiseln, durch die eine Verschärfung des bestehenden Konflikts angezeigt oder herbeigeführt wurde.

Bis heute sind Spott und Hohn probate Mittel, um Gegner in Konfliktsituationen zu provozieren oder zu beschämen und fallen damit in den Bereich der „psychologischen Kriegsführung“.<sup>1</sup> Auch einige der mittelalterlichen Autoren, die die Überfälle der Wikinger aus der Perspektive der Opfer beschreiben, schildern Situationen, in denen sowohl die Wikinger als auch ihre christlichen Gegner sich des Spottes als kommunikatives Mittel bedienen, um ihre Gegner der Lächerlichkeit preiszugeben. Viele Belege für ein solches Verhalten beider Konfliktparteien bietet Abbo von Saint-Germain-des-Prés, der die von ihm miterlebte Belagerung von Paris durch die Wikinger in den Jahren 885 und 886 wenige Jahre später in dem Versepos *Bella Parisiaca urbis* beschrieb. Abbo schreibt Spott als Mittel der Kommunikation mit dem Feind zu Beginn den Parisern zu, die ihre zunächst erfolgreichen Abwehrmaßnahmen gegen die die Stadt belagernden Wikinger mit direkter oder indirekter Verhöhnung des Gegners unterstützten. So ließ der spätere westfränkische König Odo, dem als Grafen von Paris die Verteidigung der Stadt oblag, heißes Öl, Pech und Wachs von den Stadtmauern auf die Belagerer herabschütten. „[D]as Gemisch, auf dem Feuer geschmolzen und zum Glühen erhitzt“, so Abbo, „brennt und reißt den Dänen die Haare vom Kopfe; einige tötet es gar, anderen aber rät es, sich ins Wasser des Flusses zu stürzen“. Den Fliehenden riefen die Mauerwachen daraufhin zu: „Gebrannte, lauft zu den Fluten der Seine, damit sie eure Haarpracht erneuern und euch andere, besser gekämmte Mähnen bescheren“.<sup>2</sup> Kurz

---

<sup>1</sup> Vgl. PRIETZEL, *Kriegsführung*, S. 42–51; STRICKLAND, *War and Chivalry*, S. 160–162.

<sup>2</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca urbis*, I, vv. 99–106, S. 82: *Qui vero cupiunt murum succidere musclis, / Addit eis oleum ceramque picemque ministrans, / Mixta simul liquefacta foco ferventia valde, / Quæ Danis cervice comas urunt*.

darauf gelang es Ebalus, dem Abt von Saint-Germain-des-Prés, gleich sieben Normannen mit nur einem Pfeil zu treffen – so zumindest stellt Abbo es dar. Ebalus kommentierte seinen kapitalen Treffer mit den höhnischen Worten, man möge die von ihm so getöteten Normannen der Küche übergeben, womit er auf sein Geschick als Jäger anspielte.<sup>3</sup>

Doch auch die Wikinger bedienen sich in der Darstellung Abbos des Spotts als Mittel, um die Moral ihrer Gegner zu schwächen; als Pariser Frauen nach mehreren militärischen Erfolgen der Belagerer zum Grab des heiligen Germanus eilten, um dort zu beten, wurden sie von den Wikingern dafür verspottet und durch großen Lärm in der Andacht gestört: „Mütter und junge Mädchen strömen zum Grabe des Heiligen, um gnädige Hilfe zu erflehen. Darob verbreitet sich größte Heiterkeit unter dem unseligen Volke, und es verhöhnt die Bürger, die Schar des Herrn. Unter bösem Gelächter trommeln sie mit der vollen Kraft ihrer Hände gegen die Schilde, und vom schallenden Johlen blähen zum Bersten sich ihre Kehlen“.<sup>4</sup>

Ein ähnliches Verhalten der Wikinger, jedoch direkt gegenüber ihren militärischen Gegnern, schildern die Annalen von St. Vaast. Zum Jahr 885 berichten diese im Vorfeld der Belagerung von Paris durch die Normannen von einem Gefecht zwischen den Westfranken und den Wikingern, von dem die Franken „in großer Schande“ unter dem Hohn ihrer Feinde heimkehrten. Die Dänen, so der Annalist, haben den Franken hinterher gerufen: „Wozu seid ihr zu uns gekommen? das war nicht nötig; wir wissen, wer ihr seid; ihr wünscht, dass wir zu euch kommen; das wollen wir tun.“<sup>5</sup> Auch Regino von Prüm über-

---

*que trahuntque, / Occidunt autem quosdam quosdamque suadent / Amnis adire vada. Hoc una nostri resonabant: / „Ambusti Sequanę ad pelagos concurrite, vobis / Quo reparent alias reddendo iubas mage comptas!“*

<sup>3</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiacaе urbis*, I, vv. 108–110, S. 83: *Alter Ebolus huic [scil. Odo] socius fuit equiperansque, / Septenos una potuit terebrare sagitta, / Quos ludens alios iussit prebere quoquinae.*

<sup>4</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiacaе urbis*, I, vv. 404–411, S. 91: *Concurrunt matres pariter iuvenesque puellae / Ad sancti tumulum suffragia poscere grata. / Infelix et ob hoc populus subiit nimis alta / Gaudia subsannans cives Dominique cattervam. / Scuta dabant alapis reprobo risu saturatis / Argutoque tument horum distenta boatu / Guttura [...].*

<sup>5</sup> *Annales Vedastini*, a. 885, S. 56f.: *Condicto itaque uterque exercitus placiti die advenrunt ad dictum locum [...], sed nil ibi prospere egerunt, verum cum magno dedecore re-*



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

liefert eine Situation, in der die Wikinger Hohn als Mittel der Kommunikation und sogar als Kriegstaktik nutzen. Auffällig ist, dass auch dieser Fall des Einsatzes von Spott als Mittel der Eskalation im Zusammenhang mit der Belagerung von Paris durch die Normannen steht: Kaiser Karl III., so der Annalist, habe seinen Heerführer Heinrich mit einer Armee nach Paris geschickt, um die Belagerung aufzubrechen. Dabei sei Heinrich von den Normannen durch Geschosse und höhnische Zurufe provoziert und so in einen Hinterhalt gelockt worden, der ihm zum tödlichen Verhängnis geworden sei.<sup>6</sup> An anderer Stelle berichtet Regino über die Schlacht an der Dyle 891, König Arnulf sei durch Beleidigungen der Wikinger so sehr gereizt worden, dass er den sofortigen Angriff befohlen habe. Die Wikinger, so Regino, hätten Arnulfs Männer dadurch verspottet, dass sie ihnen eine kurz zuvor anderen ostfänkischen Truppen beigebrachte Niederlage in den schmachlichen Details vor Augen geführt hätten.<sup>7</sup> Als wie provokant Hohn und Spott der Gegner wahrgenommen wurden und wie effektiv sie daher auch kulturübergreifend als Mittel zur Konflikteskalation eingesetzt werden konnten, zeigt auch die Schilderung einer Auseinandersetzung zwischen Normannen auf der einen und Sachsen und Lothringern auf der

---

*diere ad sua. Francosque qui venerant ex regno Karlomanni irrisere Dani: „Ut quid ad nos venistis? Non fuit necesse. Nos scimus, qui estis, et vultis, ut ad vos redeamus; quod faciemus.“* Vgl. LEYSER, *Early Medieval Warfare*, S. 42.

<sup>6</sup> Vgl. Regino von Prüm, *Chronik*, a. 887, S. 126: *Porro Nortmanni audientes adpropinquare exercitum foderant foveas latitudinis unius pedis et profunditatis trium in circuitu castrorum easque quisquiliis et stipula operuerant, semitas tantum discursui necessarias intactas reservantes; pauci igitur latrunculi, qui latitabant in concavis viarum itineribus, videntes Heinricum adpropinquare cito surgunt a locis, in quibus delituerant, provocantque virum telis et voce lacessunt. Ille animi magnitudine indignitatem rei non ferens super eos irruit, et mox in caecis foveis equus, cui insidebat, inpegit et cum ipso in terram corruit; hostes summa cum festinatione advolantes, antequam a loco elevaretur, eum terrae confodiunt et aspiciente universo exercitu absque mora trucidant, arma auferunt et spolia ex parte diripiunt.* Vgl. zum Einsatz von Spott in dieser konkreten Situation auch PRIETZEL, *Kriegführung*, S. 42f.

<sup>7</sup> Vgl. Regino von Prüm, *Chronik*, a. 891, S. 137f.: *Illi [scil. die Normannen] cernentes acies appropinquare super fluvium, qui Thilia dicitur, ligno et terrae congerie more solito se communiunt et cachinnis et exprobrationibus agmina lacessunt, ingeminantes cum insultatione et derisu, ut memorarentur Guliae turpisque fugae caedisque patratae, post modicum similia passuri. Rex felle commotus exercitum iubet descendere et pedestri congressione cum adversariis decertari.* Vgl. PRIETZEL, *Kriegführung*, S. 45; LEYSER, *Early Medieval Warfare*, S. 42.



anderen Seite in der *Normannengeschichte* Dudos von Saint-Quentin: Nachdem Sachsen und Lothringer die Normannen mit spöttischen Bemerkungen gereizt hätten, so Dudo, hätten die Normannen deren Lager aus Wut vollständig zerstört.<sup>8</sup>

Es ist auffällig, dass viele der bisher geschilderten Fälle aus dem unmittelbaren Umfeld der Belagerung von Paris durch die Wikinger in den Jahren 885 und 886 stammen. Nun kann sicherlich davon ausgegangen werden, dass Spott zur Provokation des Feindes, der ein „gängiges Handlungsschema“ innerhalb der Konfliktführung darstellt,<sup>9</sup> nicht nur in den genannten Fällen eingesetzt wurde und häufig nicht in die Überlieferung einging. Dass im Kontext der Belagerung von Paris und den dort aktiven Skandinaviern gehäuft von Hohn und Spott als Mittel der Kommunikation berichtet wird, kann in diesem Kontext entweder ein Zufall sein oder aber bedeuten, dass Mitglieder dieses Wikingerheeres Spott tatsächlich stärker als ansonsten üblich einsetzten, um ihre Feinde zu reizen oder zu demoralisieren. Da die verbale Verspottung des Gegners, wie sie ja die Annalen von St. Vaast und Regino explizit erwähnen, wenigstens grundlegende Kenntnisse der Sprache des Feindes voraussetzt, wenn dieser die Beleidigung auch verstehen soll, machten sicherlich nicht alle Wikinger in allen Konflikten davon ähnlich starken Gebrauch. Dagegen waren gestische oder paraverbale Äußerungen des Spotts, wie Abbo sie den Wikingern zuschreibt, auch ohne eine sprachliche Verständigungsmöglichkeit einsetzbar. Da das

---

<sup>8</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, III, c. 53, S. 197: *Interim Lotharienses et Saxones cœperunt invective et ironice alloqui Cononem, dicentes: ‚Quam miræ sufficientiæ et potestatis est dux Northmannicæ Britonicæque regionis, qui huc advenit auro comptus et ornatus cum militibus quingentis!‘ Willelmus vero, per Daciscam linguam, quæ dicebant subsannantes intelligendo subaudit, parumperque commotus ira discedit [...]. Willelmidæ vero, præcedentes ostia domus, qua rex Heinricus [scil. Otto I.] residebat, cœperunt frangere parietes, disrumpere et divellere atque intus vi et potestate residere.* Vgl. PRIETZEL, *Kriegführung*, S. 44; KAMP, *Macht der Zeichen*, S. 132–137. Da sich dieses Ereignis gemäß Dudos Schilderung unter der Herrschaft Wilhelm Langschwerts begab und damit die zweite Generation im Westfrankenreich angesiedelter Normannen betraf und da die Akkulturation gerade in der Normandie sehr schnell vonstatten ging, kann in diesem Fall jedoch gefragt werden, inwiefern es sich hier überhaupt noch um einen Fall interkultureller Kommunikation handelt.

<sup>9</sup> PRIETZEL, *Kriegführung*, S. 49.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Dichten von Spottversen im wikingerzeitlichen Skandinavien zur ritualisierten Austragung von Konflikten eingesetzt wurde,<sup>10</sup> kann vermutet werden, dass die Normannen dieses Mittel der Kommunikation im Konflikt auch mit kulturell fremden Kontrahenten einsetzten, wenn es ihre Sprachkenntnis erlaubte.<sup>11</sup>

Ein wesentlich elaborierteres Beispiel der Verspottung des politischen Gegners, die sich nicht auf dem Schlachtfeld, sondern auf dem Feld der Diplomatie abspielte und auf die Bloßstellung des Gegenübers durch die Ausnutzung von dessen Unkenntnis der Spielregeln seines Kommunikationspartners abzielte, überliefert Snorri Sturluson in seiner *Heimskringla*.<sup>12</sup> In der *Saga von Harald Schönhaar* berichtet Snorri ausführlich über die zunächst konfliktbeladenen diplomatischen Kontakte zwischen dem norwegischen König Harald und König Æthelstan von England: „Æthelstan“, so Snorri, „[...] sandte Leute nach

---

<sup>10</sup> Vgl. SIMEK, *Die Wikinger*, S. 90, 109; zur Spottlust der Wikinger vgl. auch COUPLAND, *The Vikings on the Continent*, S. 195f. Siehe hierzu ausführlich unten, Kap. IV.1.2.2.

<sup>11</sup> Um mögliche Sprachbarrieren zu umgehen, konnten auch Gefangene der Gegenseite zu Trägern des Spottes gemacht werden. Von einem solchen Fall berichtet die *Orkneyinga saga* im Zusammenhang der Wikingerfahrten Jarl Thorfinns in England: „Als die Engländer die Fahrt der Wikinger gewahr wurden, scharten sie sich zusammen und überfielen sie und nahmen ihnen alles Vieh weg, alle tauglichen Männer aber erschlugen sie, aber einige Räuber schickten sie zurück und befahlen ihnen, Jarl Thorfinn zu sagen, wie sie den Wikingern die Lust an Raub und Plünderung verleiteten; sie gebrauchten manch höhnisches Wort dabei. Darauf fuhren jene zu Jarl Thorfinn und erzählten ihm ihr Missgeschick. Er äußerte sich ungehalten darüber, dass seine Leute umgekommen waren, sagte aber, er könne es nicht ändern; aber dazu, sagte er, sei er wohl imstande, den Engländern den Hohn und Spott zu vergelten, mit dem sie darüber hergezogen seien [...]“ (Orkneyinga saga, c. 23, S. 60: *En er Englismenn verða varir við ferð víkinga, sofnuðsk þeir saman ok fóru at þeim ok tóku af þeim fé allt, en drápu af þeim menn alla, þá er dugandi váru, en sendu aptr ræningja nokkura ok báðu þá segja Þorfinni jarli, hversu þeir leiddu vikingum rán ok hrifsan; höfðu þar um mǫrg háðulig orð; fóru síðan á fund Þorfinns jarls ok sögðu honum sínar ófarar. Hann lét illa yfir því, er menn hans höfðu týnzkt, en kvezk þar ekki mega at hafa. En til þess kvezk hann allvel fallinn at gjalda Englismönnum háð ok spott, þat er þeir drógu hér at [...].*)

<sup>12</sup> Auch die *Fagrskinna*, die vermutlich kurze Zeit vor Snorris Werk entstanden ist, überliefert die folgende Episode; vgl. *Fagrskinna*, c. 4, S. 71–73. Ob Snorri und der Autor der *Fagrskinna* sich auf dieselben, heute verlorenen Quellen stützen oder ob Snorri die *Fagrskinna* selbst als Quelle heranzog, ist nicht mit Sicherheit geklärt. Snorri bemühte sich im Vergleich mit der *Fagrskinna* darum, offensichtlich fiktionale Elemente aus der Schilderung zu streichen, was jedoch keine verlässlichen Aussagen zum Wahrheitsgehalt der Anekdote in der von Snorri überlieferten Form erlaubt. Vgl. FINLAY, *Introduction*, S. 20–22.

Norwegen zu König Harald mit folgender Botschaft. Der Abgesandte sollte vor den König treten und ihm ein Schwert aushändigen mit vergoldetem Heft und Griff, doch auch die ganze Scheide war geschmückt mit Gold und Silber und mit kostbaren Edelsteinen verziert. Der Bote reichte dem König den Griff des Schwertes und sagte: ‚Hier ist ein Schwert, das König Æthelstan dir sendet mit der Bitte, es entgegenzunehmen.‘ Der König fasste den Griff, und sofort sagte der Bote: ‚Jetzt hast du das Schwert genommen, wie unser König es wollte, und nun wirst du auch sein Gefolgsmann sein, da du von ihm das Schwert empfangst.‘<sup>13</sup> Harald, der diese Ehrverletzung und Rangminderung nicht akzeptieren konnte, beschloss, Æthelstan mit den eigenen Waffen zu schlagen und sandte bald darauf selbst einen Gesandten an den englischen Hof: ‚Im Sommer darauf sandte König Harald ein Schiff nach England und machte Hauk Hochhose zu dessen Führer. [...] In seine Hände übergab er seinen Sohn Hakon. So fuhr Hauk nach England, um König Æthelstan aufzusuchen, und er traf ihn in London, wo gerade ein prächtiges Festmahl stattfand. [...] Hauk trat vor den König und grüßte ihn. Der König hieß ihn willkommen. Da nahm Hauk den

<sup>13</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Haralds saga hins hárfagra*, c. 38, S. 143f.: *Aðalsteinn [...] sendi menn til Nóregs á fund Haralds konungs með þess konar sending, at sendimaðr gekk fyrir konung, hann selr konungi sverð gullbúit með hjóltum ok meðalkafla, ok öll umgerð var búin með gulli ok silfri ok sett dýrligum gimsteinum. Helt sendimaðrinn sverðshjóltunum til konungsins ok mælti: „Hér er sverð, er Aðalsteinn konungr mælti, at þú skyldir við taka.“ Tók konungr meðalkaflann, ok þegar mælti sendimaðrinn: „Nú tóktu svá sem várr konungr vildi ok nú skaltu vera þegn hans, er þú tókt við sverði hans.“* Das Überbringen eines Schwertes durch Gesandte wird auch anderenorts im Sinne Haralds als Ehrbekundung verstanden; vgl. Notker, *Gesta Karoli magni*, II, c. 18, S. 88f.; *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 79. Æthelstan dagegen trug Harald mit der Geste möglicherweise „verdeckt“ den Schwertträgerdienst an, was ein deutliches Ranggefälle zwischen dem englischen und dem norwegischen König implizierte. Zu diesem und anderen Ehrendiensten und ihren Implikationen vgl. ALTHOFF/WITTHÖFT, *Les services symboliques*, S. 1293–1318. Richer von Reims überliefert eine Episode, in der die Implikationen dieses Dienstes ähnlich subtil „missbraucht“ werden: Otto II., so Richer, habe nach seinen Verhandlungen mit dem westfränkischen Herzog Hugo Capet absichtlich sein Schwert zurückgelassen. Als Hugo es ergreifen wollte, um es dem Kaiser zu bringen, machte ihn jedoch ein Bischof auf die versteckte Bedeutung dieser Geste und die Verpflichtungen, die Hugo damit eingegangen wäre, aufmerksam; vgl. Richer von Saint-Remi, *Historiae*, III, c. 85, S. 216f.; vgl. auch ALTHOFF, *Die Macht der Rituale*, S. 96.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Knaben Hakon und setzte ihn König Æthelstan aufs Knie. Der König sah auf den Knaben und fragte Hauk, was das bedeuten solle. Hauk erwiderte: ‚König Harald bittet dich, diesen seinen Sohn von einer Dienstmagd aufzuziehen‘. Der König ergrimmt sehr, er griff nach dem Schwert, das neben ihm lag, und zückte es so, als wolle er den Knaben durchbohren. ‚Du hast ihn nun auf deinem Knie sitzen gehabt‘, sprach Hauk da, ‚und jetzt kannst du ihn töten, wenn du willst, doch kannst du dadurch nicht alle Söhne König Haralds vernichten.‘<sup>14</sup> Als Hauk zu Harald nach Norwegen zurückgekehrt war und ihm Bericht erstattet hatte, sei der König hoch erfreut gewesen, denn, so Snorri, ‚allgemein ist es die Ansicht des Volkes, dass, wer eines anderen Kind aufzieht, für geringer als jener gilt.‘<sup>15</sup> Die Aktion Haralds hatte den vorher durch Æthelstan erlittenen Ehrverlust ausgeglichen. So hatten beide Könige mit den Mitteln ihrer jeweils eigenen symbolischen Sprache den anderen provoziert und ihren eigenen Ranganspruch auf Kosten des anderen deutlich gemacht. Dies konnte nur funktionieren, wenn die impliziten Botschaften der Handlungen den Adressaten nicht bewusst waren und diese durch ihre Teilnahme am kommunikativen Akt nolens volens an ihrer eigenen Rangminderung beteiligt wurden – die Bloßstellung des Gegenübers verlief bei diesem diplomatischen Kräftemessen also subtiler als bei der direkten Beleidigung und Verhöhnung des Gegners im Kampf. Dass Snorri sich bei seiner Darstellung jedoch noch aus einer besonders faktentreuen Überlieferung schöpfen konnte, als er die Saga mit einem zeitlichen Abstand von 300 Jahren um 1230 aufzeichnete, darf angezweifelt

---

<sup>14</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Haralds saga hins hárfagra*, c. 39, S. 144f.: *Annat sumar eptir sendi Haraldr konungr skip vestr til Englands og fekk til stýrimann Hauk hábrók. [...] Hann fekk í hönd honum Hákon, son sinn. Haukr fór þá vestr til Englands á fund Aðalsteins konungs ok fann hann í Lundúnum. Þar var þá boð fyrir ok veizla virðilig [...]. Gekk Haukr fyrir konung og kvaddi hann. Konungr biðr hann velkominn. Þá tók Haukr sveininn Hákon ok setr á kné Aðalsteini konungi. Konungr sér á sveininn ok spyrr Hauk, hví hann ferr svá. Haukr svarar: „Haraldr konungr bað þik fóstara honum ambáttarborn.“ Konungr varð reiðr mjök ok greip til sverðs, er var hjá honum, ok brá, svá sem hann vildi drepa sveininn. „Knésett hefir þú hann nú,“ segir Haukr. „Nú máttu myrða hann, ef þú vill, en ekki mantu með því eyða öllum sonum Haralds konungs.“*

<sup>15</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Haralds saga hins hárfagra*, c. 39, S. 145: [...] *því at þat er mál manna, at sá væri ótígnari, er oðrum fóstaraði barn.*

werden; zwar ist sicher bezeugt, dass die beiden Könige tatsächlich diplomatischen Kontakt hatten und dass Hakon am Hofe Æthelstans aufwuchs und erzogen wurde.<sup>16</sup> Neben Snorri berichtet jedoch nur Wilhelm von Malmesbury – allerdings mit einem zeitlichen Abstand von ebenfalls beträchtlichen 200 Jahren – etwas ausführlicher über diese Kontakte, und dieser erwähnt die bei Snorri beschriebenen anfänglichen Konflikte mit keinem Wort.<sup>17</sup> Auch wenn es sich bei Snorris Darstellung daher sicherlich um eine zumindest stark verformte und anekdotenhafte Version der tatsächlichen Ereignisse handelt, bietet diese Episode doch einen Einblick in die Möglichkeiten der Ausnutzung des mangelnden Wissens oder der falschen Vorannahmen seines Gegenübers, die die Kommunikation zwischen Vertretern unterschiedlicher Regelsysteme ermöglichte, und gewährt einen Blick auf die Fallstricke, die eine solche transkulturelle Kommunikation – zumindest in den Augen des hochmittelalterlichen Historiographen – bereit halten konnte.

#### **1.2. Sakrilege – gezielter Bruch der christlichen Normen?**

Neben dem Einsatz von Hohn und Spott als Mittel der konfrontativen Kommunikation mit dem Gegner berichten die christlichen Autoren in vielen Situationen von explizit gegen die christliche Religion und Kirche gerichtetem Verhalten der Wikinger, was die ältere Forschung hat vermuten lassen, die Wikinger seien bei ihren Überfällen von antichristlichen Motiven geleitet worden

---

<sup>16</sup> Siehe unten, Kap. V.1.2.

<sup>17</sup> Vgl. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, 135, S. 216: *Haroldus quidam, rex Noricorum, misit ei [scil. Æthelstan] nauem rostra aurea et uelum purpureum habentem, densa testudine clipeorum inauratorum intrinsecus circumgiratam. Missorum nomina fuere Helgrim et Osfrid, qui, regaliter in urbe Eboraca suscepti, sudorem peregrinationis premiis decentibus extersere.* Zu Hakons Aufwachsen in England vgl. auch Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, c. 1,2, S. 622; Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, c. 2, S. 5. Vgl. zu möglichen Motiven Haralds, seinen Sohn zur Erziehung nach England zu schicken, VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 288 mit Anm. 630; DERS., *Religiöse Zweikämpfe*, S. 510 mit Anm. 3.



und hätten gezielt christliche Einrichtungen und Personen angegriffen, um ihre Feindschaft gegenüber dem fremden Glauben zum Ausdruck zu bringen.<sup>18</sup>

Ein Panoptikum der Sakrilege, die den Wikingern in diesem Zusammenhang zugeschrieben wurden, bietet Dudo von St. Quentin bei seiner Beschreibung des Verhaltens Hastings, eines Wikingerfürsten, der Dudo in seiner Darstellung der Anfänge der Normandie als Negativfolie für die folgende Verklärung der Ahnen seines Auftraggebers dient und dem Dudo daher alle erdenklichen Schlechtigkeiten zuschreibt: „Er verdarb Völker, die hierhin und dorthin flüchteten, und beanspruchte ihre Vorräte für sich und die Seinen. Er fiel in das Herrschaftsgebiet Galliens ein und bemächtigte sich des Fränkischen Reiches. Er entweihte die Priesterschaft und trat die Heiligtümer mit Füßen. Mit Worten und Taten beleidigte er den König der Franken, der mit den Seinen freudlos in den Städten weilte. Er knurrt vor den Mauern der Festungen wie der Wolf vor den Schafsherden. Er verhöhnt die Franken, die sich ängstlich in ihre Befestigungen zurückziehen. Er verfolgt alle Menschen, wie der Löwe das Wild. Er schlachtet jeden ab, den er außerhalb der Befestigungen auffindet. Gemetzel finden statt, und die Trostlosen werden mit dem Speer ermordet. Der Klerus wird mit grausamem Tod bestraft. Die Frevler bekleiden sich mit Kaseln; sie reißen die weißen Gewänder, die dem Gottesdienst geweiht sind, von den Altären. Wer die Waffen gegen sie ergreift, wird von ihnen grausam getötet. Das übrige Volk, kampfunfähig, wird in Gefangenschaft abgeführt. Frauen werden wiederholt vergewaltigt und erbärmlich für die Fremden verschleppt. Die ganze Jungfräulichkeit wird von diesen Männern entjungfert. Weit und breit werden Alte und Junge gemeinsam ins Exil geschleppt. Was auch immer an Lebendigem sie finden, machen sie zu Geld. Der irre Rausch wird schlimmer, durch viele Übel vergrößert.“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. HENAUX, *Les Normands*, S. 290f.; WARNKÖNIG/GÉRARD, *Histoire des Carolingiens*, Bd. 2, S. 206f.; HARMAND, *Quelques phantasmes*, S. 40; WALLACE-HADRILL, *The Vikings in Francia*, S. 222–225. Dagegen BLOCH, *Die Feudalgesellschaft*, S. 56; D’HAENENS, *Les Invasions normandes*, S. 83–87; ZETTEL, *Das Bild der Normannen*, S. 190–201; COUPLAND, *The Rod of God’s Wrath*, S. 540–547; HALSALL, *Playing by whose rules?*, S. 5–8; FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 369f.

<sup>19</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 3, S. 131: *Huc illucque profugas contaminavit gentes, earumque sibi et suis vindicavit facultates. Galliae potestatis invasit dominium, Franciscum usurpavit sibi regnum. Temeravit*

Neben den Grausamkeiten gegenüber der Laienbevölkerung des Landes hebt Dudo besonders hervor, in welchem Maße Hasting die Gott geweihten Orte, Personen und Gegenstände systematisch geschändet und zerstört habe: die heiligen Stätten seien zertreten worden, die Priester entweiht und grausam ermordet. Zudem hätten Hasting und seine Männer die für den Gottesdienst bestimmten Messgewänder von den Altären gerissen und angezogen und sie so entweiht. Dudo kann zwar – insbesondere für diese frühe Zeit – nicht als faktenreuer Geschichtsschreiber gelten, der Vorwurf der absichtsvollen Schädigung und Schändung des Christentums, so konzentriert und schablonenhaft, wie er bei Dudo auch präsentiert werden mag, begegnet jedoch auch in anderen christlichen Quellen, die die Wikingerüberfälle beschreiben, und kann daher nicht gleich als von Dudo nur zur Verdeutlichung von Hastings Schlechtigkeit herangezogener leerer Topos abgetan werden. Besonders die von Entweihungen und Zerstörungen begleitete Plünderung von Kirchen und die Misshandlung und Tötung von Klerikern werden den Wikingern auch von anderen Autoren immer wieder zur Last gelegt.

Ganz ähnliche Bilder wie Dudo evoziert auch Symeon von Durham in seiner Darstellung des ersten überlieferten Wikingerüberfalls auf englischem Boden, der Plünderung des Klosters Lindisfarne im Jahr 793: „Im gleichen Jahr kamen die Heiden aus dem Norden mit einer Flotte nach England, wie stechende Hornissen, und überrannten das Land in alle Richtungen, wie wilde Wölfe, nicht nur Schafe und Rinder raubend, zerreißend und tötend, sondern auch Priester, Diakone und Chöre von Mönchen und Nonnen. Sie kamen [...] zur Kirche von Lindisfarne und zerstörten alles mit schrecklicher Verwüstung, sie

---

*sacerdotium, conculcavit sanctuarium. Verbis factisque lacescivit Francorum regem; civitatibus cum suis triste commorantem. Fremit circa muros præsidiarum, ceu lupus circa caulas ovium. Floccipendit Francos, suis præsidiis metu receptos. Persequitur cunctos, ceu leo cervos. Trucidat inventos, quos reperit sepositos. Efficitur strages, jugulantur cuspide tristes. Muletatur clerus, crudeli morte punitus. Casulas nefarii induunt, quas altaribus sacris diripiunt Vestitur alba, offitio missæ dedicata. Quisquis in illos arma sumit, interimitur crudeliter ab ipsis. Cætera gens, armis frigida, ducitur captiva. Uxores, a pluribus stupratae, ducuntur flebiliter advencæ. Omnis puellarum sexus ab ipsis turpiter devirginatur. Cum juvenibus senes longe lateque trahuntur extorres. Quidquid est animalium redigunt in pretium. Crescit rabies furiosa, multis malis augmentata.*



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

traten die heiligen Stätten mit ungeweihten Füßen, gruben die Altäre aus und schlepten alle Schätze der heiligen Kirche fort. Einige der Brüder ermordeten sie, anderen führten sie in Ketten fort. Viele wurden verstoßen, nackt und mit Schmähungen beladen, manche ertränkten sie im Meer.<sup>20</sup> Zwar schrieb Symeon diese Schilderung erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, doch griff er für seine kompilatorische *Historia regum* für die hier relevante Zeitspanne auf heute verlorene Northumbrische Annalen zurück, die vermutlich sehr zeitnah nach dem Überfall der Wikinger auf Lindisfarne geschrieben worden waren.<sup>21</sup> Ähnlich wie bei Dudo begegnen hier die Zerstörung und Schändung heiliger Orte und die Misshandlung Geistlicher, die nach der Schilderung Symeons nicht nur körperlich verletzt, sondern auch „mit Schmähungen“ bedacht wurden.

Ein solches Schicksal teilte auch Bischof Adelhelm von Sées, der noch im Jahr seiner Einsetzung von Wikingern gefangen genommen und in die Sklaverei verkauft worden war. Nach seiner glücklichen Rückkehr in das Frankenreich beschrieb er selbst seine Erlebnisse in wikingischer Gefangenschaft und klagte über die Schmähungen, denen er währenddessen ausgesetzt gewesen war. Er habe den Spott der Normannen ebenso wie häufige Schläge erdulden müssen und sei frierend, nackt und hungernd von diesen verschleppt worden, bis ihm die Rückkehr in seine Heimat gelungen sei.<sup>22</sup> Bei einem Wikingerüberfall auf das Kloster St. Bertin im Jahr 860 wurden, so schildert es der Bericht

---

<sup>20</sup> Symeon von Durham, *Historia regum*, a. 793, S. 54: *Eodem sane anno Pagani ab aqulionali climate navali exercitu, ut aculeati crabones Britanniam venientes, hac illacque ut dirissimi lupi discurrentes, prædantes, mordentes, interficientes non solum jumenta, oves et boves, verumetiam sacerdotes, Levitasque, chorosque monachorum atque sanctimonialium, veniunt [...] ad Lindisfarnensem ecclesiam, miserabili prædatione vastant cuncta, calcant sancta pollutis vestigiis, altaria suffodiunt, et omnia thesauria sanctæ ecclesiæ rapiunt. Quosdam e fratribus interficiunt, nonnullos secum vinctos assumunt, per plurimos opprobriis vexatos nudos projiciunt, aliquos in mare demergunt.*

<sup>21</sup> Vgl. GRANSDEN, *Historical Writing*, S. 149.

<sup>22</sup> Vgl. Adelhelm von Sées, *Miracula sanctæ Opportunæ*, c. 1, S. 68: *Post multa itaque Normannorum ludibria, & quæ mihi intulerunt creberrima verbera, post diversa maris fluctuantis & procellosi pericula, post nimii frigoris & nuditatis & diræ famis, necnon longioris itineris impedimenta, cum placuisset pietati & misericordiæ Domini & Redemptoris nostri, quæ peccatores solita est confortare, ut mihi concederet redire in terram nativitatæ meæ [...].* Vgl. auch COUPLAND, *The Rod of God's Wrath*, S. 544.

der *Miracula sancti Bertini*, vier Mönche von den Plünderern sogar noch schwerer misshandelt. Der Älteste von ihnen, Worard, sei „von grässlichen Faustschlägen und Hieben getroffen“<sup>23</sup> und dann drei Tage lang nackt in der Kälte seinem Schicksal überlassen worden. Winedbald, der ebenfalls geschlagen wurde, musste darüber hinaus eine Wasserfolter über sich ergehen lassen: „wegen einer durch die Nase eingeführten Flüssigkeit waren seine Eingeweide ganz aufgebläht, und so wurde er halbtot zurückgelassen“<sup>24</sup>. Der Mönch Gerward wurde „durch viele verschiedene Belästigungen und Verhöhnungen gedemütigt“<sup>25</sup>, die die Wikinger in ihrer Spottlust (*ludibria*) über ihn ergossen. Seine frühere Gesundheit, so der Autor des Berichts, habe Gerward nie wieder zurückerlangt, aber wenigstens sei er mit dem Leben davongekommen,<sup>26</sup> was seinem Mitbruder Regenhard nicht vergönnt gewesen sei, den die Wikinger durch viele Speerstöße zum Märtyrer gemacht hätten.<sup>27</sup>

Noch größeren Frevel begingen Wikinger angeblich 843 in Nantes, wo sie gemäß der Schilderung Reginos von Prüm am Ostersonntag in die Basilika eindrangen und dort den Bischof und die anderen anwesenden Geistlichen mitten in einer Tauffeier erschlugen. Kurz darauf zerstören dieselben Normannen laut Regino in Tours das Heiligtum des heiligen Martin, des Schutzpatrons des

---

<sup>23</sup> Libellus miraculorum sancti Bertini, c. 1, S. 509: [...] *diris colaphorum tunsionibus ic-tus* [...].

<sup>24</sup> Libellus miraculorum sancti Bertini, c. 1, S. 509: [...] *etiam per nares infusione viscera distentus, semivivus est relictus*.

<sup>25</sup> Libellus miraculorum sancti Bertini, c. 1, S. 509: [...] *diversis multoque gravioribus vexatus esset ludibriorum suorum irrisionibus* [...].

<sup>26</sup> Vgl. Libellus miraculorum sancti Bertini, c. 1, S. 510: [...] *etsi non pristinae sanitati, est saltem vitae concessus*.

<sup>27</sup> Vgl. Libellus miraculorum sancti Bertini, c. 1, S. 510: [...] *crebris lancearum punctio-nibus perfossus, una cum sanguinis effusione animam efflans Christo libavit*. Vgl. zu den Vorkommnissen auch WALLACE-HADRILL, *The Vikings in Francia*, S. 224, und COUPLAND, *The Vikings on the Continent*, S. 194–196, der noch weitere Beispiele für Spott bei den Wikingern liefert (siehe dazu auch oben, Kap. III.1.1; unten, Kap. IV.1.2.2) und das Motiv der wikingischen Spottlust in den christlichen Quellen auf eine indirekte Bezugnahme auf die Bibel zurückführt; im Brief an die Hebräer heißt es über jene, die wegen ihres Glaubens geschmäht wurden: „Andere haben Spott und Schläge erlitten, ja sogar Ketten und Kerker“ (Hebr 11,36). Da aber auch innerhalb der skandinavischen Überlieferung häufig die Spottlust der Skandinavier betont wird, ist es unwahrscheinlich, dass es sich bei dem Motiv in der europäischen Überlieferung nur um einen leeren Topos handelt.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

fränkischen Reiches. In Wirklichkeit handelte es sich aber wohl um unterschiedliche Wikingergruppen, da Regino in seinem Eintrag Ereignisse verschiedener Jahre vermengt und ohnehin bei seiner Schilderung an dieser Stelle einige Ungenauigkeiten auffallen.<sup>28</sup> Reginos Bericht über die Tötung des Bischofs während der Messe wird, in leicht anderer Form, auch von der Darstellung der Ereignisse der Chronik von Nantes aus den 1050er Jahren bestätigt. Hier wird berichtet, die Wikinger seien in die Kirche eingedrungen, während Bischof Gunhard gerade das *Sursum corda* angestimmt habe, also während der Vorbereitung der Eucharistie, und hätten ihn und alle anderen Anwesenden grausam ermordet.<sup>29</sup>

Ob der Bischof und seine Gemeinde allerdings tatsächlich während einer Messe oder gar während einer Tauffeier getötet wurden, ist stark anzuzweifeln, da diese Darstellungen der Schilderung der Ereignisse durch einen Zeitgenossen widersprechen, die ebenfalls in der Chronik von Nantes überliefert ist und dort das sechste Kapitel einnimmt. Dort heißt es, Bischof Gunhard sei mit dem Klerus und vielen Laien in die Kirche der Stadt geflohen, als die Wikinger die Befestigungen der Stadt überwunden hatten – „likely because it represented the strongest building in the city, whose doors could be barred against the assailants“.<sup>30</sup> Trotzdem sei den Christen die Verteidigung nicht gelungen: Die Wikinger hätten Türen und Fenster eingeschlagen, ein Blutbad unter der Menge

---

<sup>28</sup> Regino von Prüm, Chronik, a. 853 [sic!], S. 76: *Nortmanni Brittanicum mare navigio girantes ostia Ligeris fluminis occupaverunt et repentina irruptione civitatem Namnetis invadunt omniaque caedibus, incendiis ac rapinis depopulantes pontificem civitatis ipso die sabbato sancto paschae, cum baptismum ex more celebraret, in basilica interficiunt clerumque trucidant; omnemque circumquaque regionem devastantes primum Andegavensem, deinde Turonicam occupant urbem ac, velut inmanis tempestas cuncta prostermit, ita cuncta consumunt. Templum etiam precellentissimi pontificis Martini incendio cremant.* Zur Datierung des Überfalls auf Nantes vgl. DÜMMLER, Geschichte des ostfränkischen Reiches, Bd. 1, S. 198. Dümmler zufolge fand der Überfall nicht am Oster-samstag des Jahres (21. April), sondern am Johannistag (24. Juni) statt.

<sup>29</sup> Vgl. Chronique de Nantes, c. 5, S. 13: *Et deinde urbem Namneticam ceperunt et templum in illa mirabiliter factum destruxerunt, et virum sanctum Gunhardum episcopum, ante altare „Sursum corda“ dicentem, decollaverunt et omnem populum jugulaverunt [...].* Vgl. auch COUPLAND, The Vikings on the Continent, S. 193, mit Angabe weiterer Quellen, in denen das Ereignis beschrieben wird.

<sup>30</sup> COUPLAND, The Vikings on the Continent, S. 192. Vgl. Chronique de Nantes, c. 6, S. 16f.

angerichtet und die Überlebenden als Geiseln auf ihre Schiffe geschleppt. Von einer Mess- oder gar Tauffeier weiß der Zeitgenosse nichts zu berichten, vielmehr verschanzten sich die Flüchtlinge absichtlich in der Kirche und wurden dort nicht von den Wikingern überrascht.

Der zeitgenössische Berichterstatter beschreibt so zwar ebenfalls die Grausamkeiten und den Frevel der Wikinger, spitzt letzteren aber bei Weitem nicht so dramatisch zu wie der die Ereignisse später beschreibende Regino. Das von den Wikingern begangene Sakrileg, in das vom christlichen Anspruch her sichere Refugium des Kircheninnenraumes, in dem Blutvergießen absolut tabu war, einzudringen und dort nicht nur die Laien, sondern sogar Bischof und Klerus der Stadt zu ermorden, schlug offenbar so hohe Wellen, dass die Geschichte im Prozess der Überlieferung schnell weiter ausgeschmückt und so ihre Drastik noch gesteigert wurde.

Neben gezielten Angriffen auf Klerus und Kirchen begegnen in den zeitgenössischen Quellen auch direkte Attacken auf Symbole der christlichen fränkischen Herrschaft: im Jahr 881, in der unmittelbaren Folgezeit der Schlacht von Saucourt, in der Ludwig III. die Normannen geschlagen und kurzfristig zurückgedrängt hatte, eroberten die Wikinger unter anderem die Aachener Kaiserpfalz, „wo sie die Kapelle des Königs zum Stall für ihre Pferde machten.“<sup>31</sup> Dieses Sakrileg war auch Adam von Bremen fast zweihundert Jahre später noch eine Erwähnung in seiner Geschichte der Hamburger Kirche wert.<sup>32</sup> Von einem ganz ähnlichen Vergehen der Paris in den Jahren 885 und 886 belagernden Wikinger berichtet Abbo von Saint-Germain-des-Prés. Nachdem die Wikinger in ganz Neustrien Nutztiere geraubt hatten, brachten sie diese mit sich nach Paris, so Abbo, wo eine praktische, doch für die Christen sehr anstößige Lösung für das Problem der Unterbringung gefunden wurde: „Da man sie aber

---

<sup>31</sup> Annales Fuldenses, a. 881, S. 97: *At illi instaurato exercitu et amplificato numero equitum plurima loca in regione regis nostri vastaverunt, hoc est Cameracum, Traiectum et pagum Haspanicum totamque Ripuariam, praecipua etiam monasteria, id est Prumiam, Indam, Stabulus, Malmundarium et Aquense palatium, ubi in capella regis equis suis stabulum fecerunt.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>32</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 38, S. 41: *Tunc piratae Coloniam et Treveros succendunt. Aquisgrani palatium stabulum equis suis fecerunt.* Adam hat die Stelle vermutlich direkt den Annales Fuldenses entlehnt, vgl. SCHMEIDLER, Einleitung, S. lviii.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

nicht auf den Wiesen und Feldern einschließen kann, wird die Kirche des Bischofs Germanus zum Stall, in den man Stiere, Schweine und plattnasige Ziegen hineinpfercht.“<sup>33</sup> Die Tiere verendeten jedoch; der heilige Germanus, der die Wikinger gemäß der hagiographischen Überlieferung wiederholt für Sakrilege und insbesondere die Schädigung der ihm gewidmeten Heiligtümer strafte, war nach Abbos Vorstellung vermutlich auch in diesem Fall tätig geworden, denn als die Wikinger die Kirche säuberten, hörte das Tiersterben auf.<sup>34</sup>

Betrachtet man diese und andere ähnliche Vorwürfe der Quellenautoren gegenüber den Wikingern, entsteht der Eindruck, dass diese Sakrilege wie das Töten Geistlicher – teilweise sogar in Kirchenräumen – und das Zerstören, Beschmutzen oder Entwenden heiliger Orte und Gegenstände absichtlich eingesetzt haben, um ihre christlichen Kontrahenten zu demütigen oder zu reizen. Die christlichen Beobachter nahmen die Sakrilege der Wikinger als feindlichen kommunikativen Akt war, als eine gezielte Beleidigung ihrer Religion, und schmückten sie, wie das Beispiel des Überfalls auf Nantes zeigt, in ihren Darstellungen entsprechend drastisch aus. So nimmt es denn nicht Wunder, dass dieses Bild auch Einzug in die ältere Forschung genommen hat, die den Wikingern zum Teil eine christenfeindliche Motivation bei ihren Raubzügen unterstellte.<sup>35</sup>

Hiergegen ist einzuwenden, dass erstens aus einer pragmatischen Ausnutzung fremder Tabus zur kommunikativen Eskalation nicht zwangsläufig eine innerliche Feindschaft gegenüber diesen Tabus und der Weltanschauung, aus denen diese resultieren, gefolgert werden kann. Zweitens wäre es möglich, dass die von den christlichen Quellenautoren implizit unterstellte Absicht, mit der die beschriebenen Sakrilege begangen wurden, nicht mehr ist als eben eine Unterstellung: da das absichtliche Begehen von Sakrilegen gegenüber paganen Kultstätten und -objekten ein in der christlichen Missionspraxis vielfach belegtes Handlungsmuster ist, könnte hier nach dem Grundsatz verfahren worden

---

<sup>33</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca* urbis, I, vv. 635–637, S. 26: *At quoniam cingi nequeunt pratis nec ab agris, / Efficitur bostar Germani antistitis aula, / Completur tauris, suculis, simisque capellis.*

<sup>34</sup> Vgl. Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca* urbis, I, vv. 638–644, S. 26.

<sup>35</sup> Siehe S. 56, Anm. 18.

sein, dass man die eigenen Mittel konfrontativer Kommunikation getrost auch seinen Gegnern unterstellen kann.<sup>36</sup> Zieht man aber in Betracht, dass auch Hohn und Spott im Konflikt von den Wikingern gezielt als kommunikative Mittel der Eskalation eingesetzt wurden, kann vermutet werden, dass sie mit den beschriebenen Sakrilegen einen ähnlichen Zweck verfolgten: Das Rauben und Anziehen von Messgewändern, das Umfunktionieren von auch politisch hoch symbolisch aufgeladenen Kirchen zu Pferdeställen und das Schmähen von Geistlichen erfüllte wohl nicht nur praktische Zwecke oder war ein Nebeneffekt, sondern diente auch der Erniedrigung des Gegners.<sup>37</sup> Es war aber nicht Ausdruck einer ausdrücklichen Feindschaft gegenüber dem Christentum – für religiösen Eifer als Motiv der Wikinger gibt es keine expliziten Hinweise, vielmehr deuten viele andere Verhaltensweisen wie die relativ unkomplizierte Konversion von Eliten aus politischen Gründen auf einen sehr pragmatischen Umgang mit der fremden Religion hin.<sup>38</sup> Zudem spricht gegen eine generelle Deutung der Sakrilege als Ausdruck von Christenfeindlichkeit, dass es auch genügend Quellenbelege für das Vorkommen von Sakrilegen in der Konfliktführung zwischen christlichen Akteuren selbst gibt.<sup>39</sup>

### 1.3. Tötung und Misshandlung von Gesandten und Gefangenen

Ein weiteres Mittel der Konflikteskalation oder des Anzeigens von sehr handfestem Dissens, von dem sowohl Skandinavien als auch christliche Zen-

---

<sup>36</sup> Zum Einsatz konfrontativer Missionspraktiken in Skandinavien siehe unten, Kap. IV.1.1.

<sup>37</sup> Dagegen HALSALL, *Playing by whose rules?*, S. 8. Halsall attestiert den Wikingern eine generelle Ignoranz gegenüber den Spielregeln der christlichen Europäer und spricht ihnen insofern auch eine bewusste, politisch motivierte Ausnutzung feindlicher Tabus ab („It in no way [...] implies any deliberate rule-breaking by the Vikings [...]"). Die Parallele, die er hierfür zum Fällen der sächsischen Irminsul durch die Franken im Jahr 772 zieht („Pagan Vikings did not accept [Christian norms and rules of conduct] any more than Charlemagne's Franks had accepted the sanctity of the pagan Saxon *Irminsul* in 772“), ist in diesem Fall jedoch schlecht gewählt, kann man dabei doch sehr wohl – wie auch bei vielen der Verletzungen christlicher Normen durch Wikinger – von einem bewussten Regelbruch ausgehen.

<sup>38</sup> Vgl. LUND, *Allies of God or Man?*, S. 47; MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 2, S. 294–296; siehe dazu auch unten, Kap. III.2.3.1.

<sup>39</sup> Vgl. STRICKLAND, *War and Chivalry*, S. 75–97.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

traleuropäer im gegenseitigen Kontakt Gebrauch machten, war die Misshandlung oder Tötung von Gesandten, Gefangenen oder Geiseln. In noch stärkerem Maße als die Tötung des Gegners auf dem Schlachtfeld drückten solche Handlungen eine konkrete Provokation und in manchen Fällen auch Bestrafung des Gegenübers aus, handelte es sich bei den angesprochenen Personengruppen doch in besonderem Maße um Akteure, die sich wehrlos im unmittelbaren Nahbereich des Gegners aufhielten und daher dessen Willkür mehr oder weniger schutzlos ausgeliefert waren, wenn diese nicht durch diplomatische, deeskalative Regeln eingegrenzt wurde.

Anders als für die Gruppe der Gefangenen und Geiseln bestand für die Gesandten die Vorstellung einer Immunität, was ihre Tötung oder Misshandlung zwar nicht generell verhinderte, doch zumindest die Erwartung gegenüber auch fremden und feindlichen Kommunikationspartnern steigerte, dass die Gesandten unangetastet blieben.<sup>40</sup> Als umso provokanter wurde die Tötung oder Verletzung von Gesandten von der geschädigten Seite auch im Kontakt zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern empfunden. Ein Beispiel, das die Annalen von St. Bertin überliefern, zeigt deutlich die Trennung zwischen einem angespannten Verhältnis zwischen den Herrschaftseliten einerseits und dem geforderten Verhalten gegenüber Gesandten andererseits: Während im Jahr 836 dänische Wikinger im Norden des Frankenreiches zum wiederholten Male Friesland und Dorestad verwüsteten, schickte der dänische König Horik I. Gesandte zum Reichstag nach Worms, wo diese Ludwig dem Frommen unter Versicherung von Horiks Unschuld an den Überfällen im Norden des Reiches dessen „Freundschaft und Gehorsam“ anboten. Andererseits hatten die Gesandten aber auch die in diesem Zusammenhang schwierige Aufgabe, im gleichen Atemzug Klage bei Ludwig zu führen, da andere Boten Horiks bei Köln „durch die Willkür einiger Menschen“ ermordet worden waren. Trotz der unklaren Verantwortung Horiks für die Überfälle auf Friesland gewährte Ludwig diesem

---

<sup>40</sup> Vgl. LÖHREN, Geschichte des gesandtschaftlichen Verkehrs, S. 79–97, speziell zur Misshandlung von Gesandten S. 89; QUELLER, The Office of Ambassador, S. 175–184. Zur Vorstellung der Unverletzlichkeit von Gesandten vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae, V, c. 6: *QVID SIT IVS GENTIVM. Ius gentium est [...] legatorum non violandorum religio [...]. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur.*



sofort für die Tötung seiner Boten „volle Genugtuung und schickte allein zu diesem Zweck eine Gesandtschaft“, so Prudentius von Troyes, der den entsprechenden Eintrag der Annalen verfasst hat.<sup>41</sup> Das Beispiel zeigt, dass auch in diplomatisch angespannten Situationen zwischen christlichen und nichtchristlichen politischen Akteuren die prinzipielle Unantastbarkeit von Gesandten galt und dass diese Vorstellung bei Dänen und Franken trotz anderer bestehender kultureller Unterschiede gleichermaßen verbreitet war. Was diesen Aspekt der interkulturellen Kommunikation angeht, spielten die beiden Akteursgruppen also anscheinend nach den gleichen – oder doch zumindest sehr ähnlichen – Regeln. Nichtsdestotrotz zeigt gerade das angeführte Beispiel aber auch, dass diese Spielregeln nicht immer eingehalten wurden.<sup>42</sup>

Wesentlich prekärer war die Situation von Gefangenen und Geiseln, die sich in der Hand ihrer Feinde befanden. Eine Vielzahl christlicher Quellen berichtet von der Misshandlung und Tötung besonders geistlicher Gefangener – wohl, weil die unwürdige Behandlung dieser dem Ideal ihres Standes gemäß schutzlosen Gottesdiener den Beobachtern, besonders den geistlichen Quellenautoren, besonders beklagenswert erschien. So berichtet wiederum Prudentius von Troyes in den Annalen von St. Bertin von verschiedenen Bischöfen, die

---

<sup>41</sup> *Annales Bertiniani*, a. 836, S. 12: *Eodem tempore Nordmanni Dorestadum et Frisiam rursum depopulati sunt. Sed et Horich rex Danorum per legatos suos in eodem placito **amicitiae atque oboedientiae** conditiones mandans, se nullatenus eorum inportunitatibus adsensum prebuisse testatus, de suorum ad imperatorem missorum interfecione conquestus est, qui dudum circa Coloniam Agrippinam **quorundam praesumptione necati fuerant; quorum necem etiam imperator, missis ad hoc solum legatis, iustissime ultus est.*** (Hervorhebungen durch d. Verf.).

<sup>42</sup> Zumindest in der Vorstellung mittelalterlicher Quellenautoren war die provokative Tötung von Gesandten ein hinreichender Grund für den Geschädigten, den Tod seiner Diplomaten militärisch zu vergelten. So schildert Adam von Bremen einen Feldzug Ottos I. nach Dänemark, als dessen Auslöser Adam die Erschlagung von Gesandten Ottos, unter ihnen der Markgraf von Schleswig, in Haithabu und die Zerstörung der sächsischen Siedlung nennt (Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 3, S. 63: *Illi vero bellare moliti apud Heidibam legatos Ottonis cum marchione trucidarunt, omnem Saxonum coloniam funditus extinguentes. Ad quam rem ulciscendam rex cum exercitu statim invasit Daniam*). Adams Bericht hält zwar einem Vergleich mit anderen Quellen nicht Stand – den entsprechenden Feldzug Ottos hat es nicht gegeben – zeigt aber, dass die Tötung von Gesandten durchaus als Ursache für einen Feldzug gegen den Gegner vorstellbar war. Zu Adams Bericht siehe auch unten, Kap. III.2.3.1, S. 148–150.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

nach ihrer Gefangennahme durch die Wikinger bei deren Raubzug im Seine-Gebiet 859 getötet wurden.<sup>43</sup> Ausführlicher stellt die *Angelsächsische Chronik* die Ermordung Erzbischof Ælfheahs von Canterbury im Jahr 1012 während der Überfälle Sven Gabelbarts auf England dar. Nachdem die Engländer den Dänen bereits umfangreiche Tributzahlungen geleistet hatten, so der Annalist, waren die Wikinger dennoch erbost darüber, dass der zuvor von ihnen gefangen genommene Ælfheah nicht zulassen wollte, dass für ihn noch ein zusätzliches Lösegeld gezahlt wird. „Zudem waren sie sehr betrunken, weil Wein aus dem Süden gebracht worden war. Dann packten sie den Bischof, führten ihn am Samstag der Osteroktav vor ihr *húsping* und bewarfen ihn mit Rinderknochen und -schädeln; und einer von ihnen schlug ihm mit einem Axtrücken auf den Kopf, so dass er mit dem Schlag niedersank und sein heiliges Blut auf den Boden fiel und er seine heilige Seele ins Königreich Gottes sandte.“<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Annales Bertiniani, a. 859, S. 52: *Hi [scil. Dänen] vero qui in Sequana morantur Noviomum civitatem noctu adgressi, Immonem episcopum cum aliis nobilibus, tam clericis quam laicis, capiunt, vastataque civitate, secum abducunt atque in itinere interficiunt. Qui etiam ante duos menses Ermenfridum Belvagorum in quadam villa interfecerant, sed et anno praeterito Baltfridum Baiocassium episcopum necaverant.*

<sup>44</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1012, S. 69: [...] *wæron hi eac swyðe druncene, forþam þær wæs gebroht win sudan. Genamon þa þone biscop, leaddon hine to heora hustinga on þone Sunnanefen octabas Pasche 7 hine þa þær oftorfodon mid banum 7 mid hryðera heafðum, 7 sloh hine þa an heora mid anre æxe yre on þet heafod þet he mid þam dynte niðer asah, 7 his halige blod on ða eorðan feoll, 7 his þa haligan sawle to Godes rice asende.* Zur genauen Bedeutung des Begriffs *húsping* vgl. MCDUGALL, *Serious Entertainments*, S. 221. „Florence“ von Worcester überliefert, dass die Wikinger für den Bischof 3000 Pfund Lösegeld gefordert hatten. Zudem charakterisiert er den Mörder Ælfheahs näher, indem er einen Namen überliefert und berichtet, dieser sei erst am Tage zuvor von Ælfheah gefirmt worden, was seine Ruchlosigkeit weiter unterstreichen soll; vgl. Florence von Worcester, *Chronik*, I, S. 165: *Interea sacrosancto Dominicæ requiei Sabbato, archipræsuli Alphego a Danis proponitur conditio, ut si vita ac libertate velit portiri xxx. librarum persolvat; illo nolente, necem ejus usque ad aliud Sabbatum protelant. Quo adveniente, adversus illum exarserunt ira magna; et quia vino nimis inebriati fuerant, et quia prohibuerat ne quis pro sua redemptione quicquam eis daret, proinde de carcere ducitur, ad eorum concilium protrahitur. Mox illi e sedibus prosiliunt, aversis securibus illum dejiciunt, lapidibus, ossibus, bovinis capitibus obruunt. Ad ultimum quidam, Thrum nomine, quem confirmavit pridie, impia motus pietate, securim capiti illius infixit; qui statim in Domino xiii. kal. Maii obdormivit [...].* Florence wurde lange Zeit als eigentlicher Autor der Chronik angenommen, inzwischen

Unklar bleibt, ob Ælfheah im Affekt getötet wurde – schließlich verweist die Quelle explizit auf die Trunkenheit der Wikinger – oder ob es sich um die Vollstreckung eines auf der Thingversammlung beschlossenen Todesurteils gegenüber dem renitenten und durch die Lösegeldverweigerung für die Wikinger wertlos gewordenen Geistlichen handelte, um gegenüber den Engländern die eigene Entschlossenheit und Kompromisslosigkeit deutlich zu machen.<sup>45</sup> Bemerkenswert ist, dass nach diesem Gewaltakt gegenüber dem wehrlosen Geistlichen dessen Leiche von den Bischöfen Eadnoth von Dorchester, Ælfhun von London und Londoner Bürgern abgeholt und nach London überführt werden konnte – auch in so agonalen Situationen gab es offenbar noch Möglichkeiten der deeskalierenden Kommunikation, denn die Übergabe des getöteten Erzbischofs musste ja zuvor abgesprochen worden sein, ganz abgesehen davon, dass der Tod Ælfheahs seinen Glaubensbrüdern recht schnell bekannt gemacht worden sein muss, da diese bereits am Morgen darauf zu den Wikingern kamen, um die Leiche in Empfang zu nehmen.<sup>46</sup> Trotz der konfliktverschärfenden Ermordung Ælfheahs schlossen die Engländer dann auch gemäß dem Bericht des Annalisten umgehend den zuvor durch die Tributzahlungen gewährleisteten Frieden: „Dann, als der Tribut gezahlt worden war und Eide auf den Frieden

---

gilt aber aufgrund stilistischer Befunde sein Mitbruder Johannes von Worcester als hauptsächlicher Autor; vgl. SCHNITH, Art. „Florentius (Florence) von Worcester“.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem Standpunkt MCDUGALL, *Serious Entertainments*, S. 221f., der in diesem Kontext auf ein von Sven Aggesen überliefertes dänisches Gesetz aus dem späten 12. Jahrhundert verweist, das insbesondere für die Gefolgsleute des Königs galt: „Weiterhin, wenn übermäßige Anmaßung jemanden durch dreimaligen Regelverstoß als unverbesserlich kennzeichnet und dieser sich weigern sollte, davon abzulassen, haben sie verordnet, dass dieser so weit wie möglich von allen anderen platziert werden soll und nach Belieben eines jeden mit Knochen beworfen werden soll.“ (Sven Aggesen, *Lex Castrensis*, c. 5 (Rec. X): *Amplius, si quem obstinata presumptio ternis incorrigibilem notauerit excessibus, et resipiscere detrectauerit, extremum omnium locandum statuerunt et pro arbitrio cuiuslibet ossibus eum iactandum.*) Zudem weist McDougall auf verschiedene spätere Verbote des Knochenwerfens auf Personen hin; vgl. MCDUGALL, *Serious Entertainments*, S. 223f. Für weitere Beispiele für das Knochenwerfen als spezifisch skandinavische Strafe oder Wettkampfform vgl. ebd., S. 212–220.

<sup>46</sup> Die Handschriften C und D der Angelsächsischen Chronik berichten abweichend, dass die Leiche Ælfheahs von den Bischöfen und der Londoner Bevölkerung in London entgegengenommen wurde, „presumably from an embassy of repentant (and crapulous) Danes“, wie Ian McDougall vermutet (MCDUGALL, *Serious Entertainments*, S. 210); vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. C, a. 1012, S. 97; Ms. D, a. 1012, S. 57.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

geschworen worden waren, löste sich das Wikingerheer so schnell auf, wie es sich zuvor zusammengefunden hatte.<sup>47</sup> Ælfheah wurde mit feierlichen Ehren in London beigesetzt und im Jahr 1078 als Märtyrer kanonisiert.

Nicht nur die Ereignisabfolge, so weit sie sich aus den Quellen rekonstruieren lässt, changiert zwischen eklatanter Eskalation und zumindest für den Moment friedensstiftender Verständigung; auch ein näherer Blick auf die beteiligten Akteure zeigt, dass es trotz des hier scharf zutage tretenden Konflikts auch immer wieder Annäherungen der verfeindeten Lager gab. So war Ælfheah vermutlich bewusst, welche Folgen seine Verweigerung des Lösegeldes haben würde, denn er hatte bereits in den Jahren zuvor teils in engem vermittelndem Kontakt mit den England heimsuchenden Wikingern gestanden. Ælfheah war, noch als Bischof von Winchester, am Friedensschluss zwischen Olaf Tryggvason und Æthelred dem Unberatenen 991 entscheidend beteiligt gewesen und hatte an Olafs in diesem Kontext durchgeführten Firmung mitgewirkt.<sup>48</sup> Unter den Wikingern wiederum gab es anscheinend Dissens über die Tötung des Erzbischofs. Thietmar von Merseburg, der den Fall fälschlicherweise unter Nennung Erzbischof Dunstans von Canterbury als Opfer überliefert, berichtet von Streitigkeiten unter den Wikingern bezüglich der Ermordung Ælfheahs. Auch gemäß Thietmars Schilderung ergab sich Ælfheah seinen Feinden, weigerte sich aber, Lösegeldzahlungen zu veranlassen. „Während dieser Worte umringte ihn ein Haufen der Ungläubigen und zückte allerlei Waffen, um ihn zu töten. Als das ihr Jarl Thurkil von ferne sah, eilte er herbei und rief: ‚Bitte lasst das! Gern will ich euch allen mit Ausnahme des Schiffes Gold, Silber und alles andere geben, was ich hier besitze und irgendwie gewinnen kann; nur versündigt euch nicht an einem Gesalbten des Herrn!‘ Aber solch gemäßigter Zuspruch konnte den unbändigen Hass nicht erweichen, der härter war als Eisen und Stein; er ließ sich nur durch unschuldig vergossenes Blut besänftigen, und das ließen sie sogleich gemeinsam fließen durch Rinderschädel, einen Steinhagel und Knüp-

---

<sup>47</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1012, S. 69: *Da þet gafol gelest wæs 7 þa friðaðas gesworene, þa toferde se here wide swa he ær gegaderod wæs.* Zum Mord an Bischof Ælfheah vgl. auch LUND, *Allies of God or Man?*, S. 56f.; DERS., *Peace and Non-Peace*, S. 265.

<sup>48</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. A, a. 993 [991], S. 79; vgl. auch LEYSER, Art. „Ælfheah (d. 1012)“. Siehe auch unten, Kap. III.2.3.1, S. 157–159.

pelschläge.<sup>49</sup> Zwar lässt der Bericht Thietmars durch die Zuordnung des Falles zum falschen Erzbischof Zweifel an der Wohlinformiertheit des Autors aufkommen, doch war Thietmar unmittelbarer Zeitzeuge des Ereignisses und begann die Niederschrift seiner Chronik in dem Jahr, als sich der Mord an Ælfheah ereignete. Zudem nennt er seinen Gewährsmann Sewald namentlich und verbürgt sich für dessen zuverlässige Kenntnis der Zustände in England.<sup>50</sup> Auch, wenn Thurkils Zugeständnisse in Thietmars Schilderung sicherlich als übertrieben anzusehen sind, gibt es einen weiteren Hinweis darauf, dass es tatsächlich zu Unstimmigkeiten zwischen den Wikingern bezüglich der Behandlung Ælfheahs gekommen ist: Kurz nach der Ermordung des Erzbischofs wechselte Thurkil nämlich die Seiten und schloss sich König Æthelred an.<sup>51</sup>

Wenig später wurde anhand des Umgangs mit Ælfheahs Tod erneut sichtbar, wie rasch sich skandinavische Akteure auch die christliche Perspektive auf das Geschehen aneignen konnten: Nur wenige Jahre nach dem Ereignis, nachdem Knut der Große England unter seine Herrschaft gebracht hatte, ließ er den Leichnam Ælfheahs mit großen Ehren nach Canterbury überführen und nutzte diese Gelegenheit, um sich vom vorherigen Verhalten seiner Landsleute abzugrenzen, seine Treue gegenüber dem christlichen Glauben unter Beweis zu stel-

<sup>49</sup> Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, VII, c. 43, S. 450: *Talia loquentem profanorum agmen vallavit et diversa hunc ad interficiendum arma congerit. Quod cum eorum dux Thurcil a longe vidisset, celeriter accurrens: ‚Ne, queso, sic faciatis!‘ inquit. ‚Aurum et argentum et omne, quod hic habeo vel ullo modo acquirere possum, excepta navi sola, ne in christum Domini peccetis, libenti animo vobis omnibus trado.‘ Tam dulci affatu infrenata sociorum ira ferro et saxis durior non mollitur, sed effuso innocenti sanguine placatur, quem communiter capitibus bouum et imbribus lapidum atque lignorum infusione protinus effundunt.*

<sup>50</sup> Vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, VII, c. 39, S. 446: *Eorum [scil. der Dänen] facinora, quae hiis intulere plurima, me quia latent, preteriens illud stilo breviter aperio, quod mihi quidam pro veritate sibi cognitum intimavit.* Zur Namensnennung Sewalds vgl. ebd., c. 42, S. 448. Vgl. zur Glaubwürdigkeit von Thietmars Bericht auch STENTON, *Anglo-Saxon England*, S. 384 mit Anm. 1.

<sup>51</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 1012, S. 69: *Ɔa bugon to þam cyninge of þam here .xlv. scipia 7 him beheton þet hi woldon þisne eard healdan, 7 he hi fedan scolde 7 scrydan.* („Dann liefen 45 Schiffe jenes Heeres zum König über und versprachen ihm, dass sie dieses Land beschützen wollten und dass er sie verpflegen und ausstatten sollte.“) Zum Zusammenhang zwischen der Ermordung Ælfheahs und Thurkils Seitenwechsel vgl. FREEMAN, *History of the Norman Conquest*, S. 355f., 666–70; STENTON, *Anglo-Saxon England*, S. 383f.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

len und seine neu errungene Herrschaft über England zu legitimieren und zu festigen.<sup>52</sup>

Nicht nur von der Tötung und Misshandlung geistlicher Gefangener berichten die Quellen, auch weltliche Gefangene und Geiseln wurden – meist im Rahmen von Straf- oder Vergeltungsaktionen – in einigen Fällen verstümmelt oder getötet. So bemüht Knut der Große nach seiner Aneignung der Herrschaft in England darum war, das Verhältnis zu seinen neuen Untertanen möglichst spannungsarm zu gestalten, zeigte er sich auf seinem Weg zur Krone doch recht kompromisslos: Als der Witenagemot<sup>53</sup> nach dem plötzlichen Tod von Knuts Vater Sven Gabelbart, der einige Monate zuvor die englische Krone erungen hatte, nicht Knut als legitimen Nachfolger anerkannte, sondern den zuvor ins Exil gegangenen König Æthelred wieder ins Land rief, machte sich Knut nicht nur sogleich daran, das Land zurückzuerobern, er statuierte auch ein Exempel an den seinem Vater gegebenen englischen Geiseln: „Knut selbst lief mit seiner Flotte aus [...] und wandte sich nach Süden, bis er nach Sandwich kam, und dort setzte er die Geiseln, die seinem Vater gegeben worden waren, an Land aus und schnitt ihnen die Hände und Nasen ab.“<sup>54</sup> Ein vermutlich in der Zeit der normannischen Eroberung Englands von einem Mönch namens Hemming verfasstes Cartular bezeugt ebenfalls eine solche Strafe: Hemming erwähnt Æthelwine, den Neffen Earl Leofrics von Mercia, „dem die Hände von den Dänen abgehackt worden waren, als er deren Geisel war“.<sup>55</sup>

Ganz ähnlich erging es auch Gefangenen der Wikinger im Ostfrankenreich rund zwanzig Jahre zuvor: Thietmar von Merseburg berichtet ausführlich von

---

<sup>52</sup> Vgl. LOGAN, *The Vikings in History*, S. 160; HINDLEY, *Brief History*, S. 309f.

<sup>53</sup> Der Witenagemot (von ags. *witena gemōt*: „Treffen der Weisen“) war der Kronrat der angelsächsischen Könige, vgl. RÖHRKASTEN, Art. „Witenagemot“.

<sup>54</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1014, S. 71: *Se Cnut gewende him ut mid his flotan [...] 7 wænde þa suðweard od þet he kom to Sandwic 7 let þær up þa gislas þe his fæder gesealde wæron 7 cearf of heora handa 7 heora nosa*. Vgl. auch Symeon von Durham, *Historia regum*, a. 1014, S. 147.

<sup>55</sup> Hemming, *Chartularium ecclesiae Wigorniensis*, Bd. 1, S. 259: [...] *Agelwinus, qui a Danis obses manibus truncatus est* [...]. Vgl. auch LUND, *Peace and Non-Peace*, S. 257; WILLIAMS, *Land and Power*, S. 182. Weitere Beispiele für die Verstümmelung von christlichen Europäern durch Wikinger liefert COUPLAND, *The Vikings on the Continent*, S. 190.

der Gefangennahme seiner Onkel Heinrich und Siegfried durch die Wikinger, nachdem sie gegen diese ausgezogen und im Kampf besiegt worden waren. Dieser Fall ist, obwohl er mit der Verstümmelung der Gefangenen endete, aber nicht nur ein Beispiel für eskalatives Verhalten im Kontakt zwischen Wikingern und Europäern, sondern weist auch viele Hinweise auf eine zunächst gut funktionierende Verständigung auch im Konflikt auf. Thietmar berichtet nämlich, dass Herzog Bernhard von Sachsen sofort, als er von der Gefangennahme der Grafen von Stade durch die Wikinger gehört hatte, Unterhändler zu diesen schickte, „die ihnen eine Loskaufsumme in Aussicht stellten und eine Möglichkeit zu Besprechungen über friedlichen Ausgleich erbitten sollten.“ Die Wikinger forderten daraufhin laut Thietmar Friedenszusicherungen und „eine unerhörte Summe“, für deren Aufbringung nicht nur seine Mutter, die Schwester der gefangengenommenen Grafen, all ihr Hab und Gut veräußerte, sondern auch der König und „alle Christen unseres Landes in Erfüllung ihrer menschlichen Pflicht“ unermesslich viel Geld zusammenbringen mussten.<sup>56</sup> Nachdem ein erster Teil des Lösegeldes übergeben worden war, vollzogen die Wikinger einen Geiselaustausch und gaben den Großteil ihre hochrangigen Gefangenen, darunter auch Thietmars Onkel Heinrich, gegen weniger „wertvolle“ Ersatzleute frei, während Siegfried als einziger der ursprünglichen Gefangenen an Bord des feindlichen Schiffes blieb, da er, anders als sein Bruder Heinrich, keinen Sohn hatte, der ihn in der Gefangenschaft ablösen konnte. Daher, so Thietmar, bat er seine Schwester, Thietmars Mutter, um einen ihrer Söhne als Ersatz. Schließlich fiel die Wahl auf Thietmar selbst, der daraufhin von seinem Abt freigestellt wurde und sich auf den Weg machte, um als „Geisel bei den Räu-bern“ zu leben.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, IV, c. 23, S. 159: *Bernhardus dux, qui proximus fuit, nuntios quam propere misit, qui precium pro eorundem redemptione eis promitteret et conveniendi pacifice ac locum colloquendi peteret. Parati sunt, pacem firmam et ineffabilem pepigerunt pecuniam. Quid autem ad haec primo rex deindeque in nostris partibus omnis christianorum larga benignitas debito humanitatis officio inpenderit, explicare non suffitio. Mater autem mea tanto dolore intrinsecus commota omne, quod habuit vel aquirere ullo modo potuit, pro fratrum ereptione attribuit.* (Hervorhebungen durch d. Verf.).

<sup>57</sup> Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, IV, c. 24, S. 160: [...] *apud piratas debui obses conversari* [...].



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Bis hierher ist die Schilderung Thietmars unabhängig von seiner verständlicherweise sehr negativen Darstellung der Wikinger ein Beispiel für die auch im Konflikt zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern mögliche generelle Verständigung auf einen geregelten Umgang miteinander: Ganz ähnlich wie bei innerkulturellen Konflikten unter europäischen Christen gab es das Bestreben, den akuten Konflikt zu beenden und einen friedlichen Ausgleich zu finden,<sup>58</sup> und auch hohe Lösegeldforderungen für in der Schlacht gefangene Gegner waren unter Christen keine Seltenheit.<sup>59</sup> Trotz der kulturellen Differenzen und Fremdheiten zwischen den hier agierenden Kontrahenten gab es also offenbar ganz ähnliche pragmatische Vorstellungen davon, wie die Konfliktsituation gelöst werden sollte und wie die dafür nötigen Schritte auszu- sehen hatten. Trotzdem endete dieser konkrete Konflikt nicht, wie erhofft, mit einer zumindest zeitweisen Befriedung zwischen den Akteuren, sondern eskalierte trotz der Friedensverhandlungen und Lösegeldzahlungen, denn Thietmars Onkel Siegfried wartete nicht ab, bis er durch Thietmars Ankunft ausgelöst wurde, sondern floh durch eine List vom Schiff der Wikinger, indem er seine Bewacher betrunken machte und dann unter dem Vorwand, sich waschen zu wollen, auf das Vorschiff ging um von dort in ein auf ihn wartendes Boot zu springen. Eine Verfolgungsjagd der Wikinger blieb erfolglos, obwohl sie sogar die Siedlung Stade nach Siegfried absuchten. Thietmar schildert die Folgen: „Als sie ihn nicht fanden, raubten sie den Frauen gewaltsam die Ohrringe und kehrten dann missmutig um. In ihrer gemeinsamen Wut warfen sie am nächsten Tage den Priester, meinen Vetter und alle übrigen Geiseln mit abgeschnittenen Nasen, Ohren und Händen in den Strom. Dann machten sie sich davon; und so wurden die Unseren alle von ihren Leuten aufgefischt, doch gab es unsägliche Trauer.“<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu ALTHOFF, Genugtuung (*satisfactio*); DERS., Das Privileg der *deditio*; ausführlich auch KAMP, Friedensstifter und Vermittler.

<sup>59</sup> Vgl. STRICKLAND, *War and Chivalry*, S. 183–203.

<sup>60</sup> Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, IV, c. 25, S. 160/162: [...] *non invenientes feminis in aures vi repiunt tristesque recedunt. Tali furore omnes succensi crastino clericum et nepotem meum cum caeteris obsidibus universis naribus ac auribus et manibus obtruncant, foris eos proicientes in portum. Tunc fugientibus his unusquisque a suis rapitur, merore inautito ingurgente.*

Adam von Bremen, der auf die Gefangennahme der sächsischen Adeligen in seiner etwa siebzig Jahre nach diesen Ereignissen entstandenen Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche ebenfalls kurz eingeht, berichtet überhaupt nichts mehr von den vorausgegangenen Friedens- und Lösegeldverhandlungen zwischen dem Herzog von Sachsen und den Wikingern, sondern konzentriert sich in seiner Darstellung ganz auf die ruchlose Behandlung der Gefangenen durch die Skandinavier: „mit allen angesehenen Gefangenen, die sich in ihrer Gewalt befanden, trieben sie ihren Spott, hieben ihnen Hände und Füße ab, verstümmelten sie durch Abschneiden der Nasen und warfen sie halbtot ans Ufer. Unter ihnen befanden sich einige edle Herren, die zur Schmach für das Reich, ein jämmerlicher Anblick für jedermann, später noch lange Zeit am Leben waren.“<sup>61</sup> Anders als bei Thietmar, der vorher – wenn auch stark wertend – auf die sofort einsetzende konfliktmindernde Kommunikation zwischen den Akteuren eingeht, wird hier das Augenmerk ganz auf die durch die Flucht Siegfrieds ausgelöste brutale Vergeltungsaktion gelegt und so das Bild der Wikinger als barbarische und unberechenbare Fremde verstärkt.

Ein weiteres Beispiel für die demonstrative Misshandlung und Tötung gefangener Gegner als unmissverständliches Kommunikationsmittel gegenüber dem Feind durch die Normannen bietet der Translationsbericht des heiligen Germanus, der das grausame Vorgehen der Wikinger im Zusammenhang mit deren Belagerung von Paris 885/886 beschreibt: „die überaus gewissenlosen und grausamen Normannen, die Lästerer Gottes, hängten zur Schande und zum Spott des Königs und der Fürsten vor den Augen der ganzen dort versammelten Christenheit 111 Gefangene öffentlich auf.“<sup>62</sup> Simon Coupland vermutet wegen der symbolisch anmutenden Anzahl der Gehängten ein religiös motiviertes Op-

---

<sup>61</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 31, S. 93: [...] *omnes, quos in vinculis tenuerunt, meliores ad ludibrium habentes, manus eis pedequae truncarunt ac nare precisa deformantes ad terram semianimes proiciebant. Ex quibus erant aliqui nobiles viri, qui postea supervixerunt longo tempore, obprobrium imperio et miserabile spectaculum omni populo.*

<sup>62</sup> *Translatio sancti Germani Parisiensis*, c. 12, S. 78: [...] *ipsi impiissimi ac crudelissimi Normanni, blasphematores Dei, ad opprobrium et derisionem regis principumque ejus seu omnium christianorum illic adstantium, centum et XI capivos coram eorum oculis suspenderunt.* Vgl. auch LOGAN, *The Vikings in History*, S. 102.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

ferritual der Normannen;<sup>63</sup> Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, der über das Ereignis ebenfalls berichtet, nennt jedoch keine konkrete Zahl der Opfer,<sup>64</sup> so dass nicht mit Sicherheit von einer symbolisch motivierten Auswahl der Anzahl von Getöteten ausgegangen werden kann. Dessen ungeachtet kann man aber annehmen, dass die Normannen mit dieser Grausamkeit ihre ihnen zahlenmäßig überlegenen Gegner abschrecken wollten, was ihnen anscheinend auch insofern gelang, als dass sie die Franken in der folgenden Schlacht in die Flucht schlagen konnten.<sup>65</sup>

Das Töten und Misshandeln von gegnerischen Gefangenen war aber kein exklusives Verhalten der Wikinger, vielmehr gingen die christlichen Europäer mit ihren skandinavischen Gefangenen oft nicht weniger brutal um. So ließ beispielsweise Ælfred der Große in einer Seeschlacht gefangengenommene skandinavische Schiffsbesatzungen in Winchester hängen,<sup>66</sup> und bereits 794, ein Jahr nach dem ersten überlieferten Wikingerüberfall in England, töteten die Einwohner von Donemuthan alle Wikinger, die sich, nachdem ihre Schiffe in einem Sturm gesunken waren, an die englische Küste gerettet hatten.<sup>67</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés schildert, wie die Pariser nach einem empfundenen Verstoß der Wikinger gegen einen zuvor abgeschlossenen Friedensvertrag

---

<sup>63</sup> Vgl. COUPLAND, *The Rod of God's Wrath*, S. 545f.; DERS., *The Vikings on the Continent*, S. 190: „The unusual number suggests that this may have been a ritual sacrifice, intended to bring good fortune in battle“. Zum rituellen Hängen von Gegnern bei den Normannen vgl. DAVIDSON, *Gods and Myths*, S. 51f. Auch das sogenannte „Blutadler-Ritual“, bei dem jedoch nicht mit Sicherheit geklärt ist, ob es sich nicht lediglich um einen literarischen Topos handelt und wie es im Falle einer tatsächlichen historischen Durchführung konkret gestaltet wurde, könnte eine Opferung von Feinden an die Götter dargestellt haben; vgl. SMYTH, *Scandinavian Kings*, S.189–194, 211–213; kritisch zur Historizität HUTTON, *The Pagan Religions*, S. 282; FRANK, *Viking Atrocity*; gegen Franks Argumentation wiederum EINARSSON, „*De normannorum atrocitate*“.

<sup>64</sup> Vgl. Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, *De miraculis sancti Germani*, I, c. 1, Sp. 1030 B: [...] *in insula quadam ejusdem fluvii ad opprobrium Christianorum plus minus indecim captivos subdibus suspenderunt, multosque alios per domos et arbores confixerunt, atque nonnullos per villas camposque miserabili insecutione trucidantes permerunt* [...].

<sup>65</sup> Vgl. RI I,2,1, Nr. 471, S. 229, mit weiterer Literatur.

<sup>66</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. A, a. 896, S. 61.

<sup>67</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 794, S. 42; vgl. auch Symeon von Durham, *Historia Regum*, a. 794, S. 56.

ihre skandinavischen Geiseln zusammentrieben: „Der gemeinsame Friede war vergangen, zugrundegerichtet war aller Vertrag. Sofort durchsuchten alle Bürger die Stadt und die Marktplätze nach finsternen Heiden, ob sie irgendwo aufgefunden werden könnten. Hurra, sie fanden fünfzig und erschlugen sie.“<sup>68</sup>

Ein weiteres Beispiel für schonungslosen Umgang mit den als Feinde empfundenen Skandinaviern bietet das von König Æthelred 1002 befohlene Massaker an der dänischen Bevölkerung Englands, nachdem ihm zugetragen worden war, die Dänen planten seine Ermordung, um anschließend selbst die Macht in ganz England übernehmen zu können. Der Befehl des Königs wurde am 13. November des Jahres, dem Tag des heiligen Brictius, zumindest in den Grenzgebieten zum Danelag und den Städten mit dänischer Minderheit ausgeführt,<sup>69</sup> so dass das Ereignis als „St. Brice’s Day massacre“ in die kollektive Erinnerung einging. Da auch die Schwester des dänischen Königs Sven Gabelbart im Zuge dieser Vergeltungsaktion ums Leben kam, bot sich diesem hierdurch ein als legitim empfundener Anlass zum Rachefeldzug und schließlich zur Eroberung Englands, womit die Æthelred zu dem Tötungsbefehl bewogene Warnung zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung wurde. Im Zuge der Dänenverfolgungen rettete sich eine Gruppe dänischer Flüchtlinge in die Oxforder Kirche von St. Frideswide, die anschließend von den aufgebrachtten Engländern samt den Asyl Suchenden niedergebrannt wurde. Die Narratio einer Urkunde Æthelreds aus dem Jahr 1004 gibt näher Auskunft über die Ereignisse: „Es herrscht völlige Einigkeit darüber, dass allen, die in diesem Land leben, wohlbekannt sein wird – da eine Anordnung von mir ausgesandt worden war gemäß dem Rat meiner Großen und Fürsten mit eben jenem Ziel – dass all die Dänen, die auf dieser Insel erschienen sind und die wuchern wie das Unkraut unter dem Weizen, zerstört werden sollten durch gerechte Ausrottung. Und da diese

---

<sup>68</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca* urbis, II, vv. 432–435, S. 40: *Pax communis abit, foedus pessumdat omne. / Continuo cuncti torvos disquirere cives / Urbe, foro currunt, aliqui si forte paterent. / Evax, inveniunt quingen, plagisque trucidant.* Zum Einsatz von Geiseln zur Sicherung völkerrechtlicher Ansprüche wie der Einhaltung von Friedens- und Bündnisverträgen oder Waffenstillstandsabkommen vgl. OGRIS, Art. „Geisel“, Sp. 1446–1450; speziell bei den Abkommen zwischen Wikingern und Franken NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 115–119.

<sup>69</sup> Vgl. LAVELLE, *Aethelred II*, S. 104–109.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Anordnung bis auf den Tod durchgesetzt werden sollte, betraten jene Dänen, die in der zuvor genannten Stadt [scil. Oxford] lebten, dem Tode zu entkommen versuchend, das Heiligtum Christi, nachdem sie die Türen und Riegel gewaltsam aufgebrochen hatten, um dort Zuflucht und Verteidigung für sich zu finden gegen die Bewohner der Stadt und der Vororte. Doch als ihre Verfolger sich, gezwungen von der Notwendigkeit, bemühten, sie herauszutreiben und dies nicht schafften, legten sie Feuer an die Dielen und brannten, wie es scheint, diese Kirche mit all ihrem Schmuck und ihren Büchern nieder. Später wurde sie mit Gottes Hilfe durch mich und die Meinen wieder aufgebaut.<sup>70</sup> In diesem Fall hatten die christlichen Verfolger nicht einmal davor Halt gemacht, selbst ein Sakrileg zu begehen, um den Befehl des Königs auszuführen.<sup>71</sup>

Das Töten oder Verstümmeln gegnerischer Gefangener oder Geiseln war also allem Anschein nach eine von beiden Seiten genutzte Möglichkeit, dem Gegner die eigene Kompromisslosigkeit, Strenge und Macht zu beweisen und gegnerische Bündnisbrüche oder Verstöße gegen zuvor Ausgehandeltes zu bestrafen. Niels Lund konstatiert in diesem Sinne zum Konfliktverhalten der Wikinger: „much of their business was conducted in an orderly manner. The atrocities often [...] served mostly to remind the opposite party of the alternative to successful negotiations or sprang from frustration.“<sup>72</sup> So erscheinen diese

---

<sup>70</sup> Cartulary of St. Frideswide, Nr. 2, S. 2f.: *Omnibus enim in hac patria degentibus satis constat fore notissimum quoniam dum a me decretum cum consilio optimatum satrapum que meorum exiuit vt cuncti Dani, qui in hac insula velut lollium inter triticum pululando emergerant, iustissima examinacione necarentur, hoc que decretum morte tenus ad effectum perduceretur, ipsi qui in prefata vrbe morabantur Dani, mortem euadere nitescentes, hoc Xpi sacrarium, fractis per vim valuis ac pessulis, intrantes asilum sibi repugnaculum que contra vrbanos suburbanos que inibi fieri decreuerunt, set cum populus omnis insequens, necessitate compulsus, eos eiicere niteretur nec valeret, igne tabulis iniecto, hanc Ecclesiam, vt liquet, cum ornamentis ac libris combusserunt. Postquam, Dei adiutorio, a me & a meis constat renouata [...].*

<sup>71</sup> Vgl. auch den ähnlichen Fall, den Abbo von Saint-Germain-des-Prés schildert: „Die fliehende Menge [Dänen] brach in die Kirchen ein, die in der Nähe der Stadtmauern standen. Zwei unserer siegreichen Männer – es ist kaum zu glauben – platzen in eine der Kirchen hinein und verließen sie gefüllt mit Toten.“ (Abbo von St-Germain-des-Prés, *Bella Parisiacae urbis*, II, vv. 322–325, S: 107: *Templa fugax coetus penetrant confinia muris. / Victorum gemini quandam – mirabile narro – / Ecclesiam inrumpunt, farsam de morte relinquunt*).

<sup>72</sup> LUND, *Allies of God or Man?*, S. 56.

Handlungen dem Leser der Darstellungen in den mittelalterlichen Quellen zwar brutal und schonungslos, was sie zweifelsohne auch waren, doch handelte es sich nicht um unkalkulierbares und völlig regelloses Verhalten, vielmehr zeigen die Quellenbeispiele, dass auch in diesem Bereich kommunikativen Handelns Skandinavier und christliche Europäer nach ganz ähnlichen, wenn auch für die Betroffenen grausamen Spielregeln agierten und von einer völligen Fremdheit und Verständnislosigkeit zwischen den kulturell unterschiedlichen Akteuren keine Rede sein kann.

## 2. Kommunikation der Verständigung

### 2.1. Die Rolle von Gesandtschaften für die Kontaktaufnahme

Wie bereits bei der Betrachtung der zur Konflikteskalation führenden Verhaltensweisen und Kommunikationsstrategien zwischen Skandinavien und christlichen Europäern angedeutet wurde, spielten Gesandte eine zentrale Rolle bei der Kontaktaufnahme und -pflege sowohl im Konflikt als auch auf dem Weg zur Verständigung und Aufnahme friedlicher Beziehungen.<sup>73</sup> Eine Fülle von Quellenbelegen, besonders aus dem 9. Jahrhundert, gibt Zeugnis von einer regen Kommunikation zwischen den Herrschaftseliten beider Kulturräume mittels Gesandter. Karl der Große und seine Nachfolger im zunächst noch geeinten, später geteilten Frankenreich empfangen immer wieder Gesandte dänischer Herrscher und pflegten auf dieser Basis diplomatische Beziehungen zu den heidnischen Nachbarn im Norden. Entsprechend charakterisiert Thomas Charles-Edwards diese Periode als eine Zeit intensiven diplomatischen Austausches zwischen den Franken und den Dänen.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. auch NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 33.

<sup>74</sup> Vgl. CHARLES-EDWARDS, Alliances, S. 52. Zu den karolingisch-dänischen Herrscherkontakten vgl. auch HELTEN, Zwischen Kooperation und Konfrontation; JANKUHN, Karl der Große und der Norden; ERNST, Karolingische Nordostpolitik; COUPLAND, From Poachers to Gamekeepers, S. 89–93; MOHR, Das Wissen über die Anderen, S. 247–251; ZETTEL, Karl der Große. Kritisch zu den Möglichkeiten der Diplomatie im Kontakt zwischen Karolingern und Dänen: FRIED, Normannenherrscher.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Auf den ersten überlieferten Kontakt zwischen dem Frankenreich und einem dänischen Herrschaftsträger im Jahr 782 wurde ganz zu Beginn der Arbeit bereits einmal verwiesen, als es darum ging zu zeigen, dass auch in angespannten und konflikträchtigen Situationen eine auf Verständigung und Friedensstiftung ausgerichtete Kommunikation zwischen Skandinaviern und Zentraleuropäern bereits weit vor der Christianisierung Skandinaviens und der damit einhergehenden kulturellen Integration des Nordens in das mittelalterliche Europa keineswegs unüblich war.<sup>75</sup> Trotz der Zufluchtnahme des sächsischen Rebellen Widukind in Dänemark nahm Karl der Große die auf seinem in der Nähe der Lippequelle stattfindenden Reichstag erscheinenden Gesandten des dänischen Königs Sigifrid auf.<sup>76</sup> Eine in den Augen der fränkischen Reichannalisten nennenswerte diplomatische Beziehung scheint sich durch diesen frühen Kontakt aber noch nicht etabliert zu haben, denn erst über zwanzig Jahre später berichten die *Reichsannalen* wieder von Kontakten zwischen Dänemark und dem Frankenreich,<sup>77</sup> die unter dem dänischen Herrscher Godofrid bald einen konfrontativen Charakter annahmen: Godofrid, so der Annalist, sei mit einem militärischen Aufgebot an die sächsische Grenze gezogen und habe entgegen seines vorherigen Versprechens, selbst zu einer Unterredung mit Karl dem Großen zu kommen, nur über Gesandte mit diesem kommuniziert – vermutlich wurde Godofrid, über dessen beschränkte militärische Möglichkeiten die fränkischen Berichte nicht hinwegtäuschen sollten, bei seinem Verhalten jedoch weniger von aggressivem Selbstbewusstsein geleitet, wie die *Reichsannalen* es nahelegen, als von Vorsicht und Misstrauen gegenüber den weit überlegenen Franken, in

---

<sup>75</sup> Siehe oben, Kap. I.1, S. 1–3.

<sup>76</sup> Horst Zettel vermutet, dass es bei den gesandtschaftlichen Verhandlungen in erster Linie um die sächsischen Flüchtlinge in Dänemark ging; vgl. ZETTEL, Karl der Große, S. 15.

<sup>77</sup> Ein Eintrag in den sogenannten *Einhardsannalen* weist jedoch auf ein möglicherweise kontinuierlicheres diplomatisches Verhältnis hin, als es die *Reichsannalen* widerspiegeln: Zum Jahr 798 berichten sie von einem Gesandten Karls namens Gottschalk, der auf seinem Weg zum dänischen König Sigifrid von Sachsen getötet worden sei; vgl. *Annales regni Francorum* (*Annales qui dicuntur Einhardi*), a. 798, S. 103; dazu ZETTEL, Karl der Große, S. 16.

deren Gebiet er sich zu den Verhandlungen begeben hatte.<sup>78</sup> Der Leser der *Reichsannalen* erfährt nur indirekt, was so wichtig war, dass zunächst sogar ein Herrschertreffen geplant gewesen war: Karl schickte seinerseits Gesandte zu Godofrid und forderte von diesem die Herausgabe der in Dänemark Zuflucht suchenden Überläufer – offensichtlich war Widukind im Laufe der Jahre nicht der einzige gewesen, der sich dem Zugriff der Franken durch ein Exil bei den nördlichen Nachbarn zu entziehen versucht hatte.<sup>79</sup>

Ob Karls Forderung erfüllt wurde, wird in den Annalen nicht erwähnt; Godofrid bereitete den Franken aber auch weiterhin Sorgen, indem er die mit den Franken verbündeten Abodriten überfiel, den wichtigen Handelsstützpunkt Reric zerstörte und die ansässigen Kaufleute in sein Herrschaftsgebiet nach Schleswig umsiedelte, um den Handel dort zu stärken. Wohl um einen Gegenschlag der Franken zu verhindern, schickte Godofrid im Jahr nach seinem Überfall auf die Abodriten eine Gesandtschaft an Karl, die dessen Zorn gegen die Dänen durch eine Darstellung ihrer Sicht der Dinge, nämlich, dass die Abodriten den Konflikt begonnen hätten, besänftigen sollte: „Unterdessen ließ der Dänenkönig Godofrid durch etliche Handelsleute sagen, er habe gehört, der König sei böse auf ihn geworden, weil er im vergangenen Jahre ein Heer gegen die Abodriten geführt und sich für die ihm angetanen Beleidigungen gerächt habe. Er sei, setzte er hinzu, bereit, sich wegen der ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen, der Bruch des Friedens sei von jenen ausgegangen.“<sup>80</sup> Hier erhält

---

<sup>78</sup> Die *Reichsannalen* präsentieren Godofrid als „wahnsinnigen König“, der es gewagt habe, sich eine offene Gegnerschaft gegenüber Karl und seinem Reich anzumaßen; vgl. *Annales regni Francorum*, a. 808, S. 125. Gegen dieses Bild wendet sich ZETTEL, Karl der Große, der viele Belege für die bisweilen unkritische Übernahme der fränkischen Darstellung Godofrids in der älteren Forschungsliteratur liefert.

<sup>79</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 804, S. 118f.: *Eodem tempore Godofridus rex Danorum venit cum classe sua necnon et omni equitatu regni sui ad locum, qui dicitur Sliesthorp, in confinio regni sui et Saxoniae. Promisit enim se ad conloquium imperatoris venturum, sed consilio suorum territus propius non accessit, sed, quicquid voluit, per legatos mandavit. Nam imperator super Albiam fluvium sedebat, in loco, qui dicitur Holdunsteti, et missa ad Godofridum legatione pro perfugis reddendis medio Septembrio Coloniam venit.* Vgl. SAWYER/SAWYER, *Welt der Wikinger*, S. 121; NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 35.

<sup>80</sup> *Annales regni Francorum*, a. 809, S. 128: *Interea Godofridus rex Danorum per negotiatores quosdam mandavit, se audisse, quod imperator ei fuisset iratus, eo quod in Abodritos anno superiore duxit exercitum et suas ultus est iniurias, addens velle se purgare*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

der Leser auch einen Einblick in die mögliche Identität von Gesandten: In diesem Fall gab Godofrid die Botschaft Händlern mit auf den Weg, ein schriftlicher Hinweis auf die neben den politischen bestehenden wirtschaftlichen Kontakte zwischen den Herrschaftsgebieten, für die es neben den historiographischen auch viele archäologische Belege gibt.<sup>81</sup> Es wurde vereinbart, dass Große der Dänen und der Franken an der dänischen Grenze zusammenkommen und über das fränkisch-dänische Verhältnis verhandeln sollten, doch blieb das Treffen laut den Reichsannalen ohne nennenswerte Ergebnisse: „man sprach von beiden Seiten viel hin und her und machte viele Vorschläge, ging aber am Ende völlig unverrichteter Dinge auseinander.“<sup>82</sup>

Die zwar in den Grundzügen funktionierende, aber aufgrund wohl zu divergenter Vorstellungen oder zu großen Misstrauens auf beiden Seiten letztlich ergebnislose diplomatische Kommunikation zwischen den Herrschern durch Gesandte wich schließlich einer handfesten militärischen Auseinandersetzung, in deren Kontext nichts mehr von vermittelnder Kommunikation durch Gesandte überliefert ist. Dies ist aber wohl auch dem Umstand geschuldet, dass Godofrid noch vor dem Ausbruch eigentlicher Kampfhandlungen starb – die *Reichsannalen* berichten, dass er von einem seiner Gefolgsleute ermordet worden sei.<sup>83</sup>

---

*ab eo, quod ei obiciebatur; foederis inruptionem ab illis primo fuisse inchoatam.* Vgl. zu möglichen Motiven Godofrids für den Überfall auf die Abodriten ZETTEL, Karl der Große, S. 19.

<sup>81</sup> Zu den historiographischen Belegen vgl. MOHR, Das Wissen über die Anderen, S. 90–106; LEBECQ, Communication and Exchange; MÜLLER-BOYSEN, Economic policy. Vgl. auch BAGGE/NORDEIDE, The Kingdom of Norway, S. 130f. Zu archäologischen Belegen vgl. MÜLLER-WILLE, Das Frankenreich und der Norden, bes. S. 12–14, mit weiterer Literatur.

<sup>82</sup> *Annales regni Francorum*, a. 809, S. 128: [...] *multisque hinc et inde prolatis atque enumeratis rebus negotio penitus infecto discessum est.* Vgl. auch NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 35.

<sup>83</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 810, S. 131: *Sed dum imperator memorato loco stativa haberet, diversarum rerum nuntii ad eum deferuntur. Nam et classam, quae Frisiam vastabat, domum regressam et Godofridum regem a quodam suo satellite interfectum [...].* Die fränkischen Zeitgenossen konnten die von Dänemark ausgehenden Aggressionen offenbar nicht zweifelsfrei mit Godofrid in Verbindung bringen; so nennen die *Annales Maximiniani* Godofrids Namen nicht in Zusammenhang mit den Überfällen auf Friesland; vgl. *Annales Maximiniani*, a. 810, S. 24. Eventuell handelte es sich bei den

Godofrids Neffe und Nachfolger Hemming bemühte sich, das angespannte Verhältnis mit dem Frankenreich umgehend zu verbessern und schloss direkt nach seinem Herrschaftsantritt Frieden mit Karl dem Großen.<sup>84</sup> Nur wenige Monate nach dem formalen Friedensschluss schickte Hemming die Gesandten Aowin und Hebbi zu Karl, um den Frieden noch einmal zu bekräftigen und Karl zu diesem Zweck Geschenke zu überbringen.<sup>85</sup> Zwar starb Hemming bereits im folgenden Jahr und um seine Nachfolge entbrannte ein Thronstreit, in dem beide Prätendenten fielen, doch die Brüder Harald Klak und Reginfrid, die sich schließlich als gemeinsame Herrscher etablieren konnten, setzten Hemmings Friedenspolitik gegenüber dem Frankenreich fort, indem auch sie gleich nach ihrem Herrschaftsantritt eine Gesandtschaft zu Karl schickten, die um einen Friedensschluss und die Freilassung ihres Bruders – ebenfalls mit dem Namen Hemming –, der anscheinend als Geisel am fränkischen Hof lebte, bitten sollte.<sup>86</sup> Die kurzen Schilderungen dieser Ereignisse in den *Fränkischen Reichsannalen* zeigen, dass sich dänische Herrschaftsträger, besonders nachdem das Frankenreich durch die Eroberung und Eingliederung Sachsens unmittelbarer Nachbar der Dänen geworden war, um diplomatische Kontakte zu den Franken bemühten und über Gesandte mit ihnen kommunizierten. Die Erwähnung des am fränkischen Hof lebenden dänischen Königsbruders deutet zudem darauf hin, dass es noch weitere direkte Kontakte zwischen dem Frankenreich

---

dänischen Angreifern auf Friesland um ein – unabhängig vom dänischen König agierendes – Wikingerheer, denn die Reichsannalen berichten, dass Godofrid nicht persönlich am Angriff teilgenommen habe, sondern zu Hause geblieben sei (vgl. *Annales regni Francorum*, a. 810, S. 131), während das *Chronicon Moissiacense* unterstellt, Godofrid habe die Wikinger heimlich (*occulte*) ins Reich geschickt; vgl. *Chronicon Moissiacense*, a. 810, S. 309. Vgl. hierzu ZETTEL, Karl der Große, S. 23.

<sup>84</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 810, S. 133: *Godofrido Danorum rege mortuo Hemmingus filius fratris eius in regnum successit ac pacem cum imperatore fecit*. Zu den Modalitäten des Friedensschlusses siehe unten, Kap. III.2.2, S. 98–100.

<sup>85</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 811, S. 135: *Obviarunt ei venienti legati Hemmingi regis, Aowin et Hebbi, munera regis et verba pacifica deferentes [...]*. Zur Rolle von Geschenken bei der Vertrauensbildung siehe auch unten, Kap. IV.2.1, S. 288–296.

<sup>86</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 812, S. 137: *Harioldus et Reginfridus reges Danorum missa ad imperatorem legatione pacem petunt et fratrem suum Hemmingum sibi remitti rogant*. Vgl. auch COUPLAND, From poachers to gamekeepers, S. 87f. Zur Rolle von Geiseln bei Friedensschlüssen zwischen Skandinavien und christlichen Europäern siehe oben, S. 75, Anm. 68. Siehe auch unten, Kap. III.3.1, S. 205.

und Mitgliedern der dänischen Herrscherschicht gegeben hat, über die in den Quellen aber nichts Näheres überliefert ist.

Eine mögliche Antwort auf die Frage, in welchem Zusammenhang Hemming an den fränkischen Hof gelangte, die zugleich ein interessantes Licht auf die späteren Beziehungen Harald Klaks und seiner Familie zu den Karolingern wirft, gibt eine kurze Nachricht des Poeta Saxo zum Jahr 807: „Ein Anführer der Normannen, genannt Halfdan, unterstellte sich mit einer großen ihn begleitenden Schar dem Kaiser und bemühte sich darum, feste Treue zu halten.“<sup>87</sup> Obwohl der anonyme Poet sein Werk erst Ende des 9. Jahrhunderts verfasste, gilt er als verlässlicher Zeuge, da er sein Wissen unter anderem aus heute verlorenen Quellen der früheren Karolingerzeit schöpfte.<sup>88</sup> Vertraut man der Nachricht des Dichters, so ergeben sich sehr interessante Möglichkeiten der personalen Verknüpfung, denn der Vater Haralds, Reginfrids und Hemmings hieß ebenfalls Halfdan.<sup>89</sup> Zudem nennen die *Fränkischen Reichsannalen* einen Halfdan als Gesandten am Hof Karls des Großen im Jahr 782.<sup>90</sup> Wenn man wie Simon Coupland die These vertritt, dass hinter allen drei Nennungen dieselbe Person steht,<sup>91</sup> ergibt sich folgendes Bild: Halfdan, ein dänischer Adeliger und vermutlich Mitglied der königlichen Sippe, reiste 782 als Gesandter König Sigifrids ins Frankenreich, wo er vermutlich kulturelle und persönliche Kontakte knüpfen konnte. 807, während der Herrschaft Godofrids, der einer mit Halfdans Familie um den Thron rivalisierenden dänischen Sippe – oder einem rivalisierenden Zweig derselben Familie – entstammte, floh Halfdan ins Frankenreich und kommendierte sich Karl dem Großen, zu dem er als Gesandter lange zuvor bereits Kontakt gehabt hatte. Im Kontext dieses Bündnisschlusses könnte sein Sohn Hemming dann als Geisel am fränkischen Hof geblieben sein. Nachdem die Herrschaft Godofrids in Dänemark beendet worden war und Hemmings

---

<sup>87</sup> Poeta Saxo, *Annales de gestis Caroli Magni*, a. 807, vv. 226–228, S. 51: [...] *Northmanorum dux Alfdeni dictus / Augusto magna sese comitante caterva / Subdidit atque fidem studuit firmare perennem.*

<sup>88</sup> Vgl. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur*, S. 583f.; PRELOG, Art. „Poeta Saxo“.

<sup>89</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, a. 837, S. 28.

<sup>90</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 782, S. 60. Siehe auch oben, Kap. I.1, S. 8.

<sup>91</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 87; vgl. auch LUND, *Allies of God or Man?*, S. 47.

Brüder Harald und Reginfrid den Thron für sich errungen hatten, konnten sie sich um eine Auslösung ihres Bruders bemühen.<sup>92</sup>

In den Jahren nach der Herrschaftsübernahme Haralds und Reginfrids berichten die Reichsannalen und auch andere zeitgenössische Quellen in kurzen Abständen von Gesandtschaften, die zwischen den Gebieten der Dänen und der Franken hin- und hergingen. Ursache hierfür war, dass die dänische Herrschaft keineswegs konsolidiert war, sondern von den Söhnen des 810 ermordeten Godofrid für sich reklamiert wurde, was in der Folgezeit zu einem Buhlen um fränkische Unterstützung von beiden Seiten führte. Nach Reginfrids Tod im Kampf gegen die Söhne Godofrids suchte Harald persönlich die Unterstützung Ludwigs des Frommen und kommendierte sich diesem im Jahr 814. In der Folgezeit kommunizierte Harald zwar auch mittels Gesandter mit Ludwig, so 822, doch war der persönliche Kontakt zwischen den Herrschern für Haralds Anliegen wichtiger geworden.<sup>93</sup> 823 reiste er selbst auf Suche nach Unterstützung gegen seine Widersacher zu Ludwig und bewegte diesen dazu, seinerseits Gesandte zu den Söhnen Godofrids zu schicken, um sich ein Bild von der verworrenen Lage in Dänemark zu machen: „Um seine [scil. Haralds] Sache genauer zu untersuchen, wurden die Grafen Theothar und Rodmund an die Söhne Godofrids abgesandt. Diese zogen dem Harald voraus, verschafften sich von der Sache der Söhne Godofrids und dem Zustand des ganzen Nordmannenreichs genaue Kenntnis und teilten dem Kaiser alles mit, was sie an Ort und Stelle hatten erkunden können.“<sup>94</sup> Das persönliche Verhältnis der beiden Herrscher gipfelte dann 826 in der Taufe Haralds, bei der Ludwig als Pate fungierte und die von der Ludwig gewogenen zeitgenössischen Geschichtsschreibung als großer Missionserfolg des Frankenherrschers gefeiert wurde.

---

<sup>92</sup> Siehe auch SAWYER/SAWYER, *Welt der Wikinger*, S. 120. Zu den Beziehungen Harald Klaks und seiner Familie zu den Karolingern siehe auch unten, Kap. III.2.2, S. 100–102; Kap. III.2.3.1, S. 118–124; Kap. III.2.4, S. 184–198.

<sup>93</sup> Zu den unterschiedlichen diplomatischen Taktiken Haralds und der Godofrid-Söhne vgl. CHARLES-EDWARDS, *Alliances*, S. 52f.

<sup>94</sup> *Annales regni Francorum*, a. 823, S. 163: [...] *ob cuius causam diligentius explorandam ad eosdem filios Godofridi Theotharius et Hruodmundus comites missi fuerunt, qui et causam filiorum Godofridi et statum totius regni Nordmannorum diligenter explorantes adventum Harioldi praecesserunt et imperatori omnia, quae in illis partibus comperire potuerunt, patefecerunt.*



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Stärker als Harald selbst machten seine Widersacher von der Möglichkeit Gebrauch, mittels Gesandter mit dem Frankenherrscher zu kommunizieren und so ebenfalls um die Unterstützung der Franken zu werben. Die erste derartige Kontaktaufnahme, von der die Quellen berichten, fand 817 statt: „Die Söhne des Dänenkönigs Godofrid schickten wegen der unausgesetzten Angriffe, die sie von Harald zu bestehen hatten, eine Gesandtschaft an den Kaiser, ließen um Frieden bitten und erboten sich, ihn zu halten.“ Ludwig aber, der ja zu diesem Zeitpunkt bereits ein persönliches Verhältnis zu Harald unterhielt und dessen Truppen im Vorjahr bereits gegen ein Aufgebot der dänischen Brüder gekämpft hatten, wies die Gesandten der Godofrid-Söhne ab: „weil man dies aber mehr für Heuchelei als für aufrichtigen Ernst hielt, so kümmerte man sich als um leere Worte nicht darum und gewährte ihm Gegenteil dem Harald Beistand gegen sie.“<sup>95</sup> Das Misstrauen der Franken war wohl auch darin begründet, dass die Godofrid-Söhne offen mit einer frankenfeindlichen Fraktion unter den Abodriten sympathisierten.<sup>96</sup> Ungeachtet dieser ersten Abweisung schickten die Brüder aber spätestens im Jahr 822 wieder Gesandte an den karolingischen Hof, denn die *Reichsannalen* berichten zu diesem Jahr nicht nur von der bereits erwähnten Gesandtschaft Haralds, sondern nennen im gleichen Atemzug auch Gesandte der Godofrid-Söhne, die auf einem Hoftag Ludwigs in Frankfurt erschienen. Der Astronomus berichtet in diesem Zusammenhang, die Gesandten seien zu Ludwig gekommen, um „den Frieden zu erneuern und zu bestätigen“<sup>97</sup> – eine Nachricht, die vor dem Hintergrund des einige Jahre zuvor von Ludwig harsch abgelehnten Friedensgesuchs überrascht. In der Tat muss es, schenkt man den Quellen Glauben, in den Jahren zwischen 817 und den frühen Zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts zu einer Annäherung zwischen den Söhnen Godofrids und den Franken gekommen sein, denn auch die *Fränkischen*

---

<sup>95</sup> *Annales regni Francorum*, a. 817, S. 145: *Filii quoque Godofridi regis Danorum propter assiduum Herioldi infestationem missa ad imperatorem legatione pacem petunt eamque a se servandam pollicentur; sed cum haec simulata magis quam veracia videntur, velut inania neglecta sunt, et auxilium contra eos Herioldo datum.* Vgl. auch Astronomus, *Vita Hludowici*, c. 27, S. 621; vermutlich auch zu dieser Gesandtschaft, aber unter falscher Jahresangabe: Thegan, *Gesta Hludowici*, c. 14, S. 593.

<sup>96</sup> Vgl. SAWYER/SAWYER, *Welt der Wikinger*, S. 123.

<sup>97</sup> Astronomus, *Vita Hludowici*, c. 35, S. 627: *Missi Nordmannorum pacem renovantes et confirmantes non defuerunt.*

*Reichsannalen* berichten einige Jahre später, zum Jahr 826, von einer ähnlichen Botschaft durch Gesandte der Dänen: „Auch die Gesandten der Söhne des Dänenkönigs Godofrid erschienen [in Ingelheim], um Frieden und Freundschaft zu bekräftigen.“<sup>98</sup> Im darauf folgenden Jahr erwartete Ludwig sogar das persönliche Erscheinen eines der Godofrid-Söhne, Horiks I., in Nimwegen auf einem extra für dieses Treffen anberaumten Hoftag; aus nicht näher spezifizierten Gründen erschien der dänische König jedoch nicht im Reich.<sup>99</sup> Möglicherweise verfolgte Ludwig zu diesem Zeitpunkt eine Doppelstrategie, da er sich diplomatische Optionen für den Fall einer Niederlage Haralds offen halten wollte. Der Astronomus äußert sich klar in diese Richtung, wenn er Ludwigs Dilemma nach der Vertreibung Haralds aus Dänemark im Jahr 828 beschreibt: Da „der Kaiser dem Harald Hilfe leisten wollte, andererseits jedoch mit den Söhnen Godofrids einen Friedensvertrag geschlossen hatte“, versuchte er mittels Gesandter eine für alle Parteien befriedigende Lösung auszuhandeln<sup>100</sup> – Ludwig war vom Unterstützer einer Partei zum Vermittler geworden.

Trotz Ludwigs Bemühungen um eine dauerhafte Beteiligung Haralds an der dänischen Herrschaft gelang es ihm nicht, dem Dänen die Rückkehr in seine Heimat zu ermöglichen. Harald verbrachte den Rest seines Lebens, so weit es aus den Quellen rekonstruierbar ist, im Frankenreich und Godofrids Söhne etablierten sich endgültig als Herrscherfamilie in Dänemark. Horik I., der ab 831 als Alleinherrscher in den Quellen erscheint, führte die durch Gesandtschaften gestützte Friedenspolitik gegenüber dem Frankenreich fort.<sup>101</sup> Doch wurde das friedliche Verhältnis erneut bedroht, als Wikingerverbände seit den 830er Jahren vermehrt die Nordküste des Frankenreiches überfielen und besonders Friesland wiederholt verheerten. Horik bemühte sich umgehend, sich von diesen

---

<sup>98</sup> *Annales regni Francorum*, a. 826, S. 169: [...] *legati quoque filiorum Godofridi regis Danorum, pacis ac foederis causa directi* [...]

<sup>99</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 827, S. 173: *Imperator autem duobus conventibus habitis, uno apud Niumagam propter falsas Hohrici filii Godefridi regis Danorum pollicitationes, quibus se illo ad imperatoris praesentiam venturum promiserat* [...].

<sup>100</sup> Astronomus, *Vita Hludovici*, c. 42, S. 631: *Sed cum imperator et Herioldum iuvare vellet, et cum filiis Godefridi foedus pacis inisset, missis in hoc ipsum cum ipso Herioldo comitibus Saxonis praecepit, ut agerent cum praedictis, quatinus eum in societatem, ut pridem habuerat, susciperent.*

<sup>101</sup> Vgl. auch LUND, Horik den Førstes udenrigspolitik, bes. S. 5–7.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Raubzügen zu distanzieren und gegenüber den fränkischen Nachbarn klarzustellen, dass die Wikinger nicht in seinem Auftrag handelten.<sup>102</sup> 838 konnten Gesandte Horiks auf einem Hoftag Ludwigs dann die Botschaft überbringen, Horik habe „aus treuer ergebenheit für den Kaiser“ die Anführer der Wikingerverbände festnehmen und hinrichten lassen. Im Gegenzug, so Prudentius von Troyes in den *Annalen von St. Bertin*, habe Horik aber von Ludwig gefordert, ihn als Oberherrn der Friesen und Abodriten anzuerkennen. Ludwig habe diese Forderung „in dem Maße, wie sie unverschämt und unangemessen war, entsprechend mit Verachtung behandelt und [sei] darüber hinweggegangen.“<sup>103</sup>

Diese Unstimmigkeit beeinträchtigte aber wohl nicht generell das von beiden Seiten angestrebte friedliche Verhältnis, denn im Jahr darauf schickte Horik erneut eine hochrangige Gesandtschaft, bestehend aus seinen engsten Vertrauten und seinen Neffen, zu Ludwig, ließ Geschenke überreichen und bat um eine Bekräftigung der Freundschaft. Ludwig nahm die Gesandten freundlich auf, erwiderte die Geschenke und bemühte sich um eine Fortführung des Friedens, indem er sich um Genugtuung für einige Übergriffe von Friesen auf dänisches Gebiet kümmerte, über die die dänischen Gesandten bei ihm Klage geführt hatten.<sup>104</sup> Ludwig war wohl auch deshalb so sehr an einem friedlichen

---

<sup>102</sup> Siehe oben, S. 65, Anm. 41. Niels Lund vertritt die These, dass es sich bei den Friesland verheerenden Wikingern um die Männer Harald Klaks handelte, der sich, enttäuscht von Ludwigs nachlassender Unterstützung bei seiner Reetablierung in Dänemark, dessen Sohn Lothar angeschlossen habe und diesen im Konflikt mit dem Kaiser dadurch unterstützt habe, dass er diesen durch die Überfälle in Friesland wiederholt vom Eingreifen in Lothars Herrschaftsbereich Italien abgehalten habe. Daraufhin habe Ludwig ein freundschaftliches Verhältnis zu Haralds Feind Horik I. angestrebt, um diesen wiederum dazu zu bewegen, die Aktionen Haralds und seiner Männer in Friesland zu konterkarieren. Die Quellen gehen nicht direkt auf diese möglichen Verhältnisse zwischen den Akteuren und ihre Hintergründe ein, die Abfolge der Ereignisse lässt eine solche Deutung aber durchaus zu. Vgl. LUND, *Allies of God or Man?*, S. 48f.

<sup>103</sup> *Annales Bertiniani*, a. 838, S. 16: *Ubi etiam missi Horich venientes, pyratarum in nostros fines dudum irruentium maximos a se ob imperatoris fidelitatem captos atque interfici iussos retulerunt, petentes insuper dari sibi Frisianos atque Abodritos. Cuius petitio, quanto imperatori indecens sive incongrua visa est, tanto vilis sprete et pro nihilo ducta est.* (Hervorhebungen durch d. Verf.).

<sup>104</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 839, S. 22f.: *Direxit et Horicus missos ad imperatorem, quendam videlicet cuius consiliis prae cunctis fidere et omnia agere videbatur, et cum eo nepotem suum munera gentilitia deferentes, pacis amicitiaeque arctius stabilisque gratia confirmandae. Quibus hilariter susceptis atque muneratis, quia propter quaedam*

Verhältnis zu Horik gelegen, da er sich sehr um die Nordmission bemühte – 831 hatte er Hamburg zum Erzbistum erhoben – und ein freundschaftliches persönliches Verhältnis zum dänischen Herrscher vermutlich als notwendig für ein Gelingen seiner Christianisierungsbemühungen ansah.<sup>105</sup> Zudem war der fränkische Herrscher angesichts der mehrfachen Angriffe auf seine Stellung seitens seiner Söhne sicherlich bestrebt, zumindest seine Beziehungen zu externen Herrschern möglichst konfliktarm und insofern ressourcenschonend zu gestalten.

Die Bemühungen um eine Fortsetzung der friedlichen Beziehungen mittels Gesandter funktionierten also auch in Krisensituationen und trotz offensichtlich durchaus unterschiedlicher Ziele der beiden Herrscher zunächst gut, doch schwächten die immer weiter zunehmenden Überfälle dänischer Wikinger auf die fränkischen Küsten- und Flussgebiete nachhaltig das Vertrauen der Franken in ihren Verhandlungspartner im Norden. Zudem brachten die Söhne Ludwigs des Frommen, die nach dessen Tod 840 und nach der Reichsteilung von 843 nun über die fränkischen Teilreiche herrschten, deutlich weniger Geduld für Horik auf, dessen Friedens- und Freundschaftsbündnisse mit Ludwig für sie selbst nicht bindend waren. Bereits aus der Zeit der vorübergehenden Absetzungen Ludwigs durch seine Söhne in den Jahren 830 und 833/34 ist nichts über diplomatische Kommunikation mit dem Nachbarn im Norden überliefert, und auch nachdem die Söhne ihrem Vater endgültig nachgefolgt waren, erfährt man nur noch von einer Gesandtschaft der Franken zu Horik, die aber keine Friedenszusicherung, sondern ein Ultimatum überbrachte: „Lothar, Ludwig und Karl schickten Gesandte an den Dänenkönig Horik und ließen ihn wissen, dass, wenn er die Seinigen nicht von ihren Einfällen in die christlichen Länder abhalte, er sicher sein könne, dass man ihn mit Krieg überziehen werde.“<sup>106</sup> Offensichtlich schenkte man Horiks Beteuerungen, nichts mit den Überfällen zu tun

---

*incommoda super Frisonibus querebantur, duces strenui destinati sunt, qui tempore constituto illis de omnibus iustitiam adimplerent.*

<sup>105</sup> Zu den Missionsbemühungen unter Horik siehe unten, Kap. IV.2.1.

<sup>106</sup> *Annales Bertiniani*, a. 847, S. 35: *Hlotharius, Hludowicus et Karolus legatos ad Horic Danorum regem destinant, mandantes, ut suos a christianorum infestationibus cohiberet, sin alias, bello se inpetendum nullatenus dubitaret.* Vgl. auch LUND, *Allies of God or Man?*, S. 54.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

zu haben, keinen Glauben mehr oder sah zumindest Horiks Gegenmaßnahmen im eigenen Reich als unzulänglich an. Ob Horik überhaupt nennenswerten Einfluss auf die Wikingerverbände hatte oder die Macht hatte, diese in größerem Umfang zu maßregeln oder zu bestrafen, kann aber füglich bezweifelt werden, denn 850 wurde er gezwungen, seine Herrschaft mit seinen beiden Neffen zu teilen.<sup>107</sup> 854 fiel Horik beim Versuch die Krone für sich zu sichern in einer Schlacht, in der auch ein großer Teil des übrigen dänischen Hochadels ums Leben kam.<sup>108</sup>

Nach diesem Zeitpunkt berichten die Quellen lange Zeit kaum noch etwas über diplomatische Kontakte der Franken zu den dänischen Herrschern,<sup>109</sup> stattdessen gingen die Franken vermehrt dazu über, direkt mit den sie bedrohenden Wikingern Kontakt aufzunehmen. Lediglich zu den 870er und 880er Jahren erfährt man aus den *Fuldaer Annalen* noch einmal von zwischenherrscherlichen Kontakten der Franken und Dänen, die nahelegen, dass auch in der beinahe berichtslosen Zwischenzeit weitere diplomatische Beziehungen zu Dänemark bestanden haben müssen. Erst zum Jahr 873 vermelden die Annalen dann wieder Ausführlicheres: Ludwig der Deutsche, so die Annalen von Fulda, habe in diesem Jahr mehrfach Gesandte der dänischen Königsfamilie empfangen. Zunächst sandte der dänische König Sigifrid Vertreter nach Worms, „um den Frieden im Raum zwischen ihnen [scil. den Dänen] und den Sachsen zu festigen, und damit Händler beider Reiche, wenn sie hinüber und herüber gingen und die Waren mitbrächten, in Frieden kaufen und verkaufen sollten, was alles von seiner Seite der König zu halten versprach“.<sup>110</sup> Einige Monate später kamen

---

<sup>107</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 850, S. 37.

<sup>108</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, a. 854, S. 44f.

<sup>109</sup> Eine Ausnahme bildet die Meldung der *Fuldaer Annalen* zum Jahr 848, Ludwig der Deutsche habe Gesandte „der Normannen“ empfangen, angehört und wieder entlassen (vgl. *Annales Fuldenses*, a. 848, S. 37). Es ist aber unklar, um wessen Gesandte es sich genau handelte und ob es überhaupt königliche Gesandte oder Abgeordnete von sich im Reich aufhaltenden Wikingern waren. Eine ähnlich unklare Nachricht vermelden die *Fuldaer Annalen* noch einmal zum Jahr 889, wo es heißt, Arnulf habe auf einem Reichstag in Forchheim Gesandte der Normannen empfangen und ihnen den erbetenen Frieden gewährt (vgl. *Annales Fuldenses*, a. 889, S. 118).

<sup>110</sup> *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 78: *Venerunt quoque illuc Sigifridi Danorum regis legati pacis faciendae gratia in terminis inter illos et Saxones positis et ut negotiatores utrius-*

Gesandte des von den *Fuldaer Annalen* ebenfalls als König titulierten Halfdan, des Bruders Sigfrids, zu Ludwig nach Metz, um die Bitte der Dänen noch einmal zu bekräftigen und genauere Verhandlungen bezüglich der Ausgestaltung des Friedensschlusses zu führen.<sup>111</sup> Insgesamt nahm die Häufigkeit der überlieferten mittels Gesandtschaften initiierten und aufrecht erhaltenen zwischenherrscherlichen Beziehungen seit dem Ende der Herrschaft Ludwigs des Frommen jedoch stark ab, was sicherlich nicht zuletzt an den sowohl im Frankenreich als auch in Dänemark einsetzenden Thronstreitigkeiten und den damit verbundenen inneren Konflikten lag, die beiderseits die Pflege der äußeren Beziehungen an der gemeinsamen Grenze in den Hintergrund treten ließen.

Die zunehmenden Übergriffe skandinavischer Piraten auf die Küsten und Flussgebiete der fränkischen Teilreiche führten hingegen dazu, dass die Franken vermehrt in direkten Kontakt zu den sie bedrohenden Wikingern traten, nachdem sich Regulierungsversuche über den dänischen König als nicht wirksam erwiesen hatten. Auch bei diesen Kontakten wurden deeskalierende Maßnahmen wie Waffenstillstände und Friedensverhandlungen regelmäßig mittels Gesandter initiiert. Diese Initiativen gingen in aller Regel von der sich in größerer Bedrängnis befindenden Seite aus und zielten auf eine zumindest zeitlich und räumlich begrenzte Beilegung des Konflikts. So schickten Wikinger im Jahr 845 Gesandte zu Ludwig dem Deutschen, nachdem dieser mit einem großen Heeresaufgebot gegen die Wenden gezogen war. Zuvor hatten die Wikinger gemäß den *Xantener Annalen* bereits ein Friedensabkommen mit Karl dem Kahlen geschlossen, der ihnen „wegen seiner Schlaffheit“<sup>112</sup> große Tributsummen gezahlt hatte, obwohl die Friesen und Westfranken dem Wikingerheer bereits empfindliche Verluste beigebracht hatten. Als die Wikinger nun von Ludwigs Heeraufgebot erfuhren, „schickten sie ihrerseits Gesandte nach Sachsen,

---

*que regni invicem transeuntes et mercimonia deferentes emerent et venderent pacifice; quae omnia rex ex sua parte rata fore promisit.*

<sup>111</sup> Siehe dazu ausführlicher unten, Kap. III.2.2, S. 102–104. Vgl. auch Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 37, S. 39. Zur Königstitulatur Halfdans vgl. *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 79: [...] *dominos suos, supradictos scilicet reges* [...].

<sup>112</sup> *Annales Xantenses*, a. 845, S. 14: [...] *propter desidiam* [...].



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

ließen ihm Geschenke und Geiseln überbringen und baten um Frieden“,<sup>113</sup> der ihnen auch gewährt wurde.

Weitaus häufiger berichten die Quellen jedoch von Gesandtschaften der Franken an die Wikinger, um diese zu Friedensverhandlungen zu bewegen. So schickte Karl der Kahle im Jahr 877 Gesandte an die das Seine-Gebiet verheerenden Wikinger. Im Jahr zuvor war ein Heerzug gegen die Plünderer gescheitert, daher suchte Karl nun nach anderen Möglichkeiten, sich der Bedrohung zu entledigen. Zu diesem Zweck „schickte [er] Gesandte, um mit den Normannen zu verhandeln, dass sie gegen Geschenke das Reich verließen.“<sup>114</sup> Offenbar verliefen die Verhandlungen insofern erfolgreich, als dass die Wikinger tatsächlich, nachdem sie eine große Tributsumme erhalten hatten, dem Reich den Rücken kehrten. Karl wurde jedoch vom Autor des Berichts für seine Kooperationsbereitschaft scharf getadelt.<sup>115</sup>

Ähnlich erging es Karl III., der von den Quellenautoren häufig wegen seiner in ihren Augen zu großen Bereitschaft zum Ausgleich mit den Wikingern angegriffen wurde. So berichten die *Annales von St. Vaast* von dem in den Augen des Autors „erbärmliche[n] Beschluss“<sup>116</sup> Karls III., im Jahr 886 gegenüber den Paris belagernden Dänen mit seinem Heer nicht die Entscheidungsschlacht zu suchen, sondern mittels Gesandter einen Friedensschluss auszuhandeln: „da der Winter bevorstand, begannen alsbald von beiden Seiten Gesandte hin- und herzugehen, dass der Kaiser mit den Dänen Frieden machen möchte.“<sup>117</sup> Auch hier kam ein lokal begrenzter Friedensschluss zustande; gegen die Zusicherung

---

<sup>113</sup> *Annales Xantenses*, a. 845, S. 14: *Quod gentiles cum cognovissent, e contra legatos direxerunt in Saxoniam, et miserunt ei munera et obsides et petierunt pacem.*

<sup>114</sup> *Annales Vedastini*, a. 877, S. 41: [...] *misique legatos, qui cum Nortmannis tractarent, ut munerati e regno eius abirent.*

<sup>115</sup> Auch Hildegarius von Meaux übt scharfe Kritik an Karl dem Kahlen wegen früherer Verhandlungen mit Wikingern und bezeichnet diese als schändlich. Vgl. Hildegarius von Meaux, *Vita Faronis episcopi Meldensis*, c. 122f., S. 199f.; vgl. auch COUPLAND, *The Rod of God's Wrath*, S. 548f.

<sup>116</sup> *Annales Vedastini*, a. 886, S. 62: *Et factum est vere consilium nimis miserum.* Zur Verurteilung Karls III. wegen seiner Kooperation mit Wikingern vgl. auch *Annales Fuldenses* (Wiener Hs.), a. 882, S. 98f.; siehe dazu ausführlicher auch unten, Kap. III.2.3.1, S. 130–137.

<sup>117</sup> *Annales Vedastini*, a. 886, S. 62: *Indeque coeperunt, quia hiems imminebat, missi ad invicem discurrere, ut imperator pacem cum Danis faceret.*

großer Tributzahlungen verließen die Wikinger Paris und wandten sich stattdessen gegen Burgund.

Dass der Friede nur von kurzer Dauer war, zeigt der Umstand, dass König Odo von Westfranken bereits kurz nach seinem Herrschaftsantritt im Jahr 888 mit einem Heer nach Paris ziehen musste, um eine erneute Belagerung durch die Normannen zu verhindern. Karl III. war im Januar desselben Jahres gestorben, womit der persönlich zwischen ihm und den Normannen geschlossene Friedensvertrag hinfällig geworden war. Im Herbst des Folgejahres kam es zum direkten Kontakt Odos und der Wikinger bei Paris: „nachdem Boten hin- und hergegangen waren, zogen sie [scil. die Wikinger] von ihm [scil. Odo] beschenkt, wieder von Paris ab.“<sup>118</sup> 897 musste Odo erneut einen durch Gesandte ausgehandelten Frieden auf Grundlage von Tributzahlungen schließen, da die Normannen zwischenzeitlich das Westfrankenreich ganz verlassen hatten und unter einem neuen Anführer zurückgekehrt waren, der vermutlich den vorherigen Friedensschluss als für ihn persönlich nicht verbindlich ansah und daher durch erneute Tributzahlungen für einen Frieden gewonnen werden musste.<sup>119</sup>

Auch in England berichten die Quellen in vielen Fällen von zwischen den Wikingern und den Angelsachsen hin und her gehenden Gesandten, die Friedensabkommen zwischen den Parteien aushandelten. So berichtet die *Angelsächsische Chronik*, König Æthelred habe im Jahr 1002 gemeinsam mit seinen Beratern beschlossen, den Wikingern ein Friedensangebot zu machen: „Dann schickte der König Ealdorman<sup>120</sup> Leofsige zur Flotte [der Wikinger] und dann handelte dieser auf Befehl des Königs und seiner Berater einen Waffenstill-

---

<sup>118</sup> *Annales Vedastini*, a. 889, S. 67: [...] *nuntiis intercurrentibus munerati ab eo, regressi a Parisius* [...].

<sup>119</sup> Vgl. *Annales Vedastini*, a. 897, S. 79: *Nortmanni vero iam in multitudine fidentes omnes reliquias regni ferro et igne devastant. Unde rex misit ad eos, regnum redimere volens; et facto placito super Ligerem hiemandi gratia pergunt.*

<sup>120</sup> Die Ealdormen übten im angelsächsischen England eine den fränkischen Grafen vergleichbare Funktion aus. Sie waren die wichtigsten weltlichen Amtsträger der Könige und gemeinsam mit dem jeweils zuständigen Bischof für die Gerichtsbarkeit und das Militäraufgebot in den ihnen unterstellten *shires*, ihren Amtsbezirken, zuständig. Die Ealdormen stammten in den meisten Fällen aus dem unmittelbaren personalen Umfeld der Könige und waren häufig auch mit ihnen verwandt. Vgl. SAWYER, Art. „Ealdormen“.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

stand mit ihnen aus, und dass sie Verpflegung und Tributzahlungen erhalten sollten.<sup>121</sup> Zu den Jahren 1006 und 1009 berichtet die *Angelsächsische Chronik* erneut von Gesandtschaften Æthelreds zu Wikingerverbänden, um mit diesen Frieden zu schließen,<sup>122</sup> was gelang, obwohl Æthelred kurz nach dem Friedensschluss von 1002 die Ermordung aller sich in England aufhaltenden Dänen angeordnet hatte.<sup>123</sup> Nichtsdestotrotz kam es während der darauf folgenden Ra-  
chekampagne des dänischen Königs Sven Gabelbart noch zu den erwähnten Friedensschlüssen durch Gesandte sowie zu verschiedenen anderen Übereinkünften, in deren Zusammenhang die Quelle zwar nicht explizit von Gesandten berichtet, deren Zustandekommen man sich aller Wahrscheinlichkeit nach aber nach einem ganz ähnlichen Muster vorzustellen hat. Ähnlich wie Karl der Kahle und Karl III. sah sich Æthelred jedoch der Kritik der Historiographen ausgesetzt, die die ihrer Ansicht nach zur Unzeit abgeschlossenen Frieden mit den Dänen monierten: „All dieses Unglück kam über uns durch mangelnde Entschlossenheit (*unrædes*), da ihnen [scil. den Wikingern] weder zur rechten Zeit Tribut angeboten wurde noch gegen sie gekämpft wurde, als sie aber großes Übel angerichtet hatten, ein Waffenstillstand und Friede mit ihnen geschlossen wurde.“<sup>124</sup>

Sich der Normannenbedrohung längerfristig durch Friedensabkommen zu entledigen scheiterte für die christlichen Europäer anscheinend nicht in erster Linie an der Unzuverlässigkeit der Wikinger, die sich nicht an Friedensvereinbarungen hielten – obwohl auch solche Fälle überliefert sind<sup>125</sup> – sondern an der

---

<sup>121</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1002, S. 64: *Ða sende se cyng to þam flotan Leofsig ealdorman, 7 he þa þæs cynges worde 7 his witena grið wið hi gesætte 7 þet hi to metsunge fengon 7 to gafle [...].*

<sup>122</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1006, S. 65f.; a. 1009, S. 66f.

<sup>123</sup> Siehe oben, Kap. III.1.3, S. 75–76.

<sup>124</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1011, S. 68: *Ealle þas ungesælða us gelumpon þurh unrædes, þet mann nolde him to timan gafol bedan, ac þonne hi mæst to yfele gedon hæfdon, þonne nam man grið 7 frið wið hi [...].*

<sup>125</sup> Vgl. beispielsweise Annales Bertiniani, a. 861, S. 55f.; Abbo von Saint-Germain-des-Près, *Bella Parisiacae urbis*, I, vv. 556–567, S. 95f., II, vv. 390–395, S. 109; Annales Fuldenses, a. 828, S. 25; a. 885, S. 102; Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 865, S. 48; a. 885 [884], S. 52; Ms. A, a. 910 [911], S. 63; Ms. D, a. 914, S. 38. Vgl. zur Frage der Vertragstreue der Wikinger auch ZETTEL, *Das Bild der Normannen*, S. 153–158; NEI-FEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 128–130.

rein personalen Bindungskraft solcher Verträge: Sobald der Herrscher wechselte oder ein neuer Anführer an die Spitze eines Wikingerverbandes trat, musste über den Frieden neu verhandelt werden, was jedes Mal mit erneuten Tributzahlungen verbunden war. Direkt angesprochen wird diese Vorstellung von Regino von Prüm, der von erneuten Verhandlungen zwischen Franken und Normannen nach dem Unfalltod König Karlmanns von Westfranken im Jahr 884 berichtet: „Die Normannen kehren, als sie den Tod des Königs erfahren, sofort in das Reich zurück. Der Abt Hugo und die übrigen Großen schicken daher Gesandte zu ihnen und halten ihnen vor, sie hätten ihr Versprechen und die von ihnen eingegangene Verpflichtung verletzt. Hierauf erwidern jene, sie hätten mit dem König Karlmann, nicht mit irgend jemand anderem, einen Vertrag geschlossen; wer der auch sein möchte, der ihm in der Regierung nachfolge, er müsse eine Geldsumme von gleichem Betrage und Gewicht hergeben, wenn er sein Reich in Ruhe und Frieden besitzen wolle.“<sup>126</sup> Entsprechend resümiert Horst Zettel zur Vertrauenswürdigkeit der Wikinger: „Im Quellenbild tritt uns der grausame Feind aus dem Norden immer wieder als relativ zuverlässiger Rechtspartner gegenüber, dessen Rechts- und Vertragsauffassung freilich personal und lokal orientiert war.“<sup>127</sup> Erschwerend hinzu kam, dass eine Vielzahl von Wikingerverbänden unabhängig voneinander Fahrten nach Westeuropa unternahm, es innerhalb der Verbände oftmals mehrere Anführer oder keine unangefochtenen Hierarchien gab und die Wikingergruppen sich immer wieder neu zusammenfinden und aufteilen konnten.<sup>128</sup> Dass nach der Teilung des Frankenreiches auch hier keine übergeordnete Instanz mehr für großräumige Friedensabkommen sorgte, ermöglichte es den Wikingern zudem, auch unter Einhaltung eines lokal begrenzten Friedens die Nachbargebiete heimzusuchen.

---

<sup>126</sup> Regino von Prüm, Chronik, a. 884, S. 122: *Nortmanni cognita morte regis protinus in regnum revertuntur. Itaque Hugo abba et ceteri proceres legatos ad eos dirigunt, promissionem et fidem datam violatam esse proclamant. Ad haec illi respondent, se cum Carlomanno rege, non cum alio aliquo foedus pepigisse; quisquis ille esset, qui ei in regnum succederet, eiusdem numeri et quantitatis pecuniam daret, si quiete ac pacifice imperium tenere vellet.*

<sup>127</sup> ZETTEL, Bild der Normannen, S. 153. Vgl. dazu auch DE VRIES, Geistige Welt, S. 21; NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 126–128; ABELS, Paying the Danegeld, S. 177.

<sup>128</sup> Vgl. NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 137.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Ähnliches gilt ebenso für das angelsächsische England, das ebenfalls durch Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Teilreichen gegenüber den Wikingern lange Zeit nicht als Einheit auftreten konnte und das erst im Verlauf des Untersuchungszeitraums und unter massivem Einfluss der Wikingereinfälle zu einem vereinten angelsächsischen Königtum fand.

Die deeskalierende Kommunikation über Gesandte und Boten funktionierte ungeachtet dieser grundlegenden Probleme jedoch recht reibungslos, zumindest berichten die Quellen nur wenig über Schwierigkeiten der interkulturellen Kommunikation mittels Gesandter.<sup>129</sup> Trotz der kulturellen und religiösen Unterschiede zwischen den Akteuren waren sowohl die Kontaktaufnahme als auch die Kontaktpflege und Konfliktdeeskalation über Gesandte zwischen Skandinavien und christlichen Europäern gang und gäbe. Dies wirft die Frage nach der möglichen Identität der Gesandten auf, denn zur Erfüllung der mit der Rolle des Gesandten verbundenen Aufgaben waren gewisse Fähigkeiten und Eigenschaften notwendig. So bedurfte es grundlegender sprachlicher wie auch kultureller Kenntnisse, um Botschaften gegenüber einem fremden Herrscher korrekt und im Auftreten angemessen überbringen zu können. War mit dem Auftrag nicht nur die Übermittlung einer Botschaft, sondern gar das Aushandeln von Friedensbedingungen verbunden, vergrößerten sich die diesbezüglichen Anforderungen an den Gesandten zusätzlich. Zudem war eine gewisse soziale Stellung des Gesandten gerade im zwischenherrscherlichen Kontakt vorteilhaft, konnte man doch durch die Hocharrangigkeit der Gesandten Wertschätzung und Respekt gegenüber dem Kommunikationspartner ausdrücken und sich diesen so gewogen machen.

Nur wenige Berichte über Gesandtschaften zwischen Skandinavien und dem christlichen Europa gehen näher auf die Identität der Gesandten und Boten ein, doch geben diese spärlichen Informationen einen ersten Eindruck von möglichen besonders geeigneten Personen, die für diese Aufgaben infrage kamen. Es handelt sich im Wesentlichen um drei Personengruppen: (grenznahe) Adelige, Händler, und – von christlicher Seite aus – Geistliche, die neben ihrer Missionarstätigkeit häufig auch als Gesandte und Vermittler auf politischer

---

<sup>129</sup> Siehe dazu oben, Kap. III.1.3.

Ebene agierten. Beispiele für die Gruppe der Adelligen sind oben bereits begegnet: So schickte König Sigifrid 782 seinen Neffen Halfdan als Gesandten zu den Franken, was möglicherweise der Beginn einer längeren familiären Bindung an das Frankenreich und seine Herrscher war.<sup>130</sup> Um sich ein Bild der Lage in Dänemark zur Zeit der Thronstreitigkeiten zwischen Harald Klak und den Godofrid-Söhnen zu machen, wurden von Ludwig dem Frommen im Jahr 823 die Grafen Theothar und Rodmund als Gesandte nach Dänemark geschickt. Einige Jahre später schickte er erneut sächsische Grafen nach Dänemark, die bei den Söhnen Godofrids für eine erneute Beteiligung Haralds an der Königsmacht werben sollten. Horik I. betraute schließlich seine engsten Vertrauten und seine Neffen mit einer Gesandtschaft an den Frankenherrscher.

Neben diesen hochrangigen Gesandten, die neben der Überbringung von Botschaften in erster Linie die Aufgabe hatten, an Verhandlungen teilzunehmen und als Vermittler tätig zu sein, wurden auch Händler für die Informationsübermittlung herangezogen, wie es beispielsweise König Godofrid im Kontakt mit Karl dem Großen tat. Dass es einen regen Handelsverkehr zwischen Dänemark und dem Frankenreich gab, zeigt nicht zuletzt der eigens zum Schutz dieser Händler abgeschlossene Friedensvertrag zwischen Sigifrid und Ludwig dem Deutschen aus dem Jahr 873.

Ein Indiz für die mögliche Nähe skandinavischer Handelsreisender zu den europäischen Herrschern bietet der Reisebericht des nordnorwegischen Pelz- und Elfenbeinhändlers Ottar von Hålogaland, den dieser König Ælfred dem Großen von Wessex bei einem Aufenthalt am königlichen Hof gab und der Aufnahme in die altenglische Fassung der *Historiae adversus paganos* des Orosius fand, die im Auftrag Ælfreds angefertigt wurde.<sup>131</sup> So weitgereiste Händler wie Ottar waren offenbar nicht nur als Gesandte an den europäischen Höfen willkommen, sondern waren auch davon unabhängig gefragt als Berichterstatter über die geographischen und kulturellen Gegebenheiten ihrer Heimat. Zudem konnten Händler aufgrund ihrer Reisetätigkeit Nachrichten und Gerüchte rasch den relevanten Kreisen zutragen. So berichtet Widukind, dass

---

<sup>130</sup> Vgl. unten, Kap. III.2.4, S. 185–188.

<sup>131</sup> Vgl. *The Old English Orosius*, I, c. 1, S. 13–16. Zu Ottars Bericht vgl. die Beiträge in BATELY/ENGLERT (Hrsg.), *Othere's Voyages*; VALTONEN, *The North*.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

der billungische Graf Wichmann II., einer der „Rebellen“ der Ottonenzeit<sup>132</sup>, für seinen Widerstand gegen Otto den Großen Unterstützung beim dänischen König Harald Blauzahn suchte und mit diesem ein Komplott gegen den Kaiser schmiedete wollte. „Unterdessen“, so Widukind, „wurden durch einen vorüberziehenden Kaufmann seine Räubereien bekannt, und einige seiner Genossen wurden ergriffen, [...] er selbst aber entkam nebst seinem Bruder mit Not.“<sup>133</sup> Händler boten sich also sowohl als Gesandte als auch als Informanten an.<sup>134</sup>

Von christlicher Seite aus waren auch die bereits seit dem 8. Jahrhundert als Missionare nach Skandinavien ziehenden Geistlichen geeignete Gesandte, die nicht nur in Fragen der Christianisierung, sondern auch zur politischen Einflussnahme und als Vermittler zu den skandinavischen Herrschern geschickt wurden. Rimbert berichtet beispielsweise von mehreren Gesandtschaften des heiligen Ansgar im Auftrag Ludwigs des Frommen, die ihn an den Hof Horiks I. und nach Schweden führten.<sup>135</sup>

Angesichts dieser vielfältigen Kontakte zwischen dem christlichen Europa und skandinavischen Herrschern kann davon ausgegangen werden, dass beide Seiten ähnliche Vorstellungen davon hatten, auf welche Weise mittels Gesandter Kontakte etabliert und im weiteren Verlauf gepflegt werden konnten. Auch zur zumindest temporären Beilegung von Konflikten wurden Gesandte eingesetzt, um Friedensbedingungen auszuhandeln und in der Folge den Frieden konkret abzuschließen.<sup>136</sup> Um diese Aufgaben wahrnehmen zu können, war ein grundlegendes Verständnis der fremden Sprache und kommunikativen Gepflo-

---

<sup>132</sup> ALTHOFF, Art. „Wichmann“.

<sup>133</sup> Widukind von Corvey, *Sachsengeschichte*, III, c. 64, S. 139: *Interea ab temptore pretereunte latrocinia eius produntur, sociorumque aliqui comprehensi [...]. Ipse autem cum fratre vix evasit.* Vgl. dazu auch GOEZ, *Lebensbilder*, S. 50; GEORGI, *intra und extra*, S. 72 mit Anm. 133.

<sup>134</sup> Zum Verhältnis von fremden Händlern zu den Herrschern, in deren Reich sie sich aufhalten, vgl. LUND, *Peace and Non-Peace*, S. 260f.

<sup>135</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 24, S. 52: *Aliquotiens namque regia etiam legatione ad eum [scil. Horik] mittebatur, et quae ad foedera pacis et utriusque regni utilitatem pertinebant strenue et fideliter peragebant*; c. 25, S. 54: *Itaque serenissimus rex, in Dei causa semper voluntarius, secundum quod inter eos convenerat legationem hanc pro Christi nomine pastori nostro iniunxit religiosissimo, suae quoque partis, sicuti et pater eius fecerat, ad regem Sueonum mandata ei committens.*

<sup>136</sup> Siehe dazu unten, Kap. III.2.2.

genheiten bei den Gesandten wünschenswert und in der Regel wohl auch zumindest in den notwendigsten Grundzügen vorhanden, gibt es doch insgesamt nur wenige Berichte über dahingehende Probleme bei der Kommunikation mittels Gesandter.<sup>137</sup> Die Gesandten fungierten dabei auch als Übermittler von Wissen über ihre eigene Kultur, so dass durch den Gesandtenaustausch zumindest das Verständnis des direkteren Personenverbandes, dem die Gesandten jeweils entstammten, auf beiden Seiten wuchs. Trotzdem waren die Akteure vor Fehlschlägen, Misserfolgen oder Missverständnissen natürlich nicht gefeit, wie Johannes Fried des Öfteren betont hat.<sup>138</sup> Bei aller empfundenen oder postulierten Fremdheit teilten die Kommunikationspartner jedoch Vorstellungen von gelungener Kontaktaufnahme und -pflege; diese ebenso wie die Bemühung um die Beendigung von Konflikten wurden von beiden Seiten sehr ähnlich angegangen, hier herrschten einander gleichende kommunikative Vorstellungen vor, was eine Verständigung prinzipiell ermöglichte.

## 2.2. Rituale des Friedensschlusses

Wie bereits die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, kam es im Kontext der diplomatischen Beziehungen der christlichen Europäer sowohl zu den skandinavischen Herrschern als auch zu den Wikingerverbänden immer wieder zu lokal, zeitlich und personal begrenzten Friedensschlüssen.<sup>139</sup> Im Folgenden soll ermittelt werden, wie die rituelle Ausgestaltung solcher Friedensabkommen aussehen konnte und welche Mittel zu ihrer Bekräftigung und Absicherung eingesetzt wurden. Diese Frage stellt sich insbesondere aufgrund der unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergründe der jeweiligen Parteien, die die Schaffung einer verbindlichen Beziehung in nicht unerheblichem Maße behindern konnten.<sup>140</sup> Eine mögliche Lösung dieses Problems bestand in

---

<sup>137</sup> Vgl. dazu GARNIER, *Die Zeichen der Fremden*, S. 200: „Es ist evident, daß jedwedem Informationsaustausch nur dann Erfolg beschieden ist, wenn alle Akteure über ein gemeinsames Sprach- und Zeichenreservoir verfügen.“

<sup>138</sup> Vgl. FRIED, *Gens und regnum*; DERS., *Normannenherrscher*.

<sup>139</sup> Zu Friedensschlüssen zwischen Skandinavien und christlichen Europäern generell vgl. LUND, *Peace and Non-Peace*, S. 256–258; ABELS, *Paying the Danegeld*.

<sup>140</sup> Siehe oben, S. 18, Anm. 45.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

der Nivellierung der trennenden Merkmale durch die Integration der skandinavischen Verhandlungspartner in den europäischen Religions-, Verwandtschafts- und Personenverband, was durch Taufe, Patenschaft, Ehebündnisse und Belehnungen vollzogen wurde.<sup>141</sup> Doch auch ohne solche angleichenden und integrativen Maßnahmen, die ja für die skandinavische Seite immer auch eine starke Unterordnung unter die Bedingungen christlich-europäischer Bündnispolitik bedeuteten und daher in vielen Fällen für diese nicht ohne Weiteres zur Debatte standen,<sup>142</sup> gelang es den Akteuren offenbar in vielen Fällen, zu für beide Seiten verbindlichen Abmachungen zu kommen. Aber wie genau wurden diese Pakte rituell so besiegelt, dass ihre Gültigkeit von beiden Parteien anerkannt wurde? Auf welche gemeinsamen Spielregeln konnten sich die Akteure, mit anderen Worten, einigen?

Nähere Auskunft über das genaue Zustandekommen solcher Friedensschlüsse geben die *Fränkischen Reichsannalen* im Kontext der Schilderung der diplomatischen Beziehungen Karls des Großen zu den dänischen Königen. So konstatiert der Annalist zum Jahr 810 zunächst zwar lediglich, der gerade seinem Vorgänger Godofrid auf den dänischen Thron gefolgte Hemming habe „Frieden mit dem Kaiser“ geschlossen.<sup>143</sup> Im Bericht zum folgenden Jahr erfährt der Leser jedoch wesentlich Genaueres über die Modalitäten, die einen solchen Friedensschluss begleiteten: „Der zwischen dem Kaiser und dem Dänenkönig Hemming ausgemachte Friede war wegen des äußerst kalten Winters, der das Hin- und Herreisen unmöglich machte, nur auf die Waffen beschworen, bis bei der Wiederkehr des Frühlings, als sich die durch den harten Frost geschlossenen Wege öffneten und nun von seiten beider Völker, der Franken und

---

<sup>141</sup> Siehe unten, Kap. III.2.3, III.2.4.

<sup>142</sup> Vgl. dazu CHARLES-EDWARDS, *Alliances*, S. 55: „From the negotiations between Christian and Scandinavian rulers in the ninth century, it is apparent that there were at least two modes of diplomacy. The first did not imply a dependence of one side upon the other; hostages and oaths were exchanged; the making of a treaty, and sometimes the initial negotiations, occurred on the frontier, *in marca*. The oaths were sworn by each side according to its own custom: the pagan side was not compelled to adopt Christian or Frankish forms. In the other mode, dependence was shown by the appearance of one ruler as a guest in the palace of the other, by the adoption of Christian and also Frankish forms culminating in baptismal sponsorship, by homage and the grant of a benefice.“

<sup>143</sup> *Annales regni Francorum*, a. 810, S. 133: [...] *ac pacem cum imperatore fecit*.

der Dänen, zwölf vornehme Männer in ..... an der Eider zusammentraten, nach Recht und Brauch sich gegenseitig den Eid abnahmen und so den Frieden fest abschlossen. Die Großen waren auf fränkischer Seite folgende: Graf Walach Bernhards Sohn, Graf Burchard, Graf Unroch, Graf Uodo, Graf Meginhard, Graf Bernhard, Graf Egbert, Graf Theoteri, Graf Abo, Graf Osdag und Graf Wigman. Von seiten der Dänen aber waren es insbesondere die Brüder Hemmings Hankwin und Angandeo, sodann andere in ihrem Volk angesehene Leute, Osfred mit dem Beinamen Turdimulo, Warstein, Suomi, Urm, noch ein anderer Osfrid Heiligens Sohn und Osfred von Schonen, Hebbi und Aowin.<sup>144</sup>

Man erfährt sofort Näheres über verschiedene Stadien des Friedensschlusses, so zunächst über die Ausgestaltung der 810 getroffenen Abmachung: In einem ersten Schritt, so der Annalist, sei der Frieden aufgrund äußerer Widrigkeiten nur auf die Waffen beschworen worden – der Waffenschwur, vermutlich von Seiten der Dänen direkt von den den Frieden erbittenden Gesandten geleistet, bot aber in der Vorstellung beider Parteien offenbar noch keine ausreichende Sicherheit. Daher wurde der Friede, sobald die Witterungsbedingungen es zuließen, noch einmal deutlich elaborierter bekräftigt, indem an der durch die Eider markierten Grenze zwischen dem Frankenreich und den Gebieten der Dänen ein Treffen hochrangiger Abgeordneter auf Augenhöhe stattfand.<sup>145</sup> Eine

---

<sup>144</sup> *Annales regni Francorum*, a. 811, S. 134: *Condicta inter imperatorem et Hemmingum Danorum regem pax propter hiemes asperitatem, quae inter partes commeandi viam claudebat, in armis tantum iurata servatur, donec redeunte veris temperie et apertis viis, quae immanitate frigoris clause fuerunt, congregientibus ex utraque parte utriusque gentis, Francorum scilicet et Danorum, XII primoribus super fluvium Egidoram in loco, qui vocatur..., datis vicissim secundum ritum ac morem suum sacramentis pax confirmatur. Primores autem de parte Francorum hii fuere: Walach comes filius Bernhardi, Burchardus comes, Unroch comes, Uodo comes, Meginhardus comes, Bernhardus comes, Egbertus comes, Theotheri comes, Abo comes, Osdag comes, Wigman comes; de parte vero Danorum inprimis fratres Hemmingi, Hancwin et Angandeo, deinde ceteri honorabiles inter suos viri, Osfrid cognomento Turdimulo et Warstein et Suomi et Urm et alius Osfrid filius Heiligen et Osfrid de Sconaowe et Hebbi et Aowin. Der Name des genauen Ortes fehlt in allen überlieferten Handschriften. Vgl. zu dem Friedensschluss auch NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 35f., 64.*

<sup>145</sup> Zur Bedeutung der Grenze zwischen zwei Reichen als Ort von Verhandlungen, Herrschertreffen oder Vertragsschlüssen vgl. MITTEIS, Politische Verträge, S. 602; NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 29f.; VOSS, Herrschertreffen, S. 38–87; KOLB, Herrscherbegegnungen, S. 52–71. Auch der Friedens- und Reichstei-

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

gleiche Anzahl Adelliger beider Parteien kam dort zusammen um sich gegenseitig den Eid abzunehmen, und zwar *secundum ritum ac morem suum*, also nach ihrem jeweiligen Recht und Brauch. Die Verbindlichkeit des Vertrages stützte sich nach dieser Schilderung also auf zwei Säulen: Zum Ersten auf die Hochrangigkeit und damit einhergehende angenommene Vertrauenswürdigkeit der Abgeordneten, die sich als Gleichrangige an der Reichsgrenze begegneten und sich durch die gegenseitige persönliche Abnahme des Eides einander verpflichteten und deren Namen von dem Annalisten als virtuelle Zeugenliste des (nicht schriftlich festgehaltenen) Friedensvertrags überliefert werden. Zum Zweiten vertrauten beide Seiten auf die Bindungskraft der jeweils fremden Eidesformeln, mit denen der Friede beschworen wurde. Auch dies war ein Zeichen des Willens beider Seiten, in dem Friedensschluss die prinzipielle Gleichrangigkeit der Vertragsparteien zum Ausdruck zu bringen: Keiner der Akteure sollte sich der rituellen Sprache des anderen bedienen müssen, vielmehr ging man davon aus, dass die jeweils eigenen Schwurformeln am ehesten eine große Verbindlichkeit mit sich brachten.

In eine ganz ähnliche Richtung weist die Beschreibung des nur zwei Jahre später geschlossenen Friedens zwischen Karl dem Großen auf der einen und Hemmings Nachfolgern Harald und Reginfrid auf der anderen Seite: „Von diesem Reichstag [in Aachen, Anm. d. Verf.] aus wurden einige fränkische und sächsische Große über die Elbe an die Grenze der Nordmannen geschickt, um mit ihnen den Wunsch ihrer Könige gemäß Frieden zu schließen und ihnen ihren Bruder auszuliefern. Mit ihnen kamen in gleicher Zahl (sie waren zu sechzehn) dänische Große an dem bestimmten Orte zusammen, worauf der Friede von beiden Seiten eidlich bekräftigt und ihnen der Bruder der Könige zurück-

---

lungsvertrag zwischen Knut dem Großen und Edmund Eisenseite wurde auf einer Insel in der Mitte des Severn geschlossen, um die Gleichrangigkeit der Könige zu demonstrieren; vgl. Florence von Worcester, Chronik, I, S. 178: [...] *recurrentibus internuntiis, et obsidibus ad invicem datis, ambo reges, ad locum qui Deorhyrst nominatur, in unum convenerunt: Eadmundus cum suis in occidentali ripa Sabrinæ, Canutus vero in orientali cum suis consedit. Dein uterque rex in insulam quæ Olanegæ appellatur, et est in ipsius fluminis medio sita, trabariis advehitur; ubi pace, amicitia, fraternitate, et pacto et sacramentis confirmata, regnum dividitur*. Siehe auch unten, Kap. III.3.2, S. 226.

gegeben wurde.“<sup>146</sup> Auch hier finden sich wieder die gleichen Strukturelemente wie bei dem kurz zuvor abgeschlossenen Frieden: Die Abordnung einer gleichen Anzahl ranghoher Adelige, ein Treffen derselben an der Reichsgrenze und die gegenseitige Abnahme von Eiden zur Friedensbegründung. Anders als bei dem vorangegangenen Friedensschluss mit Hemming, dessen plötzlicher Tod nur kurze Zeit später eine Betrachtung längerfristiger Auswirkungen des Vertragsschlusses unmöglich macht, kann in diesem Fall auch die langfristige Verbindlichkeit des Friedens für beide Seiten festgestellt werden. Sowohl die Karolinger als auch Harald – Reginfrid fiel ja bereits wenig später im Kampf gegen die Godofrid-Söhne – hielten sich an das Bündnis und intensivierten es in der Folgezeit noch dahingehend, dass die Franken Harald Waffen- und Verhandlungshilfe gegen seine Konkurrenten gaben und dieser nach seiner Vertreibung vom dänischen Thron ein Lehen als Refugium erhielt. Im Gegenzug ließ Harald sich, seine Familie und sein Gefolge taufen und ließ seinen Sohn Godfrid als Geisel in der Obhut des fränkischen Hofes.<sup>147</sup>

Als sich abzeichnete, dass Harald seine Stellung in Dänemark nicht ohne weiteres würde behaupten können, schlossen die Franken jedoch offenbar ganz ähnlich geartete Friedensabkommen mit seinen Konkurrenten, den Söhnen Godofrids: Die *Fränkischen Reichsannalen* berichten entsprechend zum Jahr 825, Ludwig der Fromme habe angesichts des wiederholten Friedensgesuchs der Dänen angeordnet, „den Frieden, um den sie baten, im Monat Oktober in ihrer Mark mit ihnen abzuschließen“.<sup>148</sup> Zumindest eines der bereits bekannten Strukturmerkmale, das Treffen der Unterhändler an der Grenze der Reiche, begegnet in dieser kurzen Mitteilung. Näheres über die Identität der Unterhändler erfährt man aus dem Bericht der *Reichsannalen* zum Jahr 828, der besagt, „als im Grenzgebiet gegen die Nordmannen über die Befestigung des Friedens zwi-

---

<sup>146</sup> *Annales regni Francorum*, a. 813, S. 138: *Missi sunt de hoc conventu quidam Francorum et Saxonum primores trans Albim fluvium ad confinia Nordmannorum, qui pacem cum eis secundum petitionem regum illorum facerent et fratrem eorum redderent. Quibus cum pari numero – nam XVI erant – de primatibus Danorum in loco deputato occurrissent, iuramentis utrimque factis pax confirmata et regum frater eis redditus est.*

<sup>147</sup> Siehe dazu ausführlich unten, Kap. III.2.3.1, S. 118–124.

<sup>148</sup> *Annales regni Francorum*, a. 825, S. 168: [...] *pacem, quam idem sibi dari petabant, cum eis in marca eorum mense Octobrio confirmari iussit.*



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

schen ihnen und den Franken so wie über Harald und seine Sache verhandelt werden sollte und sich dort zu diesem Zweck beinahe aus ganz Sachsen die Grafen und Markgrafen versammelt hatten“,<sup>149</sup> habe Harald diese Bemühungen durch einen gleichzeitigen Überfall auf einige dänische Dörfer konterkariert. Harald setzte offenbar kein Vertrauen in das Verhandlungsgeschick seiner Verbündeten und wollte lieber durch militärische Erfolge als durch einen Kompromiss am Verhandlungstisch wieder an der Herrschaft in Dänemark beteiligt werden. Genutzt hat ihm dieser Alleingang nicht, vielmehr deuteten die Godofrid-Söhne ihn als Friedensbruch der Franken, deren Verbündeter Harald ja war, und verübten einen Vergeltungsschlag an den fränkischen Delegierten: sie „rückten in die Mark ein, setzten über die Eider und griffen unsere Leute an, die am Ufer des Flusses gelagert waren und so etwas nicht erwarteten, jagten sie aus dem Lager und in die Flucht, nahmen ihnen hierbei alles, was sie hatten, ab und zogen sich dann mit allen ihren Truppen in ihr Lager zurück“,<sup>150</sup> so der fränkische Annalist. Um den Friedensprozess nicht gänzlich zu gefährden, schickten die Godofrid-Söhne im Anschluss jedoch direkt eine Gesandtschaft zu Kaiser Ludwig, bei dem sie sich auf diesem Wege rechtfertigten und dem sie Genugtuung anboten. Unabhängig vom missglückten Verlauf der Friedensverhandlungen erkennt man aber auch hier wieder die Strukturelemente des Treffens an der Grenze und der hochrangigen Abgeordneten, die die rituelle Ausgestaltung des Friedensschlusses begleiteten.

Näheres über die mögliche Form der Eide, die im Kontext eines solchen Friedensschlusses zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern geschworen wurden, erfährt man sowohl aus kontinentalen als auch angelsächsischen Quellen. Die *Fuldaer Annalen* beispielsweise berichten im Kontext des im Jahr 873 zustande gekommenen Friedensschlusses zwischen Ludwig dem Deutschen und dem dänischen Königsbruder und vermutlichen Mitherrscher

---

<sup>149</sup> *Annales regni Francorum*, a. 828, S. 175: [...] *cum in confinibus Nordmannorum tam de foedere inter illos et Francos confirmando quam de Herioldi rebus tractandum esset et ad hoc totius pene Saxoniae comites simul cum markionibus illo convenissent* [...].

<sup>150</sup> *Annales regni Francorum*, a. 828, S. 175: [...] *subito copiis ad marcam veniunt et nostros in ripa Egidore fluminis sedentes ac nihil tale opinantes transito flumine adorti castris exuunt eis que in fugam actis cuncta diripiunt ac se cum omnibus copiis suis in sua castra recipiunt*.

Halpdan, die Dänen hätten gefordert, „der König solle seine Gesandten bis zur Eider, dem Grenzfluss zwischen ihnen und den Sachsen, schicken, sie selbst würden diesen hier entgegenkommen, um von beiden Seiten für alle Zeit festen Frieden zu schließen“<sup>151</sup> – erneut begegnet hier das Merkmal des Friedensschlusses durch Mittelsmänner an der Grenze der Reiche. Dann fährt der Autor des Berichts<sup>152</sup> mit einer Beschreibung der Friedenszusicherungen seitens der dänischen Gesandten gegenüber Ludwig dem Deutschen fort: „Es brachten auch dieselben Boten dem Könige zum Geschenk ein Schwert mit goldenem Griff und baten flehentlich, der König möge ihre Herren, die obengenannten Könige, als seine Söhne anzusehen geruhen, wogegen sie ihn wie einen Vater verehren wollten alle Tage ihres Lebens. Sie schwuren auch nach der Sitte ihres Volkes bei ihren Waffen, dass niemand fortan aus dem Reiche ihrer Herren das Reich des Königs beunruhigen oder daselbst irgendwen schädigen solle.“<sup>153</sup> Ganz ähnlich wie bei dem Friedensschluss von 811 lief die Absicherung des

<sup>151</sup> *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 79: [...] *ut rex legatos suos ad fluvium nomine Egidoram, qui illos et Saxones dirimit, mitteret et illi eisdem occurrentes pacem ex utraque parte omni tempore stabilem confirmarent.*

<sup>152</sup> Bei diesem handelte es sich wohl nicht um den von Friedrich Kurze angenommenen Meginhart von Fulda. Zur Autorfrage vgl. KURZE, Praefatio, S. vii; Zweifel an Kurzes These äußern HELLMANN, Entstehung und Überlieferung, bes. S. 699–705; WATTENBACH/LEVISON/LÖWE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, H. 6, S. 673–682; PRELOG, Art. „Meginhart von Fulda“.

<sup>153</sup> *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 79: *Optulerunt quoque idem nuntii gladium regi pro munere aureum habentem capulum, obnixè flagitantes, ut rex dominos suos, supradictos scilicet reges, in loco filiorum habere dignaretur, et illi eum quasi patrem venerari vellet cunctis diebus vitae suae. Iurabant etiam iuxta ritum gentis suae per arma sua, quod nullus deinceps de regno dominorum suorum regnum regis inquietare aut alicui in illo laesionem inferre deberet [...].* Vgl. auch Adam von Bremen, I, c. 37, S. 39: *In Historia Francorum Sigafriid cum fratre Halpdani regnasse leguntur. Qui etiam munera Ludvico cesari miserunt, gladium videlicet capulo tenus aureum et alia, pacem rogantes. Et missis utrimque ad Egdoram fluvium mediatoribus pacem firmam ritu gentis per arma iuraverunt.* Adam beschreibt hier die Abläufe etwas anders als die Annalen von Fulda, denn er schreibt den Waffenschwur nicht den Gesandten an Ludwigs Hof, sondern den Unterhändlern bei dem Treffen an der Grenze zu. Da er als Quelle jedoch selbst die *Fuldaer Annalen* (die bei ihm unter dem Titel *Historia Francorum* firmieren) angibt, hat er hier vermutlich die ursprüngliche Nachricht eigenmächtig verändert und hatte keine zusätzlichen Informationen über die Modalitäten des Friedensschlusses an der Eider. Zu möglichen Bedeutungsdimensionen des Schwertes als Geschenk an fremde Herrscher siehe oben, S. 53, Anm. 13.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Abkommens hier nach dem Schema „Waffenschwur der skandinavischen Gesandten vor Ort – endgültige eidliche Besiegelung durch Abgesandte beider Seiten an der Reichsgrenze“ ab. Zudem betont der Fuldaer Autor dezidiert, dass es sich bei dem Waffenschwur der Gesandten nicht um ein fränkisches Ritual, sondern ein Versprechen „nach Sitte ihres Volkes“ gehandelt habe, so wie auch 813 die Abgesandten beider Seiten jeweils eigene Formen der Beeidung zur Besiegelung des Friedens verwendeten.<sup>154</sup>

Die Quellen berichten aber nicht nur vom Waffenschwur als skandinavisches Eidesritual, sondern schildern auch den Schwur auf andere Gegenstände als Mittel der Beglaubigung eines Friedensbündnisses durch die Dänen. Die *Angelsächsische Chronik* berichtet beispielsweise von einem Friedensschluss zwischen König Ælfred dem Großen und den in Wessex marodierenden Wikingern im Jahr 876: „der König schloss Frieden mit dem Raubheer, und sie gaben ihm als Geiseln die vornehmsten Männer, die im Raubheer direkt nach dem König kamen, und sie schworen ihm Eide auf den geheiligten Ring, was sie zuvor keinem Volk gegenüber getan hatten, dass sie sein Königreich schnell verlassen würden“.<sup>155</sup> Auch in diesem Fall akzeptieren die Christen die ihnen fremde Eidesform, es scheint sogar der Stolz über die Singularität dieses Ereignisses durch die Zeilen: Noch nie, so der Annalist, hätten die Wikinger gegenüber einem anderen Volk einen Eid auf ihren geheiligten Ring geschworen.

---

<sup>154</sup> Der Waffenschwur findet sich auch in der fränkischen Tradition, war aber in christlicher Zeit durch religiös konnotierte Eide auf Gegenstände christlicher Verehrung (Altar, Evangelien, Reliquien, Kreuz) abgelöst worden. Vgl. KÖBLER, Art. „Eid“, S. 540; MUNZEL-EVERDING, Art. „Eid“, Sp. 1249f.; DRÜPPEL, Art. „Eid“, Sp. 1678. Vgl. zu promissorischen Eiden allgemeiner auch DILCHER, Art. „Eid“. Zum Waffenschwur bei den Skandinaviern vgl. auch NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 120f. Auch die Rus schworen ihre Eide gegenüber den Byzantinern auf ihre Waffen; vgl. dazu Nestorchronik, a. 945, S. 66; vgl. auch LUND, Peace and Non-Peace, S. 258, 263.

<sup>155</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 876, S. 50: [...] *wið þone here se cyning frið nam, 7 him þa gislas sealdon þe on þam here weorþuste wæron to þam cynonge, 7 him þa aðas sworon on þam halgan beage, þe hi ær nanre þeode don noldon, þet hi hredlice of his rice foron [...]*. Vgl. auch die kürzere Nachricht in der Winchester-Handschrift, die den geheiligten Ring auch erwähnt, nicht jedoch die Geiseln; Ms. A, a. 876, S. 50. Den Schwur auf den heiligen Ring überliefert ausgehend von der *Angelsächsischen Chronik* auch Æthelweard, *Chronicon*, IV, c. 3, S. 41. Vgl. zum hier geschlossenen Frieden auch ABELS, Alfred the Great, S. 148–150.

Die fremde Form der Beeidigung wird hier als etwas Besonderes dargestellt, was die Verbindlichkeit für die Schwörenden sowie ihre Unterordnung unter Ælfred betont. Nicht alle Historiographen waren jedoch so angetan von der fremden Form des Schwures. Ælfreds Biograph Asser, der diesen Friedensschluss in seine Lebensbeschreibung des englischen Königs aufnahm, schildert die Ereignisse entsprechend im entscheidenden Punkt abweichend von der *Angelsächsischen Chronik*, mit der er ansonsten übereinstimmt: „König Ælfred schloss einen festen Vertrag mit dem Heer unter der Bedingung, dass sie von ihm ablassen sollten. Das Heer gab ihm ohne jeglichen Widerspruch so viele ausgewählte Geiseln, wie er allein forderte, und sie gaben ihm auch einen Eid auf all die Reliquien, in die der König nach Gott selbst das größte Vertrauen setzte (und auf die sie nie zuvor bereit gewesen waren, gegenüber einem anderen Volk einen Eid zu schwören), dass sie sein Königreich sofort verlassen würden.“<sup>156</sup>

Entweder Asser selbst oder der Autor der von ihm als Vorlage herangezogenen verschollenen Version der *Angelsächsischen Chronik* hat in der Schilderung der Ereignisse den Ring, auf den der Eid der Wikinger geschworen wurde, gegen christliche Reliquien ausgetauscht oder zumindest durch sie ergänzt und so auch die Spielregeln der Kommunikation zwischen den beiden Parteien signifikant verändert: Anders als in der A- und E-Version der *Angelsächsischen Chronik* und, um den Vergleichsrahmen zu erweitern, anders als in den übrigen Berichten über verschiedene Schwurabkommen zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern bedienen sich nach diesem Bericht nicht beide Parteien jeweils ihrer eigenen Regeln für das Bekräftigen eines verbindlichen Abkommens, sondern den Wikingern wurde ein Eid nach christlichem Muster abverlangt, auf Reliquien, die noch dazu König Ælfred selbst ausgewählt hatte. Bis ins Detail gaben damit nach Assers Darstellung die Angelsachsen ihren Vertragspartnern die Konditionen vor, unter denen das Abkommen geschlossen

---

<sup>156</sup> Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, c. 49, S. 37: *Cum quo exercitu Ælfred rex foedus firmiter ea condicione, ut ab eo discederent, pepigit: cui ille exercitus electos obsides, quantos ipse solus nominavit, sine ulla controversia dedit, necnon et sacramentum in omnibus reliquiis, quibus ille rex maxime post Deum confidebat, iuravit, (in quibus nec alicui genti prius iurare voluit) citissime de regno suo se exiturum esse.*

wurde. Damit bietet sich dem Leser ein ganz anderes Bild des Friedensvertrages als in der Fassung der *Angelsächsischen Chronik*. Es gibt mehrere plausible Möglichkeiten, wie es zu dieser Überlieferungsänderung kommen konnte. Simon Keynes und Michael Lapidge fassen diese folgendermaßen zusammen: „Either Asser mistook a pagan ring for Christian relics and then failed to appreciate the implications of what followed, or we have to suppose that he added the reference to relics on his own initiative and that an intervening reference to the ring has somehow dropped out.“<sup>157</sup> Die *Annalen von St. Neots*, die sich an dieser Stelle ansonsten direkt an Assers Text orientieren und diesen fast wörtlich wiedergeben, nennen sowohl die Reliquien als auch den Ring,<sup>158</sup> was auf die Möglichkeit hindeutet, dass der Ring in der dort als Vorlage gedient habenden Fassung von Assers Werk ebenfalls vorkam.<sup>159</sup>

Anders als christliche Reliquien, die als Schwurgegenstand bei den Skandinaviern erst im Zuge der Christianisierung Nordeuropas aufkamen, ist der geheiligte Ring als Schwurgegenstand auch durch skandinavische Quellen zum hier relevanten Zeitraum bezeugt. Das in der *Landnámabók* überlieferte erste isländische Gesetz, das von Ulfljot, dem ersten Gesetzessprecher Islands, nach dem Vorbild des norwegischen *Gulathings-Gesetzes* geschaffen wurde, nachdem dieser von Island ausgesandt drei Jahre lang die Rechtsordnung des westnorwegischen Thingverbandes studiert hatte, nimmt direkt Bezug auf das Ritual des Ringeides: „Ein Ring von zwei oder mehr Unzen sollte in jedem Haupttempel auf dem Altar liegen. Diesen Ring sollte jeder Gode zu den Versammlungen, die er selbst abhielt, in der Hand halten, nachdem er ihn zuvor in dem

---

<sup>157</sup> Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, Anm. 90, S. 246.

<sup>158</sup> Vgl. *Annals of St. Neots*, a. 876, S. 72: *Cum quo Aelfrēdus rex Occidentalium Saxonum, fēdus firmiter pepigit ea conditione ut ab eo discederent; cui ille exercitus, electos obsides – quantos solus nominavit – sine ulla controuersia dedit, necnon et sacramentum in omnibus reliquiis quibus ille rex maxime post Deum confidebat iuravit – in quibus et super armillam super quam nec alicui genti prius iurare uoluit – ut citissime de regno suo se exiturum esse [...]* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>159</sup> Richard Abels schreibt die Verfälschung des Berichts Asser direkt zu: „Asser was embarrassed enough by it to change the holy ring into ‘relics in which the king placed the greatest trust after God’ when he translated his text of the *Anglo-Saxon Chronicle* into Latin. [...] His Christian hero had been willing to engage in a pagan ritual, in fact had insisted upon a pagan ritual, to resolve a conflict.“ (ABELS, *Alfred the Great*, S. 149).



Blute des Opfertieres gerötet hatte, das er selbst dort opferte. – Jeder Mann, der vor Gericht eine Rechtshandlung zu erledigen hatte, sollte vorher einen Eid auf diesen Ring schwören und sich zwei oder mehr Zeugen ernennen. ‚Ich ernenne sie dem zum Zeugnis‘, sollte er sagen, ‚dass ich einen Eid leiste auf den Ring, einen Gesetzeseid. [...]‘<sup>160</sup> Auch die eher literarischen Darstellungen der *Eyrbyggja saga* und der *Víga-Glúms saga* beschreiben den skandinavischen Rechtsbrauch des Eides auf einen geheiligten Ring.<sup>161</sup> Zudem existiert mit dem

<sup>160</sup> Landnámabók (Hauksbók), Bd. 2, c. 268, S. 313/315: *Baugr tvíeyringr eða meiri skyldi liggja í hverju hofuðhofi á stalla; þann baug skyldi hverr goði hafa á hendi sér til lögbinga allra, þeira er hann skyldi sjálfr heyja, ok rjóða hann þar áðr í roðru mautsblóðs þess, er hann blótaði þar sjálfr. Hverr sá maðr, er þar þirfti lögskil af hendi at leysa at dómi, skyldi áðr eið vinna at þeim baugi ok nefna sér vátta tvá eða fleiri. „Nefni ek í þat vætti,“ skyldi hann segja, „at ek vinn eið at baugi, lógeið [...].“* Zum Quellenwert des *Úlfjóts-Gesetzes* vgl. AÐALSTEINSSON, Eiður að baugi; DERS., Under the Cloak, S. 159–167. Die anonym verfasste *Landnámabók* stammt in ihrer ursprünglichen, heute aber verlorenen Fassung vermutlich aus dem späten 11. oder frühen 12. Jahrhundert. Sie ist in fünf verschiedenen Versionen aus dem 13. bis 17. Jahrhundert überliefert: In der von Sturla Thordarson zwischen 1275 und 1280 kompilierten *Sturlubók*, der von Hauk Erlendsson zwischen 1306 und 1308 geschriebenen *Hauksbók*, der nur fragmentarisch überlieferten, aus dem frühen 14. Jahrhundert stammenden *Melabók*, sowie den beiden frühneuzeitlichen Fassungen der *Skarðsárbók* (vor 1636) und der *Þórðarbók* (aus der Mitte des 17. Jahrhunderts). Von zwei heute verlorenen früheren Fassungen berichtet Hauk im Epilog seiner Fassung, wobei er als Autor einer der Fassungen Ari Thorgilsson angibt, den Verfasser der *Íslendingabók*. Ob es sich bei Aris Fassung um die ursprüngliche Version der *Landnámabók* handelte und Ari damit als ihr eigentlicher Schöpfer angesehen werden kann, wird in der Forschung seit langem diskutiert; vgl. hierzu TURVILLE-PETRE, Origins of Icelandic Literature, S. 104f.; CUSACK, The Rise of Christianity, S. 158.

<sup>161</sup> Vgl. *Eyrbyggja Saga*, c. 4, S. 8: *Innar af hofinu var hús í þá líking, sem nú er sǫnghús í kirkjum, ok stóð þar stalli á miðju gólfinu sem altari, ok lá þar á hringr einn mótlauss, tvítøgeyringr, ok skyldi þar at sverja eiða alla; þann hringr skyldi hofgoði hafa á hendi sér til allra mannfunda* („Vom Eingang weiter nach dem entferntesten Giebel aber lag ein Raum ähnlich der Sakristei in den jetzigen Kirchen, und dort war eine Erhöhung in der Mitte des Tempelflurs wie ein Altarplatz. Auf dem Altar lag ein nicht zusammengeschnittener Ring, zwanzig Unzen im Gewicht. Darauf mussten alle Eide abgelegt werden. Diesen Ring sollte der Priester bei allen Thingversammlungen am Arm tragen“); *Víga-Glúms Saga*, c. 25, S. 86: *Sá maðr, er hofseið skyldi vinna, tók silfrbaug í hönd sér, þann er roðinn ver í nauts blóði, þess er til blóta væri haft, ok skyldi eigi minna standa en þriá aura.* („Wer im Tempel einen Eid leisten sollte, nahm den Silberring in die Hand, der mit dem Blute des geopfert Rindes gerötet war und nicht weniger als drei Unzen wiegen sollte.“) Vgl. auch BECK, Art. „Eid“, S. 538f.; AÐALSTEINSSON, Ra-



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

an der Tür zur Waffenkammer in der Kirche in Forsa gefundenen sogenannten „Forsaring“, dessen Runeninschrift als das älteste noch erhaltene verschriftlichte Gesetz Skandinaviens gilt und auf das 9. bis 10. Jahrhundert datiert wird, vermutlich auch ein archäologischer Beleg für den Brauch des Ringeides, diente der „Forsaring“ doch vermutlich in seiner ursprünglichen Funktion als Eidring.<sup>162</sup> Das skandinavische Ritual des Ringschwurs kann also als gut bezeugt gelten, so dass vermutet werden darf, dass eben dieses Ritual tatsächlich bei dem Friedensschluss zwischen Ælfred und den Wikingern Anwendung fand.

Wenn man nicht von einem schlichten Missverständnis ausgehen will, das Asser oder den Autor seiner Vorlage dazu veranlasste, den paganen Ring zu einer christlichen Reliquie umzudeuten, zeigt dieser Eingriff in die Überlieferung deutlich die möglichen Vorbehalte, die gegen die Formen der Konfliktbeilegung zwischen christlichen Herrschern und Skandinaviern bestanden. Dem nicht den christlich geprägten Konventionen entsprechenden Schwur, so hohe Verbindlichkeit er für die Schwörenden auch haben mochte, haftete in den Augen mancher christlicher Beobachter etwas Verdächtiges an; zudem zeugte er wohl nicht in angemessener Form von der Superiorität der christlichen Herrscher, deren Vertragspartner die Schwörenden wurden.

Ob die Wikingen in diesem Fall aber nun auf Reliquien oder – was wesentlich wahrscheinlicher ist – auf ihren heiligen Ring schworen: Eine besonders hohe Verbindlichkeit hatte der Eid in dieser spezifischen Situation für die Schwörenden wohl nicht, denn, so Asser, „eines Nachts brachen sie, ihrer gewohnten Hinterlist frönend, wie es ihre Art war den Vertrag und beachteten dabei weder die Geiseln noch den Eid oder das Treueversprechen“<sup>163</sup>, indem sie

---

tification of Law, S. 68f.; STRÖM, *The King God*, S. 704f. Zur Darstellung von Eiden in den Isländersagas vgl. HABBE, *Att se och tänka med ritual*, S. 121–160, zum Ringeid bes. S. 137–140.

<sup>162</sup> Siehe Anhang, Abbildung 1. Vgl. dazu HABBE, *Att se och tänka med ritual*, S. 137; BLOMQUIST/BRINK/LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*, S. 171f.; STRAUCH, *Mittelalterliches nordisches Recht*, S. 501f., mit weiterer Literatur.

<sup>163</sup> Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, c. 49, S. 37: *Sed, more suo, solita fallacia utens, et obsides et iuramentum atque fidem promissam non custodiens, nocte quadam, foedere disrupto [...]*. Vgl. auch *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 876, S. 50; Æthelweard, *Chronicon*, IV, c. 3, S. 42. Eventuell nahmen sich die Wikingen bei dem Bruch ihres Ringschwurs ganz konkret ein Beispiel an Odin, über den die *Hávamál* berichtet, er habe den

nach Exeter zogen und sich in der Stadt verschanzten. Auch der dort nach einer Belagerung durch Ælfred geschlossene Friede währte nur kurze Zeit, denn bereits im Jahr 878 griffen die Wikinger Wessex erneut an. Erst der in diesem Jahr geschlossene Friede, der mit der Taufe des dänischen Anführers Guthrum verbunden war, hatte längeren Bestand.<sup>164</sup> Ob es allerdings an den veränderten, stark von der christlichen Seite diktierten Vertragsbedingungen lag, dass die Wikinger diesen Frieden länger hielten, oder ob nicht vielmehr sowohl der die Hierarchien zwischen den Akteuren zugunsten der Christen rituell betonende Friedensschluss als auch die anschließende längere Friedensperiode darauf zurückzuführen sind, dass die Wikinger nun bereits mehrmals in Folge militärisch besiegt worden waren, sei dahingestellt. Befriedender als das christlich gefärbte Ritual dürfte für die Wikinger außerdem gewirkt haben, dass Ælfred bei der Erneuerung des Friedensvertrags im Jahr 886 den Wikingerherrscher als König über East Anglia vertraglich anerkannte und so die Grenze zwischen dem angelsächsischen Teil Englands und dem südlichen Danelag festschrieb.<sup>165</sup> In der Zwischenzeit war es nämlich zu weiteren Auseinandersetzungen zwischen Ælfred und den Wikingern von East Anglia gekommen, die erneute Friedensverhandlungen überhaupt erst notwendig machten. Die Verbindlichkeit des paganen wie auch des christlichen Rituals für die betreffenden Wikinger darf also in diesem konkreten Fall nicht allzu hoch bewertet werden; nichtsdestotrotz kann beiden Seiten ein Verständnis, eine prinzipielle Akzeptanz und teilweise sogar eine partielle Übernahme der jeweils fremden Kommunikationsformen attestiert werden. Ob die Taufe für Guthrum mehr war als ein Lippenbekenntnis und ein politischer Schachzug, kann nicht ermessen werden, doch nutzte er seine neue christliche Identität nicht nur für die Friedensverhandlungen mit

---

Menschen die Fähigkeit zur Poesie gebracht, indem er einen Eid, den er zuvor dem Riesen Suttung auf einen heiligen Ring geschworen hatte, gebrochen habe; vgl. *Hávamál*, Str. 110, S. 61: *Baugeið Óðinn / hygg ek at unnit hafi; / hvat skal hans tryggðum trúa? / Suttung svikinn / hann lét sumbli frá [...]*. („Odin, sagt man, schwor seinen Eid auf den heiligen Ring. Wie kann seiner Treue getraut werden? Er betrog Suttung um seinen Met [...].“). Vgl. dazu PAGE, *Chronicles of the Vikings*, S. 191–194; ABELS, *Paying the Danegeld*, S. 180.

<sup>164</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 877, S. 50; a. 878, S. 50f. Zur Taufe Guthrums siehe ausführlich unten, Kap. III.2.3.1, S. 125–129.

<sup>165</sup> Siehe S. 129, Anm. 209.

Ælfred, sondern auch für seine Legitimation als Herrscher des östlichen Danemark, indem er Münzen nach angelsächsischem Vorbild mit christlicher Symbolik unter seinem Taufnamen Æthelstan schlagen ließ.<sup>166</sup>

Neben der konkreten Ausformung der Beerdigung von Friedensschlüssen überliefern die mittelalterlichen Autoren auch weitere in diesem Zusammenhang eingesetzte kommunikative Mittel, die der Festigung des Friedens dienen sollten. So berichtet Adam von Bremen über den Protagonisten seiner *Kirchengeschichte*, Erzbischof Adalbert, dieser habe den dänischen König Sven Estridsson zu einem Treffen nach Schleswig eingeladen, um sich mit diesem zu versöhnen. Adalbert hatte sich zuvor mit Sven überworfen, da dieser seine Cousine Gunhild geheiratet hatte, die zudem noch die Stiefmutter seiner verstorbenen ersten Frau war – nach kirchenrechtlichen Vorstellungen waren die Eheleute damit auf mehreren Ebenen zu eng miteinander verwandt, um eine gottgefällige Verbindung eingehen zu können. Nachdem sich Sven von Gunhild getrennt hatte, arrangierte Adalbert eine Versöhnung mit dem Herrscher. Adam beschreibt die bei dem Treffen in Schleswig zum Einsatz gekommenen Mittel der Deeskalation: „Hier kam er [scil. Adalbert] leicht ins Gespräch, versöhnte sich mit dem stolzen Könige und suchte in Geschenken und Gelagen mit seiner erzbischöflichen Machtentfaltung die königlichen Reichtümer zu übertreffen. Schließlich wurde nach barbarischem Brauch zur Bekräftigung des geschlossenen Bundes ein acht Tage lang währendes Gelage abwechselnd ausgerichtet. Über viele kirchliche Fragen ist hier entschieden worden, über den Frieden für die Christen und die Bekehrung der Heiden hat man hier verhandelt.“<sup>167</sup> Explizit, wenn auch in pejorativem Tonfall, verweist Adam darauf, dass die friedensstiftenden Gastmähler nach Sitte der Dänen ausgerichtet wurden. Möglicherweise war die Ausgestaltung der Feierlichkeiten ein Zugeständ-

---

<sup>166</sup> Siehe Anhang, Abbildung 2. Vgl. BLACKBURN/ GRIERSON, *Medieval European Coinage*, Bd. 1, Nr. 1387, S. 611. Vgl. auch BLACKBURN, *Currency under the Vikings* 1.

<sup>167</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 18, S. 161: *Ubi facile notus et reconciliatus superbo regi muneribus atque conviviis certavit archiepiscopalem potentiam regalibus anteferre divitiis. Denique, sicut mos est inter barbaros, ad confirmandum pactum federis opulentum convivium habetur vicissim per VIII dies. De multis rebus ecclesiasticis ibi disponitur; de pace christianorum, de conversione paganorum ibi consulitur.* Zur friedensstiftenden Funktion des gemeinsamen Mahles vgl. HAUCK, *Rituelle Speisegemeinschaft*; ALTHOFF, *Charakter des Mahles*.

nis an den dänischen König, der ja seinerseits sein Reich für das Treffen mit Adalbert verlassen hatte und diesem so rituell einen Vorrang eingeräumt hatte.<sup>168</sup>

Auch Abbo von Saint-Germain-des-Prés schildert ausführlich die friedens- und vertrauensstiftenden Maßnahmen, die die Pariser und ihre ehemaligen Belagerer im Zuge des letztlich Friedensschlusses unternahmen: „Daraufhin ersuchten die Normannen um Frieden, stellten Geiseln und schworen einen Eid, dass sie nirgendwo anders als am Seineufer landen würden und sich auf ihre vorherigen Posten zurückziehen würden. Und was das Marnegebiet anging, wollten sie es in Frieden lassen, wofür sie uns die üblichen Sicherheiten gaben, wie man das zu nennen pflegt. Doch wir fürchteten, dass die Dänen sich an ihre Zusicherungen nicht halten würden. Und doch pflegten wir und sie darum in Frieden Gemeinschaft miteinander. Wir fingen an, Haus, Brot, Trank, Sitz, Weg und Bett miteinander zu teilen, und die Leute beider Seiten wunderten sich, dass wir so einfach miteinander verkehren konnten.“<sup>169</sup>

Ein ganzes Arsenal vertrauensstiftender Maßnahmen kam bei diesem Friedensschluss zwischen Parisern und Wikingern zum Einsatz. Nicht nur das auch von Adam bei seinem späteren Beispiel genannte gemeinsame Einnehmen von Mahlzeiten nennt Abbo, sondern im wahrsten Sinne des Wortes das Teilen von Tisch und Bett als größtmögliche Annäherung der vormals Verfeindeten aneinander. Offenbar teilten Franken und Dänen nicht nur Gegenstände und Orte

---

<sup>168</sup> Eine Erwähnung finden friedensstiftende *convivia* zwischen einem europäischen und einem skandinavischen Herrscher auch bei Wilhelm von Malmesbury, der über die Friedensverhandlungen zwischen König Æthelstan und Guthfrith von York berichtet, nachdem dieser von Æthelstan eine militärische Niederlage beigebracht bekommen hatte: „Guthfrith, von vielen Nöten zu Land und zur See hin und her geworfen, kam schließlich zum Königshof, um sich zu unterwerfen. Dort wurde er friedvoll vom König empfangen und feierte mit diesem vier Tage lang in verschwenderischster Weise.“ (Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, c. 134, S. 214: [...] *Godefridus multis miseriis terra marique iactatus ad postremum suplex curiam uenit. Ibi pacifice a rege susceptus quattuorque diebus profusissime cum eo conuiuatus* [...]).

<sup>169</sup> Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca*, II, vv. 411–419, S. 109: *At vero veniam deposcunt obsidibusque / Iusiuranda parant aliud non tangere litus / Ni Sequanę gressumque referre cito velut ante; / Nam nobis dederant tranquillium, Matrona flumen / Quidquid alit, solito 'securum' quod vocitamus / (Hoc nostris violare Danos ingens erat horror). / Unde forum, foedus pariter commune fiebat, / Una domus, panis, potus, sedes, via, lectus, / Commixtum sibimet populum mirantur utrumque.*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

miteinander, sondern auch die Vorstellung, dass durch diese Akte beiderseits Vertrauen aufgebaut und durch die gegenseitige Vertrautheit der geschlossene Friede befestigt werden könne. Die demonstrative Zuschaustellung von Einigkeit, Nähe und Harmonie, wo kurz zuvor noch Fremdheit, Feindschaft und Misstrauen vorgeherrscht hatten, hatte das Ziel, eine sich selbst erfüllende Prophezeiung zu sein und so tatsächlich die Differenzen zwischen den Parteien zu nivellieren. Das so hergestellte Vertrauen sollte die noch fehlende Vertrautheit der Akteure überbrücken und so den Frieden stärken.<sup>170</sup>

Dass der rituellen Ausformung und Bestätigung eines Friedensschlusses allgemein von beiden Parteien eine hohe Verbindlichkeit attestiert wurde und solche Rituale im Kontakt zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern unabhängig von ihrer kulturellen Provenienz immer wieder zur Bekräftigung gerade etablierter Verbindungen eingesetzt wurden, bedeutet natürlich im Umkehrschluss keineswegs, dass die so geschaffenen Bündnisse nicht gebrochen werden konnten, wie bereits das Beispiel der verschiedenen Friedensschlüsse zwischen Ælfred von Wessex und den sein Land überfallenden Wikingern gezeigt hat. Darüber hinaus konnten gerade die zur Bekräftigung eingesetzten Rituale auch zur Täuschung des Gegenübers benutzt werden, um diesem den Konsens und die eigene Friedfertigkeit glaubwürdig vorzuspielen und so einen Vorteil für die eigene Seite zu erlangen. So geschehen ist es, vertraut man dem Bericht der Mainzer Fassung der *Fuldaer Annalen*, im Jahr 882 nach dem Friedensschluss zwischen Karl III. und den von ihm bei Ascloha (Elsloo/Asselt)<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Vgl. zum Stellenwert von Vertrauen im Mittelalter GARNIER, *Wie vertraut man seinem Feind?*, S. 271–273, mit weiterer Literatur. Ähnliche vertrauensstiftende Maßnahmen finden sich im Kontext der Taufen von Harald Klak, Guthrum und Gotfrid; siehe dazu unten, Kap. III.2.3.1.

<sup>171</sup> Sowohl Elsloo als auch Asselt kommen als Orte für das Wikingerlager in Betracht, da die lateinische Bezeichnung *Ascloha* sich nicht zweifelsfrei einem der beiden Orte zuordnen lässt, beide an der Maas liegen und durch ihre relative Nähe zueinander die Beschreibungen der Wikingerzüge von diesem Heerlager aus ebenfalls nicht zwingend auf einen der Orte hindeuten. Für Asselt spricht, dass es dort ein königliches Anwesen gab, das, ähnlich wie Chippenham im Fall der Wikinger unter Guthrum (siehe dazu unten, Kap. III.2.3.1, S. 125), den Normannen als Befestigung gedient haben könnte. Da sich die Identität des Ortes jedoch nicht mit Sicherheit klären lässt, wird im Folgenden der lateinische Name verwendet. Zur Ortsfrage vgl. VANNÉRUS, *Asselt, et non Elsloo*; BECKERS, *Elsloo of Asselt?*

belagerten Wikingern: „Der Kaiser nahm ihn [scil. Gotfrid, den Anführer der Normannen] wie Ahab als Freund auf und machte mit ihm Frieden, nachdem von beiden Seiten Geiseln gegeben worden waren. Das fassten die Normannen als gutes Vorzeichen auf, und damit es keinen Zweifel gebe, dass der Friede ihrerseits gültig sei, hängten sie nach ihrer Sitte einen Schild in die Höhe und öffneten die Tore der Befestigung. Die Unsrigen aber betraten ohne Kenntnis ihrer Hinterlist die Festung, teils um zu handeln, teils aber auch um sich die Festigkeit des Ortes anzusehen. Die Normannen aber wandten sich ihrer gewohnten Hinterlist zu, nahmen den Schild des Friedens herab und schlossen die Tore, so dass alle unsere Leute, soviel deren innerhalb zu finden waren, entweder getötet oder mit eisernen Ketten gebunden zum Loskauf aufbewahrt wurden.“<sup>172</sup>

Warum die Normannen den Frieden so schnell brachen, ob sie den Friedensschluss von vornherein nur vordergründig eingegangen waren oder ob eine Auseinandersetzung mit den in die Befestigung gekommenen Franken zum neuen Konflikt führte, berichtet der Annalist nicht – für ihn machte das Verhalten der Wikinger nur ihre zu erwartende Hinterlist deutlich, zudem bestätigte das Fehlverhalten der Wikinger die Grundannahme des Autors, dass Karl III. mit seinem Bündnisschluss eine kapitale Fehlentscheidung getroffen hatte. Da keine der übrigen Quellen zu diesem Ereignis vom Friedensbruch der Wikinger berichtet,<sup>173</sup> liegt die Vermutung nicht ganz fern, dass der Autor des Berichts

---

<sup>172</sup> *Annales Fuldenses* (Wiener Hs.), a. 882, S. 98: [...] *quem imperator more Achabico quasi amicum suscepit et cum eo pacem fecit, datis ex utraque parte obsidibus. Quod Nordmanni acceperunt pro omnie; et ut pax ex illorum parte rata non dubitaretur, clipeum iuxta morem suum in sublime suspenderunt et portas munitionis aperuerunt. Nostrates autem calliditatis illorum expertes eandem munitionem ingressi sunt, alii quidem causa negotiandi, alii vero pro loci firmitate consideranda. At Nordmanni ad consuetam calliditatem conversi clipeum pacis deponunt, portas claudunt et omnes ex nostris intus inventos aut occiderunt aut catenis ferreis ligatos ad redimentum servaverunt.*

<sup>173</sup> Weder die Karl gegenüber ebenfalls kritisch eingestellten *Annales Bertiniani* noch die *Annalen von St. Vaast* oder die Karl gewogene Altaicher Handschrift der *Fuldaer Annalen* berichten vom Betrug der Normannen. Auch Regino von Prüm, der aufgrund der Plünderung seines Klosters durch eben jene Normannen kurz vor deren Friedensschluss mit Karl III. allen Grund hatte, den Wikingern alle Schlechtigkeiten zuzutrauen, schweigt über einen möglichen Friedensbruch von ihrer Seite. Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 882, S. 153; *Annales Vedastini*, a. 882, S. 51f.; *Annales Fuldenses* (Altaicher Hs.), a. 882, S. 107–109; Regino von Prüm, *Chronicon*, a. 882, S. 119f.



diesen zur Veranschaulichung von Karls politischer Unzurechnungsfähigkeit fingierte. Ungeachtet der hier unterstellten List der Normannen gibt der Bericht aber zu erkennen, dass die symbolische Handlung der Wikinger, nämlich das Aufhängen eines Schildes als Friedenszeichen, von den Christen verstanden und auch als prinzipiell vertrauenswürdig akzeptiert wurde, obwohl es sich, wie der Annalist betont, um ein Symbol nach Sitte der Fremden handelte. Die List der Wikinger konnte ja überhaupt nur greifen, weil sie davon ausgehen konnten, dass die Symbolik ihrer Handlung von den Franken richtig gedeutet wurde und diese dadurch getäuscht werden konnten. Auch wenn der Berichtersteller die gesamte Szene fingiert haben sollte, musste er, um sein Darstellungsziel zu erreichen, davon ausgehen können, dass die Rezipienten seines Werkes das Handeln beider Seiten für glaubwürdig und nachvollziehbar hielten: Sowohl das pagane Friedenszeichen als auch das Vertrauen der Franken in die Verbindlichkeit des symbolischen Handelns der Wikinger müssen also möglichst realistisch gewesen sein. Wieder fällt auf, dass den fremden Ritualen und Symbolen trotz der als groß empfundenen kulturellen Unterschiede und der zumindest latent feindlichen Grundeinstellung eine hohe Verbindlichkeit attestiert wurde und die Handelnden durchaus pragmatisch und flexibel mit den fremden Konventionen umgehen konnten. Nicht nur, dass den Akteuren in der Regel ein recht großes Verständnis der fremdartigen Rituale und Spielregeln unterstellt werden kann, diesen wurde in vielen Fällen auch eine ähnlich hohe Verbindlichkeit wie den eigenen Spielregeln zugesprochen.

## **2.3. Die Herstellung (pseudo-)verwandtschaftlicher Beziehungen**

### **2.3.1. Taufe und Patenschaft**

Bei den Vertragsschlüssen und Eiden, deren mögliche rituelle Ausgestaltung im vorausgehenden Kapitel eingehender untersucht worden ist, lassen sich zwei Grundtendenzen ausmachen: Zum einen herrschte grundsätzlich ein pragmatisches Vertrauen in die Bindungskraft der jeweils als fremd empfundenen Bräuche zur Bekräftigung von gemeinsamen Abmachungen vor. Besonders in Situationen, in denen sich Christen und Normannen als Feinde gegenüber-

standen und um Frieden gerungen wurde, bemühte man sich andererseits aber auch um die Herstellung einer grundlegenden Vertrautheit, die ein Vertrauen in den Vertragspartner überhaupt erst ermöglichen und künftige Konflikte verhindern oder zumindest entschärfen sollte.<sup>174</sup> Hierfür stand den Handelnden ein ganzes Arsenal von vertrauensstiftenden Maßnahmen zur Verfügung, für die Beispiele wie das gemeinsame Mahl oder das Teilen von Tisch und Bett bereits genannt wurden. Die dauerhafteste und als am verlässlichsten angesehene Schaffung von Vertrautheit jedoch lag in der Etablierung artifizierlicher oder tatsächlicher Verwandtschaftsbeziehungen und einer damit verbundenen angestrebten Nivellierung der kulturellen und religiösen Differenzen: „Verträge, Eide, Treue, aber auch Drohung mit militärischem oder wirtschaftlichem Zwang sind moralische Beherrschungsmittel, denen man durch gleichfalls moralische Stützen größere Sicherheit zu geben bemüht ist. Bündnisse befestigte man daher in älteren Epochen stets gern durch Familienverbindungen, die durch Verlobungen oder Eheschließungen, durch Adoption in den zeitgemäßen Formen oder die Übernahme von Patenschaften gestiftet werden können“<sup>175</sup>, so Gerd Tellenbach. Die Bedeutung von Taufe und insbesondere Taufpatenschaft für die Knüpfung und Festigung persönlicher und politischer Bande im westlichen Frühmittelalter hat Arnold Angenendt in seinem Werk *Kaiserherrschaft und Königstaufe* umfassend belegt. Dabei konnte er sich auf die maßgeblichen Arbeiten Franz Dölgers beziehen, der dieses Feld für den oströmischen Bereich

---

<sup>174</sup> William Ian Miller weist im Zusammenhang mit der Fehdeführung auf Island ebenfalls auf die konfliktentschärfende Wirkung von verwandtschaftlichen, freundschaftlichen oder anderweitigen sozialen Bindungen der Konfliktparteien aneinander hin und nimmt dabei Bezug auf die anthropologische Forschung: „One influential anthropological theory of the benign feud postulates that the existence of a multitude of crosscutting ties created by exogamous marriage, friendship, residence patterns, and fostering, works to establish ‚peace in the feud‘ or at least to deter violence within it“ (MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking*, S. 265). Vgl. GLUCKMAN, *The Peace in the Feud*; COLSON, *Social Control and Vengeance*. Miller selbst weist zwar darauf hin, dass diese Konfliktvermeidungsstrategie in Island längst nicht immer funktionierte, trotzdem wurde sie von den Akteuren offenbar als hinreichend wirksam eingestuft: „The fact, however, that crosscutting ties were not always able to forestall violence did not prevent people from seeking to create them, especially via marriage and fosterage. Most felt that peace stood a better chance when alliances were confused and intertwined“ (MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking*, S. 266).

<sup>175</sup> TELLENBACH, *Zusammenleben der abendländischen Völker*, S. 4.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

in vielen Aspekten aufgearbeitet und dabei die lange Tradition sowie die politischen Implikationen von Taufe und Patenschaft in Byzanz vielfach aufgezeigt hat.<sup>176</sup>

Der Pate hatte nicht nur die Aufgabe, beim Taufakt zu assistieren und dem Täufling nach dem Bad im Taufbecken die Leintücher zu reichen, damit dieser abgetrocknet werden konnte, sondern auch in der Zeit nach der Taufe sein Patenkind besonders zu begleiten, es gegebenenfalls auch materiell auszustatten und insbesondere für seine geistliche Belehrung Sorge zu tragen.<sup>177</sup> Neben dieser eher praktisch orientierten Ebene des Patenamtes schuf die Patenschaft jedoch eine darüber hinaus gehende künstliche, eine „geistliche Verwandtschaft“.<sup>178</sup> Diese bezog nicht nur den Täufling und seinen Paten ein, sondern umfasste auch die leiblichen Eltern des Neophyten, die nun mit dessen Paten durch das Band der *compaternitas* verbunden waren und ebenfalls zum künstlich erweiterten Verwandtenkreis zählten. Dass diese neu geschaffene Verbindung durchaus nicht nur als eine Verwandtschaft im rhetorischen Sinne angesehen wurde, zeigt der Umstand, dass ein generelles Eheverbot zwischen den so miteinander Verbundenen bestand.<sup>179</sup> Trotzdem waren sich die mittelalterlichen Akteure bewusst, dass es in der Realität Unterschiede zwischen einer Blutsverwandtschaft und den verschiedenen Formen künstlicher Verwandtschaft gab: „Nirgends [...] kommt es ernsthaft zu einer Identifikation, schon gar nicht zu einer Verwechslung einer dieser Formen mit ‚echter‘ Verwandtschaft, mit Abstammungs- und Affinalgruppen. Die Akteure wissen, wenn auch die Inzestverbote bei der Patenschaft dem zu widersprechen scheinen, daß sie es

---

<sup>176</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 5–11; DÖLGER, Byzanz und die europäische Staatenwelt, mit verschiedenen Beiträgen zum Thema; DERS., Art. „Brüderlichkeit der Fürsten“. Vgl. auch ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 430f.

<sup>177</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 91–97.

<sup>178</sup> ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 97. Vgl. auch JUSSEN, Patenschaft und Adoption, S. 16–20; PITT-RIVERS, Art. „Kinship“; WIELERS, Zwischenstaatliche Beziehungsformen, S. 47–59.

<sup>179</sup> Vgl. Codex Iustinianus 5, 4, 26 (2), S. 197: *Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit sive non, a sacrosancto suscepit bap-tismate, cum nihil aliud sic inducere potest paternam adfectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem deo mediante animae eorum copulatae sunt.* Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 103f.; JUSSEN, Patenschaft und Adoption, S. 11f., 28–34; LYNCH, Godparents and Kinship, S. 258–281.

nicht mit ‚echter‘ Verwandtschaft zu tun haben, wie sie wissen, daß die Formen der künstlichen Verwandtschaft untereinander sehr verschieden sind.“<sup>180</sup>

Auch, wenn die durch die Patenschaft eingegangenen Verbindungen im Bewusstsein der Akteure also nicht auf einer Bedeutungsstufe mit tatsächlicher Verwandtschaft im engeren Sinne standen, wurde durch das Eingehen einer solchen Beziehung eine besondere Vertrautheit zwischen den so Verbundenen hergestellt, die mit bestimmten Erwartungen an das künftige Verhalten des Gegenübers verbunden waren: Während der Pate seinem Schützling die bereits genannten Unterstützungen im unmittelbaren Zusammenhang mit der Taufe leisten musste, für dessen Glaubenspflege in der Folgezeit Sorge zu tragen hatte und ihn fortan als geistigen Sohn respektive als geistige Tochter behandeln sollte, hatte der Täufling seinen Paten als spirituellen Elternteil zu ehren, was eine Anerkennung der Superiorität des Paten beinhaltete.<sup>181</sup> Auf politischer Ebene diente das Patenschaftsverhältnis zwischen europäischen Herrschern und Skandinaviern in diesem Sinne einerseits zur Öffentlichmachung der Hierarchie zwischen den Beteiligten mit dem entsprechenden Verpflichtungshorizont,<sup>182</sup> andererseits schuf erst die Taufe in den Augen der Christen die Voraussetzung für einen verbindlichen rechtlichen Umgang miteinander, obwohl dieser, wie oben bereits gezeigt, auf pragmatischer Ebene auch zwischen Christen und Nichtchristen vielfach funktionierte.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> JUSSEN, Patenschaft und Adoption, S. 16; ähnlich auch DEPREUX, Princes, princesses et nobles étrangers, S. 146: „Établir une filiation spirituelle par le baptême ne présentait pas de risque; il n’en allait pas de même des liens du sang.“

<sup>181</sup> Vgl. COVIAUX, Baptême et conversion, S. 74: „[Le parrainage] était une véritable institution de paix, qui établissait entre le prince chrétien et son filleul une relation personnelle, verticale et inégalitaire, qui plaçait le chef viking dans une position d’infériorité, l’obligeait à l’obéissance et le forçait à manifester honneur et respect envers son parrain.“ Vgl. auch LYNCH, Godparents and Kinship, S. 169–192.

<sup>182</sup> Vgl. BAUDUIN, Chefs normands et élites franques, S. 190: „À l’époque carolingienne, la parrainage est une des formes prises par le «patronage impérial», pour intégrer les élites des populations conquises en ménageant l’humiliation du vaincu sous le couvert d’une cérémonie quasi familiale, qui faisait du souverain le père spirituel du nouveau baptisé. Cette harmonisation du rapport de force jouait également lorsque la situation était moins favorable au souverain, pour établir en sa faveur une hiérarchie symbolique.“

<sup>183</sup> Vgl. zum Umgangsverbot mit Heiden und zu den mit der Taufe vormals heidnischer Vertragspartner verbundenen Hoffnungen seitens der Christen ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 429f., der auf die von Papst Nikolaus I. geäußerte Regel verweist, dass

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Die früheste und gleichzeitig bekannteste Taufe eines Skandinaviens, bei der ein europäischer Herrscher die Patenschaft übernahm, ist diejenige Harald Klaks, des dänischen Exilkönigs, der sich, seine Familie und sein Gefolge 826 in Mainz taufen ließ und dessen Pate sein politischer Unterstützer Ludwig der Fromme wurde. Der Autor des entsprechenden Eintrags in die *Fränkischen Reichsannalen*, vermutlich Hilduin von St. Denis,<sup>184</sup> schildert das Ereignis folgendermaßen: „Zur selben Zeit langte Harald mit seiner Gemahlin und einer großen Zahl Dänen an und ließ sich mit seinen Begleitern zu St. Alban in Mainz taufen. Vom Kaiser reichlich beschenkt, kehrte er durch Friesland auf dem Wege, auf dem er gekommen war, wieder heim. In dieser Landschaft war ihm die Grafschaft Rüstingen angewiesen, um sich im Notfall mit Hab und Gut dahin zurückziehen zu können.“<sup>185</sup> Von einer Patenschaft Ludwigs erfährt man aus dieser Schilderung noch nichts, lediglich die Geschenke des Kaisers und die Ausstattung Haralds mit einem Lehen in Friesland können als Taufgeschenke gedeutet werden und so einen ersten Hinweis auf die Patenschaft geben.

Dass Ludwig tatsächlich der Taufpate Haralds war und viele weitere aufschlussreiche Details über den Ablauf und die rituelle Ausgestaltung der Taufe teilt Ermoldus Nigellus in seinem Lobgedicht auf Kaiser Ludwig mit, das er kurz nach der Taufe des Dänenkönigs verfasste. Die Beschreibung dieser mit ihrer Vor- und Nachbereitung nimmt das vierte Buch des Lobgedichtes ein und umfasst alles in allem beinahe 800 Verse. Damit liefert Ermoldus einen einzig-

---

Verträge mit Heiden für Christen nur dann statthaft seien, wenn die beteiligten Christen diese zum Zweck der letztlichen Bekehrung ihrer Vertragspartner eingingen.

<sup>184</sup> Vgl. DÜNZELMANN, Beiträge, S. 491; MONOD, Hilduin et les Annales Einhardi.

<sup>185</sup> *Annales regni Francorum*, a. 826, S. 169f.: *Eodem tempore Herioldus cum uxore et magna Danorum multitudine veniens Mogontiaci apud sanctum Albanum cum his, quos secum adduxit, baptizatus est; multisque muneribus ab imperatore donatus per Frisiam, qua venerat via, reversus est. In qua provincia unus comitatus, qui Hriustri vocatur, eidem datus est, ut in eum se cum rebus suis, si necessitas exigeret, recipere potuisset.* Vgl. ganz ähnlich Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 40, S. 432, mit dem interessanten Zusatz, Ludwig habe Harald das Lehen gegeben, da er fürchtete, dieser werde wegen seiner Taufe in Dänemark um so weniger akzeptiert (*Verens autem piissimus imperator, ne ob tale factum negaretur ei habitatio soli naturalis, dedit ei quendam comitatum in Fresia [...]*), was impliziert, dass die Taufe in den Augen des Astronomus nicht politisch motiviert war.

artigen Nahblick auf die Abläufe bei der Taufe Haralds und seines Gefolges; eine ähnlich ausführliche Darstellung der Taufe eines skandinavischen Herrschers oder Anführers findet sich sonst nirgends. Dabei ist aber kritisch zu berücksichtigen, dass Ermoldus trotz seiner Zeitzeugenschaft und der nur sehr kurzen Zeit zwischen Ereignis und Verschriftlichung kein Augenzeuge der von ihm detailliert beschriebenen Vorgänge in Mainz gewesen ist. Der Dichter war kurz zuvor von Ludwig dem Frommen vom Hof verbannt und ins Exil zu Bischof Bernold von Straßburg geschickt worden, vermutlich, weil er als Berater Pippins I. von Aquitanien Verfehlungen begangen hatte. Das Lobgedicht, in dem die Taufe Haralds so großen Raum einnimmt, war der erste von mehreren literarischen Versuchen, die Gunst des Kaisers und seines Sohnes zurückzuerlangen; ob Ermoldus mit seinen Bemühungen Erfolg hatte, kann aber nicht letztlich erkannt werden, da seine Identität mit dem 834 von Ludwig an Pippin I. delegierten Abt Hermoldus beziehungsweise mit dem 838 bezeugten gleichnamigen Kanzler Pippins strittig bleibt.<sup>186</sup>

Auch, wenn Ermoldus' fehlendes Wissen aus erster Hand über die von ihm beschriebenen Ereignisse ebenso wie der panegyrische Duktus und der literarische Charakter seines Werkes kritisch bei der Interpretation seiner Darstellung berücksichtigt werden müssen, ist sein Bericht über die Taufe Haralds insgesamt doch als verlässlich einzuschätzen. Aufgrund der zeitlichen Nähe und trotz seines Exils gewiss noch bestehender persönlicher Kontakte zu Angehörigen des Hofes verfügte Ermoldus mit Sicherheit über vertrauenswürdige Schilderungen der Ereignisse, die er in seinem Werk verarbeiten konnte. Ihm musste auch daran gelegen sein, gerade im Detail große Sorgfalt bei der Darstellung walten zu lassen, wollte er sich mit seinem Gedicht doch dem Kaiser wieder empfehlen und dessen Gunst zurückerlangen, so dass er von vornherein darauf abzielte, dass der Protagonist seines Werkes dieses selbst rezipieren sollte. Eine fehlerhafte Darstellung von Ludwigs Taten hätte dessen Gunst aber sicherlich nicht zurückgewonnen, denn, wie auch später Snorri Sturluson über die Verlässlichkeit der skandinavischen Preisgedichte als historische Quelle schrieb: „War es nämlich auch Skaldenart, die Männer besonders zu preisen, vor denen

---

<sup>186</sup> Vgl. SCHALLER, Art. „Ermoldus Nigellus“.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

sie standen, während sie ihr Lied vortrugen, so würde es doch kaum einer unter ihnen gewagt haben, von eben diesen Herrschern Taten zu erzählen, die alle, die sie anhörten, ja auch jene selbst, als offenbare Erdichtung oder Lüge erkennen mussten. Das wäre ja kein Preis, sondern vielmehr Hohn gewesen.<sup>187</sup> Ganz Ähnliches galt zweifellos auch für den fränkischen „Skalden“ Ermoldus.<sup>188</sup>

Nach einer ausführlichen Würdigung von Ludwigs Missionsbemühungen in Skandinavien und der Taten des dort als Missionar und Gesandter tätigen Ebo von Reims geht Ermoldus im vierten Buch seines Preisgedichtes dazu über, den Empfang Haralds auf dem Hoftag von Ingelheim zu schildern: „Siehe da kamen geflogen der Schiffe wohl hundert auf Rheines / Fluten, und ihnen gesellt schimmern die Segel so weiß, / Welche mit dänischer Völker Geschenken beladen sich nähern: / Harald, der König, voraus führet das vorderste Schiff. / [...] Und schon nah'n sie dem Ufer und sind zu dem Hafen gekommen. / Dies hat hoch von der Burg Ludwig der Fromme bemerkt, / Und lässt Matfrid sogleich mit der Jünglinge Scharen die Männer / Heißen willkommen bei sich, frommer Gesinnungen voll; / Pferd' auch schickt er in Menge, mit Zügeln und Decken versehen, / Dass sie bringen ins Haus Gäste, die nimmer er sah. / Harald nahte sich jetzo, von fränkischem Rosse getragen, / Gattin und alles Gesind' schickt sich zu folgen ihm an. / Jenen mit Freuden empfing im hohen Saale der Kaiser, / Sorgt für Bewirtung und teilt aus an die Gäste das Mahl.“<sup>189</sup> Ermoldus schildert hier einen klassischen Herrscherempfang mit allen Ehren, die dem „gewal-

---

<sup>187</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, Prologus, S. 5: *En þat er háttr skálda at lofa þann mest, er þá eru þeir fyrir, en engi myndi þat þora at segja sjálfum honum þau verk hans, er allir þeir, er heyrði, vissi, at hégómi væri ok skrök, ok svá sjálfr hann. Þat væri þá háð, en eigi lof.*

<sup>188</sup> Zur Glaubwürdigkeit der Darstellung Ermoldus' vgl. auch LAMMERS, Ein karolingisches Bildprogramm, S. 246f.; ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 219; DERS., *La parrainage*, S. 252, die diese ebenfalls positiv beurteilen.

<sup>189</sup> Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici*, IV, vv. 287–302, S. 66: *Ecce volant centum per Rheni flumina puppes, / Velaque candidolis consociata modis, / Denorum populis oneratae munere, nec non / Heroldum regem prima carina vehit [...] / Iamque propinquabat ripae, portumque tenebant; / Caesar ab excelsa haec prospicit arce pius, / Matfridumque iubet, iuvenum comitate caterva. / Ocius occurrat pro pietate viris. / Mittit equos faleris multos ostroque paratos, / Qui revehant homines ad sua tecta novos. / Francisco subvecuts equo Heroldus adibat, / Coniunx atque domus cuncta venire parat. / Caesar eum gaudens celsa suscepit ab aula, / Ordinat expensas, distribuitque dapes.*

tigen Herrscher<sup>190</sup> der Dänen, so der Dichter, zustanden. Von Haralds Problemen, sich in der Heimat an der Herrschaft halten zu können, berichtet Ermoldus hingegen nichts – Ludwigs Missionserfolg sollte möglichst beeindruckend erscheinen, zudem sollte seiner später beschriebenen Patenschaft ein möglichst großes Prestige innewohnen.<sup>191</sup>

Nach dem Empfang der Dänen am Hof des Kaisers wurde die Taufe für die dänische Gesellschaft vorbereitet. Nun geht Ermoldus auch explizit auf die Patenschaft Ludwigs ein: „Als [...] richtig die Feier bereitet, / Eilet der Kaiser, mit ihm Harald, ins heilige Haus. / Ludwig zur Ehre des Herrn hob Harald selbst aus den Wellen, / Schmückt auch mit weißem Gewand ihn mit der eigenen Hand. / Haralds Gattin jedoch hebt Judith, die Fürstin voll Anmut, / Aus dem geheiligten Born, schmückt sie mit festlichem Kleid. / Dann zog Kaiser Lothar, des erhabenen Ludwig Sprössling, / Haralds eigenen Sohn auch aus der Quelle hervor. / Gleiches auch leisten den Fürsten, den glänzenden, Freunde des Kaisers, / Und die noch übrige Menge hob aus der Taufe den Rest.“<sup>192</sup> Nicht nur, dass Ludwig Pate stand für den Dänenkönig, auch die Kaiserin und der Thronfolger Lothar wurden in die Inszenierung mit einbezogen, indem sie der dänischen Königin beziehungsweise dem dänischen Prinzen als Paten zur Seite standen. Auf diese Weise wurde eine vielfache pseudoverwandtschaftliche Bindung zwischen dem fränkischen Herrscherhaus und der Familie des dänischen Königs geschaffen. Analog dazu fungierten fränkische Große als Paten bei der gleichzeitig vollzogenen Taufe des Gefolges Haralds. Auch auf der Ebene der Hofangehörigen sollte also eine möglichst enge Bindung und Vertrautheit hergestellt werden. Rimbart, der die Taufe Haralds am Beginn seiner Vita des heiligen Ansgar schildert, da dieser später als Missionar und geistiger Mentor Haralds mit den Dänen in deren Heimat zurückkehren sollte, geht kon-

<sup>190</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici, IV, v. 171, S. 63: *Denorum rector optimus.*

<sup>191</sup> Zum dem Patenamnt innewohnenden Prestige vgl. COVIAUX, Baptême et conversion, S. 71f.

<sup>192</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici, IV, vv. 357–366, S. 68: [...] *sacris quoque rite paratis, / Caesar et Heroldus tecta sacrata petunt. / Caesar honore dei Heroldum suscepit ab undis, / Vestibus albidulis ornat et ipse manu; / Iudith reginam Heroldi pulcra induperatrix / Fonte levat sacro, vestibus atque tegit; / Hlutharius Caesar, Hluodowici filius almi, / Heroldi natum sustulit a latice; / Regis honoratos proceres relevantque decorant, / Ast alios plures turba levavit aquis.*

kret auf den Zusammenhang zwischen Taufe und Vertrauensbildung ein: Ludwig habe bei Haralds Besuch am kaiserlichen Hof von diesem „die Annahme des Christentums verlangt; natürlich nur, wenn sie beide den einen Gott verehrten, könne ein engeres Verhältnis zwischen ihnen zustande kommen; dann erst werde auch die Christenheit ihm und den Seinigen bereitwillig beistehen“<sup>193</sup>.

Nach der Taufe folgte die Übergabe der Taufgeschenke an die neu Bekehrten im „Haus“ Ludwigs, womit wahrscheinlich die Ingelheimer Kaiserpfalz gemeint ist, wo die dänischen Gäste mit edler fränkischer Kleidung ausgestattet wurden und Harald mit einem vollen Königsornat samt Krone und Schwert beschenkt wurde, was einer Herrscherinvestitur gleichkam.<sup>194</sup> Später wohnten alle gemeinsam einer prunkvoll inszenierten Messe<sup>195</sup> im Mainzer Dom bei, wo Harald erneut im weißen Gewand des Neophyten erschien. Im Anschluss daran kehrte die Gesellschaft wiederum nach Ingelheim zurück, wo Ludwig die Gäste zu einem Festmahl empfing. Harald saß dabei neben Ludwigs ältestem Sohn Lothar. Wie schon bei der vorangegangenen Messe wurde den Dänen bei dieser Gelegenheit der ganze Prunk des karolingischen Hofes vor Augen geführt. Am folgenden Tag ritt der Kaiser mit Harald zur Jagd. Bei der Rast wurde Harald erneut der Platz neben Lothar zugewiesen.

Im Kontext der gemeinsamen Feierlichkeiten nach der Taufe erwähnt Ermoldus auch die Kommendation Haralds gegenüber Ludwig und seine Beilehnung mit der Grafschaft Rüstingen; da die *Fränkischen Reichsannalen* den Handgang Haralds jedoch bereits zum Jahr 814 verzeichnen, kann man hier

---

<sup>193</sup> Rimbart, *Vita Anskarii*, c. 7, S. 26: [...] *ad suscipiendam christianitatem cohortatus, quod scilicet inter eos ita maior familiaritas esse posset, populusque christianus ipsi ac suis promptiori voluntate in auditorium sic veniret, si uterque unum coleret Deum* [...]. Vgl. PERKOW, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft, S. 79; ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 222f.

<sup>194</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 217; DERS., *Die Karolinger und die „Familie der Könige“*, S. 25. Ademar von Chabannes interpretierte im 11. Jahrhundert auch das friesische Lehen, das Harald von Ludwig erhielt, als Taufgeschenk; vgl. Ademar von Chabannes, *Chronique*, III, c. 11, S. 126: *In qua provincia [scil. Friesland] dedit ei imperator in filiolaru unum comitatum qui Driustri vocatur* [...]. Vgl. auch LYNCH, *Christianizing kinship*, S. 190. Zu der Bedeutung der geschenkten fränkischen Kleidung vgl. DEPPEUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 139.

<sup>195</sup> Zur Bedeutung der Repräsentation kirchlicher Pracht als Missionsfaktor vgl. DEPPEUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 142. Vgl. auch unten, Kap. IV.2.2.

davon ausgehen, dass Ermoldus entweder in einer literarischen Verdichtung der Ereignisse Taufe und Kommendation in einen unmittelbaren Zusammenhang setzte oder Harald sein Treueversprechen während der Feierlichkeiten im Anschluss an die Taufe noch einmal wiederholte.<sup>196</sup> Letzteres ist wahrscheinlich, da der zuvor „heidnische Glaube des Dänen“ bisher „die Qualität dieser Lehnsbeziehung nicht unwesentlich geschmälert haben dürfte“<sup>197</sup>, so Raimund Ernst. Die durch die Konversion Haralds und Ludwigs Patenschaft neu entstandene *familiaritas* zwischen den beiden Herrschern verlangte daher nach einer Wiederholung des Treueversprechens unter den neuen Rahmenbedingungen.

Als Harald den fränkischen Hof später verließ, blieben sein Sohn Godfrid und sein Neffe im Reich, um am Hof in fränkischer Lebensweise unterwiesen zu werden und, so steht zu vermuten, um als Geiseln das neue Bündnis zwischen Ludwig und Harald abzusichern. In diesem Fall müssen sie diesen Status aber verloren haben, nachdem sich abzeichnete, dass Harald trotz fränkischer Unterstützung die Herrschaft in Dänemark nicht zurückerobern konnte, denn als Godfrid und Lothar sich in den 840er Jahren entzweiten, konnte der dänische Prinz daraufhin das Gefolge Lothars und das Frankenreich verlassen.<sup>198</sup>

Der Empfang, die Taufe und die darauf folgenden Akte der Geschenkübergabe und *convivia* sowie die eventuelle Wiederholung von Haralds Kommendation bilden ein komplexes Gefüge aus miteinander in Beziehung stehenden symbolischen Akten, die ein hohes Maß an Verständigung zwischen den Franken und den Dänen um König Harald voraussetzen und die sicherlich vorher detailliert vereinbart worden waren. Die Dänen mussten über den liturgischen Ablauf ihrer Taufe sowie der Messe im Mainzer Dom unterrichtet werden, damit sie sich ihrer Rolle angemessen verhalten konnten. Politische und religiöse Kommunikation sind in diesem Fall sehr voraussetzungsreich, funktionieren

---

<sup>196</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici*, IV, vv. 574–606, S. 74f. Zur Darstellung in den *Reichsannalen* vgl. *Annales regni Francorum*, a. 814, S. 141; vgl. auch Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 24, S. 356. Siehe auch unten, Kap. III.2.4, S. 184–185.

<sup>197</sup> ERNST, *Karolingische Nordostpolitik*, S. 93. Zur These, dass Harald sein Treueversprechen 826 noch einmal wiederholte, vgl. LYNCH, *Godparents and Kinship*, S. 176; DERS., *Christianizing Kinship*, S. 217; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 218.

<sup>198</sup> Siehe dazu unten, Kap. III.2.4, S. 196–198.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

aber offenbar reibungslos. Zum Teil kann man das Gelingen des Besuchs Haralds und seines Gefolges am fränkischen Hof sicherlich darauf zurückführen, dass Harald sich große Vorteile von der Anbindung an den Kaiser versprach und daher gewillt war, die Regeln des fränkischen Bündnispartners zu befolgen: Durch die Taufe verlor Harald ein großes Stück seiner Fremdheit und schuf so die Grundlage für ein festeres Bündnis mit den Franken, das ihm gegenüber seinen Rivalen in Dänemark einen Vorteil verschaffen sollte.<sup>199</sup> Durch die Wiederholung des Treueversprechens sicherten die Bündnispartner ihre Beziehung weiter ab, gleichzeitig wurde durch den Handgang das hierarchische Verhältnis zwischen den beiden Herrschern erneut öffentlich zum Ausdruck gebracht. Alle öffentlichen Handlungen liefen nach den Spielregeln der Franken ab, die Dänen wurden in fränkische Gewänder gekleidet und so sichtbar akkulturiert, und das Verbleiben der königlichen Nachkommen am fränkischen Hof sowie die Mitgabe von Mönchen sollten für eine Kontinuität des kulturellen Einflusses auch nach Haralds Abreise sorgen. Dies alles setzt aber voraus, dass Harald und die Seinen im Vorfeld diese Spielregeln kannten und sich für ihre Einhaltung bewusst entschieden. Harald war also in doppelter Hinsicht kein Fremder: Erstens kannte er die Regeln und Erwartungen seines Gegenübers, und zweitens war er auch gewillt, diesen zu entsprechen und sie sich zumindest in Teilen auch anzueignen. Zugleich dienten all diese Akte einer weiteren Vertrauensbildung zwischen den Akteuren. Die Annäherung, die in den Jahren zuvor maßgeblich über Gesandtschaften und vorangegangene persönliche Besuche Haralds an Ludwigs Hof vorangetrieben worden war, fand in der elaborierten Ausgestaltung der Taufe des dänischen Königs und der im Zusammenhang damit stattfindenden Festivitäten, bei denen die Vertrautheit der Familien Haralds und Ludwigs immer wieder demonstrativ zur Schau gestellt wurde und die Dänen auf verschiedene Weise geehrt, aber auch öffentlich akkulturiert wurden, ihren Höhepunkt.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Vgl. COVIAUX, *Baptême et conversion*, S. 77.

<sup>200</sup> Weitere Erwähnungen der Taufe und der Patenschaft Ludwigs finden sich bei Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*, c. 33, S. 220: *Sequenti vero anno erat in palatio regio Ingilenheim, et ibi ad eum venit Heriolt de Danais, quem domnus imperator elevavit de sacro fonte baptismatis, et uxorem elevavit de fonte domna Iudith augusta. Tunc domnus imperator magnam partem Fresonum dedit ei, et honorificis ornavit eum, et cum*

Während es bei der Taufe Harald Klaks in erster Linie darum ging, ein bestehendes Bündnis zu intensivieren und auf ein rechtlich sichereres Fundament zu stellen, hatte der überwiegende Teil der übrigen Taufen von Skandinaviern durch europäische Herrscher das Ziel, Feindschaft zu beenden und ein Bündnis überhaupt erst entstehen zu lassen. Fast alle überlieferten Fälle fanden im Kontext von Friedensschlüssen vormals verfeindeter Parteien statt. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür ist die Taufe des Wikingerfürsten Guthrum im Jahr 878, bei der König Ælfred von Wessex Pate stand und die in vielen Aspekten sehr ähnlich verlief wie die Taufe Haralds ein halbes Jahrhundert zuvor.<sup>201</sup> Guthrum war das erste Mal im Jahr 871 als Anführer eines Teils des Großen Heeres in Erscheinung getreten, das seit 866 die angelsächsischen Königreiche mit lang anhaltenden militärischen Kampagnen überzog und damit einen Wandel des wikingischen Vorgehens von unkoordinierten und kurzzeitigen Überfällen zu einer systematischeren und gemeinschaftlicheren Plünderungs- und Eroberungspolitik einläutete. Ælfred von Wessex widersetzte sich den Einfällen Guthrums militärisch und handelte mit diesem verschiedene Friedensschlüsse aus, die jedoch nur kurzfristig Bestand hatten.<sup>202</sup> Guthrum, der zuvor schon an der Eroberung Mercias beteiligt gewesen war, wandte sich 878 erneut gegen Wessex und zwang König Ælfred ins Exil. Ælfred gelang es aber, noch einmal ein Heer um sich zu scharen und die Wikinger um Guthrum bei Edington zu stellen und vernichtend zu schlagen. Er belagerte die zuvor von den Wikingern eingenommene Festung Chippenham, wohin sich die Besiegten zurückgezogen hatten, zwei Wochen lang, bis die skandinavischen Verteidiger schließlich aufgaben. Was im Anschluss geschah, schildert die *Angelsächsische Chronik* folgendermaßen: „dann gab ihm [scil. Ælfred] das Raubheer hochrangige Geiseln und schwor große Eide, dass sie sein Königreich verlassen würden, und versprachen ihm auch, dass ihr König die Taufe empfangen würde; und so taten

---

*legatis suis dimisit eum ire cum pace*; Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 7, S. 26: [...] *et [imperator] sacro baptismate perfusum ipse [scil. Harald] de sacro fonte suscepit sibi in filium adoptavit*; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 15, S. 21: *Hunc [scil. Harald] imperator a sacro fonte suscipiens, cum decrevisset in regnum suum restituere, dedit ei trans Albiam beneficium [...]*.

<sup>201</sup> Vgl. ABELS, Alfred the Great, S. 152–168.

<sup>202</sup> Siehe oben, Kap. III.2.2, S. 108–109.



sie es. Und drei Wochen später kam der König Guthrum mit dreißig der ehrenvollsten Männer des Raubheeres zu ihm nach Aller – das ist in der Nähe von Athelney – und dort hob der König ihn aus der Taufe. Die Salbungsbinde wurde ihm in Wedmore abgenommen. Er war zwölf Tage beim König, und dieser ehrte ihn und seine Gefährten außerordentlich mit Geschenken.“<sup>203</sup>

Diese kurze, im typisch nüchternen Stil der *Angelsächsischen Chronik* verfasste Beschreibung der Taufe Guthrums schmückte Ælfreds Biograph Asser rhetorisch zugunsten seines Protagonisten aus; in seiner Darstellung erscheint die Niederlage der Wikinger noch größer, das hierarchische Gefälle zwischen Ælfred und seinem vormaligen Widersacher wird deutlicher betont: „Als er [scil. Ælfred] vierzehn Tage dort [scil. vor Chippenham] verweilt hatte, erbaten die Heiden, von Hunger, Kälte, Angst und am Ende von Verzweiflung eingeschüchtert, Frieden unter der Bedingung, dass der König so viele Geiseln von ihnen fordern sollte, wie es ihm beliebte, er selbst ihnen aber keine geben sollte; tatsächlich hatten sie nie zuvor auf diese Weise mit irgendjemandem Frieden geschlossen. Als er ihre Gesandtschaft angehört hatte, war der König – wie es seine Gewohnheit war – zum Erbarmen bewegt und nahm so viele Geiseln seiner Wahl von ihnen, wie er wollte. Nachdem sie übergeben worden waren, schworen die Heiden zusätzlich, das Königreich schnellstens zu verlassen, und Guthrum, ihr König, versprach, das Christentum anzunehmen und die Taufe von der Hand König Ælfreds zu empfangen. All dies erfüllten er und die Seinen so, wie sie es versprochen hatten. Denn drei Wochen später kam Guthrum, der König der Heiden, mit dreißig der besten Männer seines Heeres zu König Ælfred [...]. König Ælfred hob ihn aus dem heiligen Quell der Taufe und nahm ihn als seinen Adoptivsohn an. Das Ablegen seiner Salbungsbinde fand am achten Tag in einem königlichen Anwesen, das Wedmore genannt wird, statt. Guthrum blieb, nachdem er getauft worden war, zwölf Nächte beim König. Der

---

<sup>203</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 878, S: 51: [...] þa sealde se here him gislas and mycele aðas þet hi of his rice woldon 7 him eac geheton þet heora cyng fulwihte onfon wolde, 7 hi þet gelæston. 7 þæs ymb .iii. wucan com se cyn<g> Godrum þrittigum sum þara manna þe in þam here weorðuste wæron æt Alre, 7 þet is wið Æðelingaige, 7 his se cyng onfeng þær æt fulwihte, 7 his crismlysing wæs æt Wedmor, 7 he wes .xii. niht mit þam cyngre, 7 he hine mycclum 7 his geferan mid feo weorðode.

König gab ihm und seinen Männern großzügig viele kostbare Geschenke.<sup>204</sup> Asser betont im Vergleich mit der *Angelsächsischen Chronik* stärker die Not der unterlegenen Wikinger, stellt ihre Bereitschaft, Ælfred in allen Belangen entgegenzukommen, noch deutlicher heraus und akzentuiert mehrfach die christlichen Herrschertugenden Ælfreds, die er im Kontext des Friedensschlusses demonstrieren konnte, wie seine *misericordia* und seine *largitas*. Zudem stellt Asser besonders die Schaffung der künstlichen Verwandtschaft zwischen Ælfred und Guthrum heraus, wenn er eigens erwähnt, der König von Wessex habe den Wikingerfürsten als seinen Adoptivsohn angenommen.<sup>205</sup> In diesem Kontext erhielt Guthrum auch einen christlichen Taufnamen, der die neue Verwandtschaft zwischen ihm und dem Herrscherhaus von Wessex ebenfalls kenntlich machen sollte: Ihm wurde der Name Æthelstan gegeben, was auch der Name von Ælfreds ältestem Bruder gewesen war, wodurch Guthrum symbolisch in den engsten Familienkreis des Königshauses von Wessex aufge-

<sup>204</sup> Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, c. 56, S. 46f.: *Cumque ibi per quatuordecim dies remoraretur, pagani fame, frigore, timore, et ad extremum desperatione perterriti, pacem ea condicione petierunt, ut rex nominatos obsides, quatos vellet, ab ei acciperet, et ille nullum eis daret, ita tamen qualiter nunquam cum aliquo pacem ante pepigerant. Quorum legatione audita rex suatim utens, misericordia motus, nominatos, quatos voluit, obsides ab eis accepit. Quibus acceptis, pagani insuper iuraverunt se citissime de suo regno exituros, necnon et Godrum, rex eorum, Christianitatem subire et baptismum sub manu Ælfredi regis accipere promisit. Quae omnia ille et sui, ut promiserant, impleverunt. Nam post hebdomadas tres Godrum, paganorum rex, cum triginta electissimis de exercitu suo viris, ad Ælfred regem prope Æthelungaeg in loco, qui dicitur Alre, pervenit. Quem Ælfred rex in filium adoptionis sibi suscipiens, de fonte sacro baptismatis elevavit. Cuius chrismatis solutio octavo die in villa regia, quae dicitur Wædmor, fuit. Qui, postquam baptizatus fuit, duodecim noctibus cum rege mansit. Cui rex cum suis omnibus multa et optima beneficia largiter dedit.* Æthelweard fügt noch die Information hinzu, es sei Ealdorman Æthelnoth von Somerset gewesen, der Guthrum die Salbungsbinde abgenommen habe: *Dux pariter Æthelnoth abluit post lauacrum eundem in loco Vuedmor [...]* (Æthelweard, *Chronicon*, IV, c. 3, S. 43). Geffrei Gaimar, der die Geschichte Englands in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in anglo-normannische Verse goss, schildert die Taufe Guthrums ebenfalls detailliert: vgl. Gaimar, *Estoire des Engleis*, vv. 3193–3228, S. 102f. Gaimar berichtet, die mit Guthrum getauften Dänen seien seine engsten Angehörigen gewesen; vgl. vv. 3210f., S. 102: *De ses parenz les plus privez / [Vindrent od lui al baptizer]* („Seine engsten Angehörigen kamen mit ihm zur Taufe“).

<sup>205</sup> Zur Adoption im Kontext von Taufpatenschaften vgl. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 111–115; LYNCH, *Christianizing kinship*, S. 91–93.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

nommen wurde.<sup>206</sup> Richard Abels stellt hierzu weitergehend fest: „In an anthropological sense, Guthrum had undergone a rite of passage marked by sacred ritual – oath-taking, baptism, sponsorship, the binding and unbinding of chrism – which erased his identity as a viking raider and incorporated him into a holy community of equal individuals, the Christian brotherhood, and re-envisioned him as a Christian king.“<sup>207</sup>

Viele Elemente gleichen trotz der unterschiedlichen Ausgangssituation dem Ablauf der Taufe Haralds durch Ludwig: Der König war Pate des Neubekehrten und hob ihn eigenhändig aus der Taufe, während auch die Gefolgsleute des Skandinaviers getauft wurden. Ælfred nahm Guthrum sogar als Adoptivsohn an und vertiefte dadurch das neue, friedliche Verhältnis zusätzlich. Anschließend begaben sich die Beteiligten ebenso wie bei Haralds Taufe zu einem königlichen Anwesen, wo Guthrum die Salbungsbinde abgenommen wurde. In Haralds Fall fand dort die Ausstattung mit fränkischer Kleidung und einem Krönungsornat für den dänischen König statt. Ein längerer freundschaftsstiftender gemeinsamer Aufenthalt auf dem königlichen Gut, die Gabe von Geschenken auf der einen und das Stellen von Geiseln auf der anderen Seite rundeten den Bündnisschluss zwischen Guthrum und Ælfred ähnlich wie im Falle Haralds ab. Thomas Charles-Edwards konstatiert bezüglich der symbolischen Akte, mit denen Engländer und Dänen ihre Feindschaft demonstrativ beendeten: „here we have a diplomatic language with which both the annalist and his readership are familiar. Each act in the diplomatic ritual has a significance; and when combined together, they convey a definite message.“<sup>208</sup> Obwohl die Akteure im Falle

---

<sup>206</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 890, S. 53. Auch Gaimar überliert die Verleihung christlicher Namen an Guthrum und seine Begleiter: Gaimar, *Estoire des Engleis*, vv. 3214–3218, S. 103: *A[l] batistire reis [Gudrum] / Edelstan apellat l'om / E les trente, sis cumpaignuns, / Chascun par sei ot [enge e] nuns* („Bei der Taufe wurde König Guthrum der Name Æthelstan gegeben, und jeder seiner dreißig Begleiter erhielt einen Namen und ein Geschenk“). Vgl. zur Namensvergabe bei der Taufe auch ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 110; speziell zur Umbenennung Guthrums BUISSON, *Formen normannischer Staatsbildung*, S. 110f. Guthrum ließ unter seinem neuen christlichen Namen in East Anglia Münzen prägen; siehe dazu oben, Kap. III.2.2, S. 109–110.

<sup>207</sup> ABELS, *Paying the Danegeld*, S. 184.

<sup>208</sup> CHARLES-EDWARDS, *Alliances*, S. 48.

Guthrums und Ælfreds sich vor der rituellen Verbündung dezidiert feindlich gegenüber gestanden hatten und es sich bei Guthrum im Gegensatz zu dem Dänen Harald um einen Wikingerfürsten im engeren Sinne des Wortes handelte, der zu einer Gruppe fremder Aggressoren gehörte, gelang die Verständigung über einen so elaborierten Friedensschluss auch in diesem Fall relativ reibungslos.

Das Bündnis hielt zunächst sechs Jahre, in denen Guthrum sich in East Anglia aufhielt und dort seinen Einfluss festigte. 884 unternahm er erneut einen Kriegszug gegen Wessex, wurde aber wie schon 878 von Ælfred zurückgeschlagen. Infolge der erneuten Friedensverhandlungen kam es zur Abfassung eines schriftlichen Vertrags zwischen Ælfred und Guthrum, in dem die Grenze zwischen Wessex und Guthrums Herrschaftsgebiet genau festgelegt wurde und verbindliche Übereinkünfte über den Umgang von Angelsachsen und Dänen miteinander festgehalten wurden, womit die Grundlage für die rechtliche Autonomie des Danelags geschaffen war.<sup>209</sup> So lässt sich anhand des Verhältnisses zwischen Ælfred und Guthrum gut nachvollziehen, in welchen Stufen ein Verständigungsprozess zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern verlaufen konnte: Noch 876 waren die Christen einen Friedensvertrag mit den zu der Zeit noch paganen Wikingern eingegangen, bei dem diese die Beeidigung des Friedens nach ihrer Sitte ableisten konnten und dies von den Christen trotz der kulturell-religiösen Differenzen als verbindlich akzeptiert wurde.<sup>210</sup> Nachdem dieser Friede nicht dauerhaft Bestand gehabt hatte, nutzten die Angelsachsen ihre momentane Überlegenheit im Jahr 878 aus, um ihre fremden Vertragspartner kulturell zu assimilieren und so die Verbindlichkeit der Absprache mit ihnen zu erhöhen. Auch für Guthrum und seine Männer brachte diese Regelung Vorteile: Zwar mussten sie öffentlich demonstrativ das hierarchische Gefälle zwischen sich und Ælfred von Wessex anerkennen und auch für die Zukunft zusichern, doch brachte Guthrum die künstliche Verwandtschaft mit dem Herr-

---

<sup>209</sup> Vgl. Gesetze der Angelsachsen, Bd. 1, S. 126–129. Vgl. dazu DAVIS, Alfred and Guthrum's frontier; DUMVILLE, The treaty of Alfred and Guthrum; KERSHAW, The Alfred-Guthrum treaty; LUND, Peace and Non-Peace, S. 261–263; LAVELLE, Peacemaking and Peace Agreements, S. 50–52; ABELS, Paying the Danegeld, S. 183–185.

<sup>210</sup> Siehe oben, Kap. III.2.2, S. 104–108.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

scherhaus von Wessex und die Übernahme des christlichen Glaubens einen großen Legitimationszuwachs für seine Herrschaft in East Anglia ein. Hier liegt auch ein bedeutender Unterschied zwischen den Taufen Harald Klaks und Guthrums, der vielleicht erklären hilft, warum Harald trotz seines Bündnisses scheiterte und Guthrum sich sehr erfolgreich als Herrscher in East Anglia etablieren konnte: Während Harald sich durch die Taufe und das familiäre Bündnis mit dem Frankenherrscher von den nicht unmittelbar in seinem Gefolge befindlichen Dänen entfremdete, schuf Guthrum durch die kulturelle Annäherung eine größere Nähe zu der Bevölkerung des von ihm beherrschten Gebietes, war dieses doch im Wesentlichen von angelsächsischen Christen bewohnt. Als es trotz dieser kulturellen und personalen Annäherung wieder zu Konflikten zwischen Ælfred und Guthrum kam, griff man zum Mittel der Verschriftlichung gegenseitiger Ansprüche und Zusicherungen und verließ sich nicht mehr allein auf die Bindekraft symbolischer Handlungen.

Auch im Frankenreich wurden Taufe und Patenschaft dazu eingesetzt, Bündnisse mit zuvor feindlichen Wikingern einzugehen, wenn man diese durch zeitweise militärische Überlegenheit dazu bringen konnte, den Frieden nach den Spielregeln der christlichen Europäer zu schließen und sich religiös zu akkulturieren. Der bekannteste Fall, der auch unter den zeitgenössischen Autoren die höchsten Wellen geschlagen hat, ist der Bündnisschluss zwischen dem damals gerade zum Kaiser gekrönten Karl dem Dicken und dem Wikingeranführer Gotfrid, den diese 882 eingingen, nachdem Karl das Heerlager der Wikinger bei Ascloha<sup>211</sup> belagert und kurz vor der Einnahme der Befestigung gestanden hatte. Hinkmar von Reims gibt in den *Annalen von St. Bertin* einen kurzen Bericht über das Ereignis, in dem Karl der Dicke in einem sehr ungünstigen Licht erscheint: „Karl aber, der den Kaisertitel führte, zog mit einem großen Heere gegen die Normannen und gelangte bis vor ihre Befestigung; da aber sank ihm das Herz und durch Vermittlung mehrerer erreichte er durch Vertrag, dass sich Gotfrid mit den Seinigen taufen ließ und Friesland, sowie die anderen Güter, welche Rorik besessen hatte, wieder zu Lehen nahm. Auch gab er dem Sigfrid und Vurmo nebst ihren Genossen mehrere tausend Pfund Silber und Gold, die

---

<sup>211</sup> Zum Ort des Heerlagers siehe oben, S. 112, Anm. 171.

er aus dem Schatz des heiligen Stephanus zu Metz und von anderen Heiligen mitgenommen hatte, und ließ zu, dass sie wie seither blieben, um seinen und seines Veters Reichsteil zu verwüsten.“<sup>212</sup>

Während das Vorgehen in seinen Grundzügen – erfolgreiche Belagerung der Wikinger, Aushandeln eines Friedensschlusses, Taufe des Anführers – dem Frieden zwischen Ælfred und Guthrum sehr nahe kommt, sind die Urteile der zeitgenössischen Historiographen über das Vorgehen der beiden Herrscher diametral entgegengesetzt: Ælfred erscheint in der *Angelsächsischen Chronik* und noch stärker bei Asser als mustergültiger christlicher Herrscher, Karl in den *Annales Bertiniani* als verzagter Schwächling, der ohne Not Kirchenschätze verschenkt und sein Land den Plünderern preisgibt. Noch harscher urteilt die in Mainz entstandene Fassung der *Fuldaer Annalen* über den Kaiser: er „beriet [...] sich nach Ankunft in Worms mit den Seinen, die von überall her kamen, wie er die Normannen aus seinem Reich verjage. Nachdem eine Zeit bestimmt und ihnen angesagt worden war, kamen aus den verschiedenen Provinzen unzählige Männer zusammen, die von allen Feinden zu fürchten gewesen wären, wenn sie einen geeigneten und ihnen gleichgesinnten Führer gehabt hätten [...], und in gleicher Absicht brachen sie auf, um gegen die Feinde zu kämpfen. Am Ziel angekommen, schlossen sie deren Befestigung Ascloha ein. Als die Festung bereits fallen musste und die drinnen aus Furcht nicht mehr dem Tod zu entrinnen dachten, ging einer von den Räten des Kaisers namens Liutward, ein falscher Bischof, ohne Wissen der übrigen Räte [...] im Verein mit dem hinterlistigen Grafen Wicbert den Kaiser an, brachte ihn, durch Geld bestochen, von der Bezwingung der Feinde ab und stellte ihren Anführer Gotfrid dem Kaiser vor [...]“<sup>213</sup>. Es folgt die Schilderung des Bündnisschlusses zwischen Karl und

<sup>212</sup> *Annales Bertiniani*, a. 882, S. 153: *Karolus autem nomine imperator contra Nortmannos venit cum multo exercitu usque ad illorum firmitatem. Quo veniens, concidit cor eius, et placitamento Gotafridum cum suis, ut baptismum susciperet et Frisiam aliosque honores quos Roricus habuerat reciperet, interventione quorundam obtinuit. Sigefrido etiam et Vurmoni illorumque complicibus plura milia argenti et auri, quae de thesauro Sancti Stephani Mettensis aliorumque sanctorum locis arripuit, eis dedit, et ad devastandam regni sui atque consobrini sui partem, sicut antea fecerant, residere permisit.* Zu Rorik und seiner Lehnsnahme in Friesland siehe unten, Kap. III.2.4, S. 189–196.

<sup>213</sup> *Annales Fuldenses*, Wiener Hs., a. 882, S. 98: *Deinde WORMATIAM VENIENS CUM SUIS UNDIQUE VENIENTIBUS CONSILIATUS EST, QUOMODO NORDMANNOS DE SUO REGNO EXPELLERET. STA-*



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Gotfrid und des bereits angesprochenen listigen Friedensbruchs der Wikinger, die, so der Annalist, zunächst als Zeichen des Friedens einen Schild an das Tor ihrer Befestigung hängten, ihn dann aber abnahmen und die Tore wieder verbarrikierten, nachdem sich ein Teil der Franken im Vertrauen auf den Friedensschluss arglos in die Festung begeben hatte.<sup>214</sup> Trotz dieses in den Augen des Berichterstatters unerhörten Regelverstoßes – sofern er nicht nur vom Autor fingiert wurde – setzte Karl seine Friedenspolitik gegenüber den Normannen fort: „Aber der Kaiser machte sich gar nichts aus dieser schweren, seinem Heer zugefügten Schmach, hob den vorgenannten Gotfrid aus der Taufe und setzte seinen größten Feind und Verräter seines Reiches, den er gehabt hatte, zum Mitherrscher ein. Denn die Grafschaften und Lehen, die der Normanne Rorik [...] in Kinnin gehabt hatte, wies er diesem Feind und seinen Leuten als Wohnsitz an und (worin noch größere Schuld liegt) schämte sich nicht, dem Menschen, von dem er hätte Geiseln empfangen und Tribut eintreiben müssen, nach dem Rat Schlechter gegen die Gewohnheit seiner Vorfahren, der fränkischen Könige, Tribute zu zahlen. Denn er ließ die Schätze der Kirchen, die man aus Furcht vor den Feinden verborgen hatte, wegnehmen und gab von reinstem Gold und Silber 2412 Pfund zu seiner und des ganzen Heeres Schande an diese Feinde. Überdies befahl er, jeden von seinem Heere, der bei der Verteidigung der heiligen Kirche aus Eifer für Gott einen der Normannen beim Versuch, in das Lager einzudringen, erschlage, entweder hinzurichten oder ihm die Augen auszustechen. Darüber war das Heer sehr betrübt und beklagte es, dass ein solcher Fürst über sie gekommen sei, der die Feinde begünstigte und ihnen den

---

*tuto itaque et condicto inter eos tempore convenerunt de diversis provinciis viri innumera-  
rabiles et omnibus hostibus formidandi, si ducem habuissent idoneum sibi que consen-  
tientem [...]; parique intentione profecti sunt contra Nordmannos pugnare cupientes.  
Quo cum pervenissent, munitionem illorum, quae vocatur Ascloha, obsederunt. Cumque  
iam expugnanda esset munitio et hi, qui intus erant, timore perclusi mortem se evadere  
posse desperassent, quidam ex consiliariis augusti nomine Liutwartus pseudoepiscopus  
caeteris consiliariis, qui patri imperatoris assistere solebant, ignorantibus iuncto sibi  
Wigberto comite fraudulentissimo imperatorem adiit et ab expugnatione hostium pecu-  
nia corruptus deduxit, atque Gotafridum ducem illorum imperatori praesentavit [...].*

<sup>214</sup> Siehe oben, Kap. III.2.2, S. 112–114.

Sieg über die Feinde entzog; und gar sehr beschämt kehrten sie in ihre Heimat zurück.<sup>215</sup>

Neben militärischer Verzagtheit und der Verhökering von Kirchenschätzen, wie sie auch Hinkmar von Reims beklagt, wirft der Autor des Berichts aus der Wiener Handschrift der *Fuldaer Annalen* Karl zusätzlich vor, ungerecht und schlecht beraten gewesen zu sein und gegen die Gewohnheiten seiner Vorfahren verstoßen zu haben – Vorwürfe, mit denen man einen mittelalterlichen Herrscher wie mit wenig anderem desavouieren konnte, waren doch Wahrung der Gerechtigkeit, weise Beratung und Achtung der *consuetudines* zentrale Herrscheraufgaben, von deren Einhaltung die Legitimität des Königs abhing.<sup>216</sup> Der Vorwurf, sich mit falschen Ratgebern eingelassen zu haben, kam nicht von ungefähr: Der „falsche Bischof“, dem der Autor des Berichts vorwirft, von den Wikingern Bestechungsgelder angenommen zu haben und daraufhin unter Hintergehung der übrigen Berater des Königs als Vermittler zwischen Karl und dem Normannen Gotfrid agiert zu haben, war Luitward von Vercelli, der ausgerechnet im Jahr 882 zum Erzkapellan Karls III. erhoben worden war.<sup>217</sup> Diese Ernennung ging zulasten des Mainzer Erzbischofs Liutbert, unter dessen Ägide die durch die Wiener Handschrift repräsentierte Fassung der *Fuldaer Annalen* geschrieben wurde: „Die Verärgerung Liutberts und der übrigen Ratgeber

<sup>215</sup> *Annales Fuldenses*, Wiener Hs., a. 882, S. 99: *Sed imperator tantam contumeliam exercitui suo illatam floccipendens praedictum Gotafridum de fonte baptismatis levavit et, quem maximum inimicum et desertorem regni sui habuerat, consortem regni constituit. Nam comitatus et beneficia, quae Rorich Nordmannus [...] in Kinnin tenuerat, eidem hosti suisque hominibus ad inhabitandum delegavit; et quod maioris est criminis, a quo obsides accipere et tributa exigere debuit, huic pravorum usus consilio contra consuetudinem parentum suorum, regnum videlicet Francorum, tributa solvere non erubuit. Nam thesauros aecclesiarum, qui propter metum hostium absconditi fuerant, abstulit et auri purissimi atque argenti ad confusionem sui totiusque exercitus, qui illum seuebatur, libras II. CCCC. XII eisdem dedit inimicis. Praeterea, quisquis de suo exercitu in defensione sanctae aecclesiae zelo die commotus aliquem de Nordmannis, qui castra invadere temptabant, occidit, aut eum iugulare aut ei oculos eruere praecepit. Unde exercitus valde contristatus dolebat super se talem venisse principem, qui hostibus favit et eis victoriam de hostibus subtrahit; nimiumque confusi redierunt in sua.*

<sup>216</sup> Vgl. beispielsweise die von den Sachsen gegen Heinrich IV. vorgebrachten Vorwürfe: ALTHOFF, Heinrich IV., S. 89–95.

<sup>217</sup> Zur Vermittlung Liutwards zwischen Karl und den Wikingern vgl. KAMP, Friedensstifter und Vermittler, S. 121–123.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Ludwigs des Deutschen und Ludwigs des Jüngeren, die sich jetzt beiseite geschoben fühlten, wird in den Annalen sehr deutlich; sie bildet den Hintergrund für ihre scharfe Kritik an Karls III. unglücklicher Politik<sup>218</sup>.

Ein Gegengewicht zu dieser sehr herrscherkritischen Darstellung bietet die bayerische Rezension der Annalen, die vermutlich im Umkreis der Hofkapelle Karls III. entstanden ist und dementsprechend die Handlungen des Herrschers in wesentlich günstigerem Licht erscheinen lässt als die durch die Wiener Handschrift repräsentierte Mainzer Fassung. Eventuell hatte der kaisertreue Autor des Berichts zum Jahr 882 sogar die Mainzer Version als Vorlage und änderte sie zugunsten Karls III. stark ab.<sup>219</sup> Anders als die herrscherkritische Fassung aus Mainz schildert der hofnahe Autor detailliert die militärische Taktik Karls im Kampf gegen die Normannen und berichtet von den Belagerungserfolgen seines Heeres. Auch er kann allerdings nicht ausschließen, dass es zur Kollaboration zwischen Mitgliedern der fränkischen Truppen und den Wikingern gekommen ist: Karl und sein Heer hätten die Wikinger problemlos in einem Überraschungsangriff besiegen können, „wenn nicht Leute von uns, durch Geschenke bestochen, wie das Gerücht sagt, aus der Zahl der Franken, Verräter gewesen wären und es verhindert hätten.“<sup>220</sup> Zwar nennt der Autor hier keine Namen und weist explizit darauf hin, es handle sich nur um ein Gerücht, doch vermutlich war diese Information so weit verbreitet, dass auch der herrschertreue Autor sie nicht einfach völlig übergehen konnte, auch wenn sich die Einzelheiten des Verrats in beiden Fassungen des Berichts sehr unterschiedlich darstellen. Anders als in der herrscherkritischen Version fällt hier die Schuld am Verrat nicht auf den Kaiser und seine Vertrauten zurück, sondern wird nicht näher bestimmbar Einzeltätern zugesprochen.

Das Einsetzen von Verhandlungen zwischen Karl und den Wikingern begründet der hofnahe Autor dementsprechend nicht mit der erkauften Fürsprache einzelner Ratgeber des Kaisers zugunsten der eingeschlossenen Normannen,

---

<sup>218</sup> WATTENBACH/ LEVISON/ LÖWE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, H. 6, S. 682f. Vgl. auch VOGEL, Die Normannen und das fränkische Reich, S. 288f. mit Anm. 4.

<sup>219</sup> Vgl. WATTENBACH/ LEVISON/ LÖWE, Deutschlands Geschichtsschreibung im Mittelalter, H. 6, S. 683.

<sup>220</sup> Annales Fuldenses, Altaicher Hs., a. 882, S. 108: [...] *ni nostri muneribus corrupti, ut fama refert, de parte Francorum proditores essent et inpedirent.*

sondern mit äußeren Zwängen: „Nun wurde im Verlauf von soviel Tagen Belagerung zur Sommerzeit das so große Heer in Folge der Verwesung der Gefallenen von Krankheit ergriffen und mit Ekel erfüllt. Und nicht weniger hatten die Eingeschlossenen unter ähnlichen Beschwerden zu leiden. Man kam von beiden Parteien überein, dass unsererseits Geiseln gestellt würden und König Sigfrid [scil. Gotfrid], der stärker an Mannschaft war, die Verschanzung verlassen und über sechs Meilen weit zum Könige kommen solle. Zunächst versprach er unter Eid, von jener Stunde und künftig, so lange Kaiser Karl lebe, niemals in sein Reich zu feindlicher Plünderung zu kommen, darauf bekannte er das Christentum und bekam den Kaiser selbst zum Paten in der Taufe. Dort blieben sie fröhlich zwei Tage lang beieinander; als dann unsere Geiseln aus der Verschanzung zurückgeschickt waren, wurde wiederum er selber mit sehr großen Geschenken heimgeschickt. Die Geschenke aber waren solcher Art: in Gold und Silber 2080 Pfund, oder etwas mehr, das Pfund zu 20 Solidi gerechnet. Als so die Sache beigelegt war, zog auch der König ab und in der Burg Koblenz beurlaubte er freundlich das ganze Heer in die Heimat.“<sup>221</sup>

Die Bewertung der Ereignisse gegenüber der Wiener Handschrift könnte nicht unterschiedlicher sein: Der herrschertreue Autor betont Gotfrids Unterordnung unter den Kaiser, indem er schildert, wie er diesem sechs Meilen weit entgegengereist ist, was als klares Devotionszeichen verstanden wurde. Zwar mussten die Franken Geiseln zur Sicherheit des Wikingerführers stellen, diese wurden aber, wie der Autor betont, schon vor Gotfrids Rückkehr zu den Seinen wieder freigelassen. Das Versprechen des Normannenführers, Karls Reich in

---

<sup>221</sup> *Annales Fuldenses, Altaicher Hs., a. 882, S. 108f.: [...] Igitur per tot dies obsidiens tam magnus exercitus, aestivo in tempore propter putredinem cadentium hominum aegritudine correptus ac perteses est. Nec minus inclusi simili molestia premebantur. Consultum est ex utraque parte, ut datis ex nostra parte obsidibus Sigifridus rex, qui manu validior erat, venit extra munitionem supra sex miliaria ad regem. Primum iuramento contestatus est ex illa hora et ultra usque, dum Karolus imperator viveret, numquam in suum regnum hostili praedatione iturus; dehinc christianitatem professus ipsum imperatorem patrem in baptisate adquisivit. Duos ibi dies laeti insimul versabant, tum remissis nostris obsidibus de munitione ipse e contrario cum maximis muneribus remissus ad sua. Munera autem talia erant: in auro et argento duo mille libras et LXXX vel paulo plus; quam libram XX solidos computamus expletam. Ita compositis rebus regrediens etiam rex in Confluenta castello cuncto exercitui amabilem licentiam redeundi concessit.*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Zukunft unbehelligt zu lassen, und seine Annahme des Christentums unter der Patenschaft des Kaisers unterstreichen das untergeordnete Verhältnis des Wikingers in der bayerischen Fassung der Annalen weiterhin. Von der Belehnung Gotfrids durch Karl schweigt der Autor, dafür geht er darauf ein, dass die Protagonisten zur Vertrauensbildung zwei Tage lang fröhlich, *laeti*, Gemeinschaft pflegten und legt die Tributzahlungen Karls an das Wikingerheer als Geschenke an Gotfrid aus, womit Karl die Herrschertugend der *largitas* unter Beweis stellt und zudem seinen Patenpflichten gegenüber dem Neophyten nachkommt – davon abgesehen gibt der Autor auch noch einen niedrigeren Betrag an als der Mainzer Annalist. Auch die Entlassung des Heeres, das sich in der Mainzer Fassung beschämt und von Karl mit harten Strafen bedroht auflöst, wird in der bayerischen Version deutlich herrscherfreundlicher dargestellt: Karl habe das Heer freundlich, *amabilem*, in die Heimat geschickt; von Unmut im Heer oder einem Zwist zwischen Karl und seinen Kriegern ist nicht die Rede. Ebenfalls unerwähnt bleibt die Episode über die Kriegsliste der Wikinger, die laut dem Mainzer Annalisten unter Vortäuschung friedlicher Absichten Franken in ihr Lager einließen, um sie dann dort gefangen zu setzen. In der bayerischen Schilderung der Ereignisse verlaufen die Verhandlungen und der Friedensschluss zwischen Karl und Gotfrid reibungslos und zur Zufriedenstellung beider Seiten.

Ungeachtet der großen Unterschiede in der Bewertung von Karls Handeln als Herrscher überliefern beide Rezensionen der *Fuldaer Annalen* und auch die *Annalen von St. Bertin* in den Grundzügen ein ganz ähnliches Bild der Ereignisse: Gotfrid wurde von Karl III. aus der Taufe gehoben und erhielt ein Lehen im Ostfrankenreich, anschließend verbrachten die Männer eine gewisse Zeit gemeinsam, um Vertrautheit herzustellen und ihren Friedensschluss symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Zur Sicherheit Gotfrids während seines Aufenthalts bei Karl stellten die Franken Geiseln. Die in Ascloha verbliebenen Wikinger, unter denen offenbar noch andere, gegenüber Gotfrid gleichrangige Anführer waren – der Autor der *St. Bertiner Annalen* nennt Sigfrid und Vurmo –, erhielten hohe Tributzahlungen, um sie zum Abzug aus dem Reich zu bewegen. Anscheinend hatte Gotfrid allein den ihm vielversprechender erscheinenden Weg der Taufe und Lehnsnahme, also der zumindest äußeren Integration in den

fränkischen Personenverband, gewählt, während die übrigen Mitglieder der wikingischen Führungsriege den konventionellen Weg der Tributnahme gegen das Versprechen ihres Abzugs vorzogen. Gotfrid heiratete gemäß dem Bericht Reginos von Prüm im Zusammenhang mit dem Bündnisschluss zwischen ihm und Karl auch die Tochter Lothars II., die zugleich eine Großcousine des Kaisers war.<sup>222</sup> Anhand der für Gotfrid sehr günstigen Bedingungen des Friedensschlusses wird ersichtlich, welchen Preis die Franken jenseits hoher Tribute zu zahlen bereit waren, um sich einen gefährlichen Gegner vom Hals zu schaffen und diesen gleichsam durch eine Aufnahme in ihre Reihen unschädlich oder zumindest besser kontrollierbar zu machen.

Wie Gotfrid entschied sich bereits zwanzig Jahre zuvor der Wikingeranführer Weland dazu, die Gelegenheit zu einer gewinnbringenden Integration in den fränkischen Personenverband samt damit verbundener Konversion zum Christentum wahrzunehmen. Auch über diesen Bündnisschluss berichtet Hinkmar von Reims in den *Annales Bertiniani*. Dem 862 mit der Taufe Welands zum Abschluss gekommenen Annäherungsprozess mit Karl dem Kahlen waren Jahre der Auseinandersetzung vorausgegangen, die Hinkmars Vorgänger Prudentius von Troyes schildert. Bereits 859 landeten die unter Weland stehenden Wikinger im Westfrankenreich und fielen in das Sommegebiet ein, wo sie Amiens und das Kloster St. Valery verwüsteten. Karl der Kahle, der zur gleichen Zeit noch mit verschiedenen anderen Wikingerverbänden in seinem Reich

---

<sup>222</sup> Vgl. Regino von Prüm, *Chronik*, a. 882, S. 120; *Annales Fuldenses*, Wiener Hs., a. 883, S. 100. Vgl. auch DEPREUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 145f. Gegen einen direkten Zusammenhang von Heirat und Bündnisschluss spricht sich Walther Vogel aus; vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 292 mit Anm. 2. Zur Ehe zwischen Gotfrid und Gisla siehe ausführlich unten, Kap. III.2.3.2, S. 173–176. Regino schlägt, anders als die bisher zu Wort gekommenen Autoren, einen eher nüchternen Ton bei der Beschreibung der Ereignisse an und schreibt die Schuld am Scheitern der Belagerung weder Karl III. noch ominösen Verschwörern zu, sondern begründet es mit dem Willen Gottes. Hier begegnet wieder das Motiv der Normannen als göttliches Strafgericht gegenüber den sündigen Franken: Karls Anstrengungen, so Regino, „hatten, wie wohl [...] aus verschiedenen Reichen und Stämmen eine unübersehbare Menge zusammengeströmt war, keinen rechten Erfolg, da der Zorn des Himmels gegen das die christliche Religion entweihende Volk wütete.“ (Regino von Prüm, *Chronik*, a. 882, S. 119: [...] *sed conatus eius parum effectum obtinuit, quamquam [...] ex diversis regnis et gentibus inestimabilis multitudo in unum confluxisset, indignatione caelesti super populum christianam religionem profanantem desevente*).



zu kämpfen hatte, ging die Somme-Wikinger unter Weland an, um diese gegen eine Zahlung von 3000 Pfund Silber dazu zu bewegen, gegen die das Seinegebiet verheerenden Wikinger zu kämpfen.<sup>223</sup> Weland stimmte dem Angebot zu, allerdings konnte Karl die Summe nicht sofort bereitstellen, so dass die Wikinger Geiseln als Sicherheit nahmen und dem Frankenreich zunächst den Rücken kehrten, um in England zu plündern. Als sie von dort vertrieben wurden, kamen sie bereits 861 in das Frankenreich zurück und zogen tatsächlich gegen die Seine-Wikinger ins Feld: „Die Dänen [...] fuhren, von England zurückgekehrt, unter ihrem Herzog Weland mit zweihundert und mehr Schiffen die Seine hinauf und belagerten die von den Normannen erbaute Burg auf der Insel Oscellus und die normannische Besatzung. Als Sold für diese Belagerer ließ Karl aus seinem Reich, damit es von Plünderung verschont bliebe, fünftausend Pfund Silber nebst einer nicht geringen Menge von Vieh und Getreide eintreiben“.<sup>224</sup>

Karls Plan ging aber nur kurzfristig auf, denn er hatte die Rechnung im wahrsten Sinne des Wortes ohne die Seine-Wikinger gemacht: Diese boten ihren Belagerern 6000 Pfund Gold und Silber an, falls Weland und seine Männer daraufhin die Belagerung abbrechen und sich mit ihnen verbünden würden. Weland ging auf das neue Angebot ein und tat sich mit den Seine-Wikingern zusammen. Offenbar beinhaltete das Abkommen zwischen den Wikingern auch Welands Oberhoheit über die jetzt vereinigten Verbände, da nun sein Sohn die Führung der vormals Belagerten übernahm. Nach der Überwinterung zog Weland mit seiner Mannschaft nach Melun, während sein Sohn mit den übrigen Wikingern das Kloster St. Maur des Fossés eroberte und dort ein Lager einrichtete. Von dort zog er weiter nach Meaux, das ebenfalls eingenommen wurde. Karl der Kahle begann eine Belagerung der Stadt, die gemessen an ihrem Ergebnis sehr erfolgreich verlaufen sein muss: Die Wikinger um Welands Sohn

---

<sup>223</sup> Über die genaueren Modalitäten der Verhandlungen zwischen Karl und Weland berichten die *Miracula Sancti Richarii*, denen zufolge die Vermittlung durch einen christlichen, am Hofe Karls lebenden Dänen namens Asleik zustande kam. Siehe hierzu ausführlicher unten, Kap. III.3.1, S. 209–210.

<sup>224</sup> *Annales Bertiniani*, a. 861, S. 55: *Dani [...] duce Welando cum ducentis et eo amplius navibus per Sequanam ascendunt et castellum in insula quae Oscellus dicitur a Normannis constructum et eosdem Normannos obsident. Ad quorum obsidentium videlicet locarium quinque milia libras argenti cum animalium atque annonae summa non modica de regno suo, ne depraedaretur, exigi Karolus praecipit.*

boten Karl Geiseln seiner Wahl an, versprachen die Freilassung aller Gefangenen und gelobten, gemeinsam mit WELANDS Truppen das Frankenreich zu verlassen oder diese im Falle einer Weigerung gemeinsam mit Karl zu bekämpfen. Das Blatt hatte sich also gewendet: Nun waren nicht mehr WELANDS Truppen KARLS Verbündete gegen die Seine-WIKINGER, sondern diese versprachen ihm im Notfall Hilfe gegen WELAND. Dieses Versprechen mussten die WIKINGER um WELANDS Sohn jedoch nie einlösen, denn WELAND unterwarf sich: „Ungefähr zwanzig Tage darauf kam nun WELAND selbst zu Karl, gab sich in seine Hände und leistete aus freien Stücken mit denen, welche er bei sich hatte, den Treueeid.“<sup>225</sup>

Daraufhin ließen die WIKINGER von ihren Plünderungen in KARLS Reich ab – bezeichnenderweise wurde ein Großteil von ihnen gleich wieder als Söldner angeheuert, um auf Seiten Herzog SALOMOS von der Bretagne gegen Graf ROBERT von Anjou zu kämpfen. WELAND selbst blieb im Reich und festigte sein neues Bündnis mit Karl weiter, wie HINKMAR berichtet: „WELAND kam mit Frau und Kindern zu Karl und wurde mit den Seinen CHRIST.“<sup>226</sup>

Der rasche Erfolg von KARLS Verhandlungen mit den WIKINGERN könnte erklärt werden, wenn man annimmt, dass der König bei seiner Wahl der Geiseln auch den Sohn WELANDS selbst als Faustpfand forderte und so WELAND umso stärker unter Druck setzen konnte. So oder so hatte er WELAND endgültig an sich gebunden, denn dieser blieb bis zu seinem Tod im folgenden Jahr im Gefolge des fränkischen Herrschers. Er starb in einem „nach der Sitte ihres Volkes“<sup>227</sup> ausgetragenen gerichtlichen Zweikampf, in dem er sich vom von zwei seiner Gefolgsleute vorgebrachten Vorwurf der Untreue gegenüber Karl reinigen wollte. HINKMAR bezieht indirekt Stellung für WELAND, da er dessen Anklägern vorwirft, dass diese „das Christentum zum Schein, wie es damals hieß und spä-

---

<sup>225</sup> Annales Bertiniani, a. 862, S. 57: *Et post viginti circiter dies ipse Welandus ad Karolum veniens, illi se commendavit et sacramenta cum eis quos secum habuit suatim praebuit.* Zur Betonung der Freiwilligkeit siehe unten, S. 185, Anm. 351.

<sup>226</sup> Annales Bertiniani, a. 862, S. 58: *Welandus cum uxore et filiis ad Karolum venit et christianus cum suis efficitur.*

<sup>227</sup> Annales Bertiniani, a. 863, S. 66: [...] *secundum gentis suae morum* [...].

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

ter klar wurde, gefordert hatten.<sup>228</sup> Leider überliefert der Quellenbericht nicht, ob Karl auch der Taufpate WELANDS war, in Analogie zu den meisten sonstigen überlieferten Fällen steht dies aber zu vermuten.<sup>229</sup>

Wie Gotfrid und WELAND vor ihm entschied sich auch der Wikingeranführer HUNDI im Jahr 897, von den Plünderzügen im Westfrankenreich abzulassen und das Christentum anzunehmen. Die *Annalen von St. Vaast* sind die einzige Quelle, die über HUNDI und seine Taufe berichten, und ihre Schilderung ist knapp gehalten, so dass über die genaueren Hintergründe nichts bekannt ist. Der Annalist berichtet lediglich, im Jahr 896 sei ein Wikingerheer unter dem Anführer HUNDI aus England ins Frankenreich gekommen und sei die Seine und die Oise heraufgefahren, bevor es ein Lager bei Choisy aufgeschlagen habe. Im darauffolgenden Jahr zogen sie bis zur Maas; auf dem Rückweg zu ihrem Lager schnitt ein Heer KARLS des Einfältigen ihnen jedoch den Weg ab. Zwar, so der Annalist, hatten die Franken keinen nennenswerten militärischen Erfolg gegen die Wikinger, ihr Anführer HUNDI jedoch begab sich persönlich zum König: „Karl aber hob den HUNDI der zu ihm geführt wurde, in Kloster Duninium zu Ostern aus der Taufe.“<sup>230</sup> Da die übrigen Normannen weiterhin im Reich plünderten, hatte sich HUNDI vermutlich ähnlich wie Gotfrid von seinem Heer gelöst und eine individuelle Vereinbarung mit Karl getroffen, der in der Folgezeit mit den restlichen Wikingern über Tributzahlungen verhandeln musste. Über die Beweggründe HUNDIS, sich taufen zu lassen, und über Hintergründe und Ablauf des Bündnisschlusses zwischen dem Wikingerführer und dem Frankenkönig berichten die Annalen jedoch leider nichts.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Annales Bertiniani, a. 863, S. 66: [...] *christianitatem dolo, ut tunc dicebatur et post claruit, postulantes* [...].

<sup>229</sup> Zur Taufe WELANDS vgl. auch GUILLOT, La conversion des Normands à partir de 911, S. 27; ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 260; NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 79; ZETTEL, Das Bild der Normannen, S. 167f.

<sup>230</sup> Annales Vedastini, a. 897, S. 78: *Karolus vero Hundium ad se deductum Dununio monasterio in pascha eum de sacro fonte suscepit*. Vgl. auch LOGAN, The Vikings in History, S. 116.

<sup>231</sup> Arnold Angenendt vermutet, dass Karl der Einfältige HUNDI als Bundesgenossen gegen seine innenpolitischen Feinde gewinnen und sich in diesem Kontext nicht dem Vorwurf der Kolaboration mit Heiden aussetzen wollte, um seine Position im Reich nicht noch angreifbarer zu machen; vgl. dazu ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 262f.

Nicht nur im 9. Jahrhundert, sondern auch darüber hinaus stellten Taufen und die durch Taufpatenschaften eingegangenen personalen Bindungen ein politisches Mittel im Umgang mit der Wikingerbedrohung sowie ein Mittel der Missionspolitik gegenüber den paganen Nachbarn im Norden dar. Die folgenreichste Taufe eines Wikingerführers war jene Rollos, der in die spätere Geschichtsschreibung als erster Herzog der Normandie Einzug hielt und damit der Ahnherr eines der einflussreichsten Fürstentümer des Hochmittelalters wurde. Leider berichten zeitgenössische Quellen weder etwas über den Zeitpunkt noch die Abläufe von Rollos Friedensschluss mit dem westfränkischen König Karl dem Einfältigen. Erst mit einer Verspätung von gut hundert Jahren wurden die zur Taufe Rollos führenden Ereignisse und der Ablauf derselben schriftlich festgehalten. Dudo von St. Quentin erhielt Ende des 10. Jahrhunderts von Richard I. von der Normandie, dem Enkel Rollos, den Auftrag, eine Geschichte der Normandie zu schreiben. Dudo wirkte zu diesem Zeitpunkt als Kanzler und Kaplan am Hof des normannischen Herzogs. In den Jahren zwischen 1015 und 1026, bereits nach dem Tod Richards I., verfasste er schließlich seine Geschichte der Normannenherzöge und widmete dem Ahnherrn seines Gönners dabei einen beträchtlichen Teil seines Werkes. Für die Rollos Taufe betreffende Zeit verfügte Dudo jedoch nicht über ältere schriftliche Quellen, sondern musste sich ganz auf die mündlichen Berichte seines Gewährsmanns Raoul von Ivry, des Halbbruders Richards I., verlassen, der ihn über die Familiengeschichte informierte. Zudem wird in Dudos gesamten Werk die starke Tendenz des Autors ersichtlich, die Familie seines Auftraggebers in möglichst positivem Licht erscheinen zu lassen und dessen Herzogswürde zu legitimieren und historisch zu verankern.

Sowohl der Mangel an verlässlichen zeitgenössischen Berichten als auch die Darstellungsabsicht Dudos schmälern seine Glaubwürdigkeit besonders die frühen Abschnitte seines Werkes betreffend ganz erheblich. Seine Beschreibung der Taufe Rollos ist daher eher als Abbild des hundert Jahre nach den Ereignissen im Familienumkreis kursierenden Geschichtsbildes anzusehen denn als Tatsachenbericht: Hermann Kamp stellt entsprechend fest, „das Werk Dudos [dürfte] mit seinen Erfindungen, Auslassungen und Übertreibungen in der Tat Vorstellungen reflektieren, die man sich um das Jahr 1000 am normanni-

schen Hof in Rouen von der eigenen Vergangenheit und Gegenwart machte.<sup>232</sup> Entsprechend harsch fällt das Urteil der Forschung über Dudos Glaubwürdigkeit insbesondere bezüglich der Frühzeit der normannischen Landnahme im Frankenreich aus.<sup>233</sup> Wenn Dudo aber auch aus heutiger Sicht nicht als fakten-treuer Geschichtsschreiber angesehen werden kann, so schrieb er selbst durchaus in dem Bewusstsein, die Wahrheit über die Vergangenheit des normannischen Herzogtums festzuhalten, wie aus seinem Widmungsschreiben an Adalbero von Laon ersichtlich wird, in dem er betont, er habe Richard I. versprochen, sein Werk solle „nicht befleckt erscheinen vom kleinsten Makel der Falschheit.“<sup>234</sup> Zudem forderte er im Rahmen einer *Captatio Benevolentiae* Adalbero dazu auf, mögliche Fehler zu korrigieren.<sup>235</sup> Kamp schätzt daher die Glaubwürdigkeit Dudos in Bezug auf die politischen Verhaltensweisen und die Akte symbolischer Kommunikation, die von ihm beschrieben werden, positiv ein: „Wenn Dudo [...] ein nach damaligen Vorstellungen wahres Bild der Vergangenheit liefern sollte und wollte, so hatte es für die Leser oder Hörer glaubhaft zu sein. Zwar brauchte er aus diesem Grunde die einzelnen Ereignisse und Handlungen nicht korrekt wiedergeben, doch das soziale Umfeld und die hinter den Taten aufscheinenden Verhaltensmuster hatten zu stimmen, mußten den Erfahrungen seines Publikums weitgehend zugänglich sein [...]. Die vielfältigen Um-Schreibungen oder Verfälschungen, die Dudo sich nach heutigem Verständnis zuschulden kommen ließ, waren nur möglich, ja konnten nur deshalb Plausibilität gewinnen, weil man die dabei angesprochenen Handlungsformen nicht für unmöglich hielt. [...] Insofern besitzt das Werk Dudos für all die Fragen nach den politischen Verhaltensweisen durchaus historischen Wert [...]“<sup>236</sup>

Über Rollo, den Dudo zum ersten Herzog der Normandie und zu einem im Prinzip dem westfränkischen König überlegenen Herrscher stilisiert, ist abseits

---

<sup>232</sup> KAMP, Die Macht der Zeichen und Gesten, S. 127.

<sup>233</sup> Vgl. KAMP, Die Macht der Zeichen und Gesten, S. 125 mit Anm. 2; BOUET, Les négociations, S. 89f.; VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens, S. 246 mit Anm. 4 und 5.

<sup>234</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, Epistola, S. 120: [...] *videretur ullo mendacii inquinamento polluti* [...].

<sup>235</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, Epistola, S. 120: [...] *tuæ majestati mittere disposui, ut falsa amputarentur, et si quid veritatis in illo haberetur, tua auctoritate confirmaretur* [...].

<sup>236</sup> KAMP, Die Macht der Zeichen und Gesten, S. 128.

von Dudos Beschreibung nur relativ wenig bekannt. Als recht sicher kann gelten, dass er sich seit etwa dem Jahr 905 mit einem dänischen Wikingerheer im Westfrankenreich aufhielt.<sup>237</sup> 911 erlitt er bei Chartres eine militärische Niederlage gegen Karl den Einfältigen, der ihn daraufhin zu einem in Saint-Clair-sur-Epte geschlossenen Frieden bewegen konnte, in dessen Kontext Rollo gemeinsam mit seinem Gefolge das Christentum annahm und mit Rouen und Ländereien an der unteren Seine belehnt wurde.<sup>238</sup> Karl griff mit diesem Vorgehen seine frühere Strategie im Umgang mit Wikingeranführern wieder auf, hatte er doch vierzehn Jahre zuvor schon den Normannen Hundi aus der Taufe gehoben.

Dudo widmet den Verhandlungen zwischen Rollo und den Franken im Vorfeld des Vertragsschlusses viel Raum in seiner Darstellung, wobei er die Franken als Bittsteller gegenüber Rollo auftreten lässt, während dieser ihnen die Bedingungen des Friedensschlusses weitgehend diktieren kann – eine Rollenverteilung, die angesichts der momentanen militärischen Unterlegenheit Rollos nicht besonders plausibel ist. Dabei darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass Herrschern wie Karl dem Kahlen oder Karl dem Dicken ihre generelle Bereitschaft zu Zugeständnissen gegenüber den Wikingern vonseiten christlicher Historiographen immer wieder als Schwäche, Verzagtheit und Eingeständnis der Unterlegenheit und Hilflosigkeit ausgelegt worden war, was durchaus mit dem Rollenkonstrukt Dudos in seiner Beschreibung der Verhandlungen zwischen Karl dem Einfältigen und Rollo korrespondiert.

Abgesehen von der von Dudo vorgenommenen Beurteilung der Akteure begegnen in seiner Beschreibung viele von den zuvor bereits behandelten Tausen bekannte Elemente kommunikativen Handelns. Die Franken, so Dudo, schickten zunächst Erzbischof Franco von Rouen als Vermittler zu den Wikingern, um ihnen die Bedingungen eines Friedensschlusses zu übermitteln. Franco bot sich als Vermittler zwischen den Parteien gemäß Dudos Schilderung be-

---

<sup>237</sup> Zur Datierung von Rollos Ankunft in Frankreich vgl. DOUGLAS, *Rollo of Normandy*, S. 425; LE MAHO, *Les Normands de la Seine*, S. 178f.

<sup>238</sup> Vgl. RENOUX, Art. „Rollo“, Sp. 966. Zum Vertrag von Saint-Clair-sur-Epte vgl. MUSSET, *Saint-Clair-sur-Epte*; HATTENHAUER, *Die Aufnahme der Normannen*; LE MAHO, *Les Normands de la Seine*; BAUDUIN, *Chefs normands et élites franques*; BOUET, *Les négociations*.



sonders an, da er schon zuvor Kontakt zu Rollo gehabt hatte und schon einmal als Vermittler zwischen Karl und Rollo tätig gewesen war.<sup>239</sup> Der Erzbischof trug nun Rollo die Bedingungen – oder vielmehr Angebote – Karls des Einfältigen an: Wenn Rollo das Christentum annehme, erhielt er ein Lehen und die Hand seiner Tochter Gisla.<sup>240</sup> Einer ganz ähnlichen Übereinkunft hatte 882 auch der Wikingerführer Gotfrid gegenüber Karl dem Dicken zugestimmt. Rollo akzeptierte die Friedensbedingungen nach einer Beratung mit seinen Getreuen, woraufhin Vorkehrungen für ein öffentliches Zusammentreffen Karls und Rollos getroffen wurden.

Anders als in den bisher besprochenen Fällen stand jedoch bei Rollos Taufe nicht der amtierende König Pate, vielmehr bot sich Robert I., von Dudo als Herzog betitelt, aber in Wirklichkeit zur Zeit von Rollos Taufe Graf und Markgraf und später als Nachfolger Karls des Einfältigen König Westfankens, Rollo als Taufpate an, als er von dessen bevorstehender Konversion erfuhr: „Nun, als Herzog Robert hörte, dass König Karl Rollo seine Tochter geben werde und dass sie Frieden miteinander schlössen und dass es einen Frieden für das gesamte Reich geben werde, schickte er einen Boten zu Rollo mit friedensstiftenden Worten, um ihm das Folgende zu sagen. Und als er ankam, sprach er zu Rollo mit flehenden Worten: ‚Robert, der Herzog der Franken, übersendet dir seinen treuen Dienst. Er hat von der Einigung zwischen dir und dem König gehört und ist darüber sehr erfreut. [...] Sogar der Herzog selbst kniet im Geiste vor dir nieder und bittet dich inständig, dass, wenn du den Namen Christi bekannt hast und im heilbringenden Quell der Taufe gewaschen worden bist, du es erlaubst, von ihm aufgehoben zu werden. Von dem Zeitpunkt an, wenn es dir beliebt, werdet ihr beide feste und unzertrennliche Freunde sein, und kein Mann wird sich gegen euch stellen können, und er wird dir immer zu Diensten

---

<sup>239</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 20, S. 160.

<sup>240</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 25, S. 166. Zur Belehnung siehe auch unten, Kap. III.2.4, S. 201–204. Zur von Dudo im Zusammenhang mit dem Bündnisschluss postulierten Eheschließung Rollos mit Karls Tochter Gisla siehe unten, Kap. III.2.3.2, S. 176–178.

sein und dafür sorgen, dass der König dir gegenüber immer wohlwollend ist.“<sup>241</sup>

Es ist durchaus plausibel, dass Robert die Taufpatenschaft für Rollo übernahm, stand ihm doch aufgrund seiner Herkunft eine besondere Rolle im Westfrankenreich zu. Er war der jüngere Bruder Odos von Paris, der bis zu seinem Tod 898 westfränkischer König gewesen war, sich aber in den letzten Jahren seiner Herrschaft wiederholt mit Aufständen gegen seine Herrschaft hatte auseinandersetzen müssen. Karl der Einfältige war bereits 893 im Alter von nur dreizehn Jahren zum Gegenkönig gewählt worden, hatte sich aber letztendlich zu Lebzeiten Odos nicht durchsetzen können. Die beiden Rivalen hatten den Kompromiss geschlossen, dass Odo Karl als Thronerben einsetzte, bis zu seinem Tod aber dafür von Karl anerkannt wurde. Diese Entscheidung ging zulasten von Graf Robert, den Odo aufgrund seiner eigenen Kinderlosigkeit zuvor stark begünstigt und als potentiellen Nachfolger aufgebaut hatte, was einer der Auslöser der Aufstände gegen Odo gewesen war. Um den Frieden nicht zu gefährden, setzte Karl nach Odos Tod die Begünstigung Roberts weiter fort, wofür dieser auf Thronansprüche zunächst verzichtete. Erst 922, nachdem im westfränkischen Adel und insbesondere bei den Robertinern der Unmut über Karls als unangemessen wahrgenommene Günstlingspolitik gegenüber dem Lothringer Hagano einen kritischen Punkt überschritten hatte, ließ sich Robert in Reims zum Gegenkönig wählen und krönen. Obwohl das Verhältnis zwischen Karl und Robert zur Zeit der Taufe Rollos also als relativ unproblematisch angesehen werden kann, ist es durchaus plausibel, dass Robert als Taufpate des neuen Vasallen seine hervorgehobene Stellung im Reich betonen und

---

<sup>241</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 27, S. 167f.: *Robertus autem dux, quum audisset quod rex Karolus filiam suam daret Rolloni et pacificentus vicissim paxque fieret totius regni, misit verbis pacificis ad Rollonem nuncium, subsequencia verba dicturum. Quumque adesset, Rolloni verbis precativis dixit: „Robertus, dux Francorum, tibi fidele servitium. Audivit concordiam tui et regis, et inde lætatur nimis. [...] Quinimo dux idem deprecans, flexis animi genibus, mandat tibi, ut testificatum in Christi nomine et in fonte salutifero baptismate lotum suscipi ab eo te sinas. Hinc eritis, si tibi placuerit, inseperabiliter fidi amici, nullusque contra vos stare poterit, facietque incessanter tuum servitium regemque tibi omni tempore benevolum.“*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Rollo persönlich an sich binden wollte.<sup>242</sup> Zudem musste auch zwischen Robert und Rollo das neue friedliche Verhältnis zueinander symbolisch zum Ausdruck gebracht werden, denn Robert war in den Jahren zuvor persönlich überwiegend mit der Bekämpfung der Normannen beschäftigt gewesen. Diesen so einflussreichen Mann aktiv in die Befriedung der fränkisch-normannischen Beziehungen einzubinden war daher geboten, um den Frieden auf eine sichere und breite Basis zu stellen.

Auch von Dudo unabhängige Quellen weisen darauf hin, dass Robert tatsächlich der Pate Rollos war. So nennt Herzog Richard I. Rollo in einer Urkunde zugunsten des Klosters Saint-Denis aus dem Jahr 968 seinen „Großvater Robert“<sup>243</sup>, was auf Robert I. als Taufpaten hinweist, der auch gemäß der Schilderung Dudos Rollo bei der Taufe seinen eigenen Namen verlieh. Robert wurde zu einem der Leitnamen in der von Rollo begründeten normannischen Dynastie, was ebenfalls die Bedeutung des Namens unterstreicht. Auch der christliche Name, der Rollos Tochter Gerloc bei ihrer Taufe verliehen wurde, bestätigt, dass Robert I. Rollos Pate war, denn sie wurde auf den Namen von Roberts Tochter Adela getauft,<sup>244</sup> womit die Verwandtschaftsverhältnisse des Paten auch in der christlichen Namensgebung jene der neu benannten Täuflinge spiegelten.

Die Taufe Rollos fand gemäß der Schilderung Dudos erst einige Zeit nach dem persönlichen Zusammentreffen Karls und des Normannen in Saint-Clair-sur-Epte statt, da Rollo zunächst das Katechumenat absolvieren musste: „Im neunhundertzwölften Jahr seit der Fleischwerdung unseres Herren Jesus Christus taufte Erzbischof Franco also Rollo, nachdem dieser mit dem katholischen Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit vertraut gemacht worden war; und Robert, der Herzog der Franken, hob ihn aus dem Quell des Retters, verlieh ihm seinen Namen und bereicherte ihn ehrenhaft mit großen Geschenken und Gaben. Und Robert, auch als Rollo bekannt, ließ seine Grafen und Ritter und alle

---

<sup>242</sup> Vgl. BUISSON, Formen normannischer Staatsbildung, S. 141; ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 264f.

<sup>243</sup> Recueil des actes des ducs de Normandie, Nr. 3, S. 70–72, hier: S. 71: [...] *avi mei Roberti* [...].

<sup>244</sup> Vgl. BAUDUIN, Chefs normands et élites franques, S. 189f.

Angehörigen seines Heeres taufen und durch Predigten in der Einhaltung des christlichen Glaubens unterweisen.<sup>245</sup> Abgesehen von dem größeren zeitlichen Abstand zwischen Friedensschluss und Empfang des Sakraments ähnelt das Prozedere bei Rollos Taufe ganz den aus dem 9. Jahrhundert bekannten – und auch da schon an weitaus älteren Vorbildern ausgerichteten<sup>246</sup> – Taufen skandinavischer Großer im Frankenreich und in England. Auch diese ließen parallel zu oder im Anschluss an ihre eigene Taufe ihre Getreuen und Anhänger zum Christentum konvertieren, auch über sie ist teilweise überliefert, dass sie christliche Namen aus dem Familienumfeld ihres Taufpaten erhielten. Dudos Schilderung dieser Ereignisse mag also in ihren Einzelheiten tendenziös, fehlerhaft oder gar erdichtet sein, in diesem Fall ist sie aber „gut erdichtet“, da sie einen zumindest möglichen Ablauf der Herstellung von Vertrautheit zwischen den Akteuren durch die Etablierung pseudoverwandtschaftlicher Beziehungen beschreibt.<sup>247</sup>

Auch im Ostfrankenreich kam es im 10. Jahrhundert zu zunächst konflikthaften Kontakten zwischen Christen und heidnischen Skandinaviern, die in einer zumindest nominellen Bekehrung derselben endeten. Ein – vermutlich aber eher gradueller – Unterschied zu den zuvor hier diskutierten Beispielen bestand darin, dass der von Heinrich I. im Jahr 934 zur Taufe bewegte Knut in den Quellen als dänischer König, nicht als Wikingeranführer präsentiert wird. Da der erfolgreiche Feldzug Heinrichs I., in dessen Folge die Taufe stattfand, laut Widukind von Corvey jedoch ein Vergeltungsschlag für einen vorherigen Überfall Knuts auf Friesland gewesen war, fällt die Grenzziehung zwischen König und Wikinger im Falle Knuts eher schwer. Ein weiterer Unterschied be-

---

<sup>245</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 30, S. 170: *Anno igitur a Domini Jesu Christi incarnatione nongentesimo duodecimo, Franco archiepiscopus catholica fide sacrosanctae Trinitatis imbutum Rollonem baptizavit, duxque Francorum Robertus de fonte Salvatoris eum suscepit, nomenque suum ei imposuit, magnisque muneribus et donis honorifice ditavit. Robertus autem, qui et Rollo, comites suos et milites omnemque manum exercitus sui baptizari fecit, atque christianae religionis fidei per praedicationes instrui.*

<sup>246</sup> Vgl. dazu ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 5–11, 165–212, mit weiterer Literatur.

<sup>247</sup> Zur Taufe Rollos vgl. auch BAUDUIN, *Chefs normands et élites franques*, S. 189–191; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 263–265.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

steht darin, dass die Taufe Knuts nicht als Bestandteil eines Bündnisschlusses, sondern als Unterwerfungstaufe präsentiert wird. Knut war, sofern das spärliche Quellenmaterial Aufschluss darüber gibt, vermutlich ein dänischer Kleinkönig aus schwedischem Herrschergeschlecht, der das Gebiet um den Handelsstützpunkt Haithabu kontrollierte.<sup>248</sup> Widukind berichtet noch am ausführlichsten über die Ereignisse und ist zugleich der zeitnahste Berichterstatter. Er schildert sie wie folgt: „Nachdem er [scil. Heinrich I.] nun alle Völker ringsumher unterworfen hatte, griff er die Dänen, welche die Friesen mit Seeräuberei heimsuchten, mit seinem Heere an. Er besiegte sie, machte sie zinspflichtig und veranlasste ihren König Knut, die Taufe zu empfangen.“<sup>249</sup> Ob Heinrich bei der Taufe Pate stand oder nicht, berichtet keine der Quellen, die den Vorfall erwähnen. Da es sich nicht um eine in einen erkennbaren Bündnisschluss integrierte Taufe handelte, war eine personale Bindung der beiden Herrscher aneinander, wie sie durch eine Patenschaft institutionalisiert worden wäre, zumindest nicht von primärer Bedeutung. Doch da durch eine Taufpatenschaft ein klares hierarchisches Verhältnis zwischen den beiden Protagonisten öffentlich demonstriert wurde, konnte auch im Rahmen einer Unterwerfungstaufe die Übernahme einer Taufpatenschaft zumindest für den Taufpaten legitimatorische Vorteile mit sich bringen.

In diesem Sinne ist die von Adam von Bremen fingierte Patenschaft Ottos I. gegenüber Sven, dem Sohn des gemäß Adams Darstellung von Otto unterworfenen dänischen Königs Harald Blauzahn, zu verstehen. Otto, so Adam, sei 947 gegen die Dänen auf einen Rachezug gegangen, nachdem Gesandte Ottos und der Markgraf von Schleswig in Haithabu von Dänen erschlagen worden seien und die Dänen anschließend die sächsische Siedlung dort vernichtet hätten – seit Heinrichs I. Sieg über Knut stand Haithabu unter der Herrschaft des

---

<sup>248</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 276; ANER, Zur Schwedenherrschaft in Haithabu, S. 38–42.

<sup>249</sup> Widukind von Corvey, Sachengeschichte, I, c. 40, S. 59: *Cum autem omnes in circuitu nationes subiecisset, Danos, qui navali latrocinio Fresones incursabant, cum exercitu adiiit vicitque, et tributarios faciens, regem eorum nomine Chnubam baptismum percipere fecit.* Vgl. auch [Adalbert], *Continuatio Reginonis*, a. 931, S. 158; Liutprand von Cremona, *Antapodosis*, III, c. 21, S. 82, c. 48, S. 100; Hermann von Reichenau, *Chronik*, a. 931, S. 113; Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, I, c. 17, S. 23.

ostfränkischen Königs, zudem übte dieser eine Oberhoheit über Dänemark als Ganzes aus. Ottos Reaktion auf den Überfall der Dänen sei ein Heerzug gewesen, der ihn bis an die Nordküste Jütlands gebracht habe, so Adam weiter. Auf seinem Rückweg ins Reich habe Harald Blauzahn sich Otto mit einem Heer entgegengestellt, sei aber von den Sachsen besiegt worden. Folgendes weiß Adam über die anschließenden Verhandlungen zu berichten: „Und als sich dann eine Gelegenheit zu Friedensverhandlungen ergab, beugte sich Harald unter Otto, erhielt sein Reich von ihm zurück und gelobte Einführung des Christentums in Dänemark. Harald selbst wurde unverzüglich getauft samt seiner Gemahlin Gunhild und seinem kleinen Sohne, den unser König aus der heiligen Taufe hob und Sven-Otto nannte.“<sup>250</sup>

So sehr sich die Taufe des dänischen Prinzen samt Namensverleihung durch den Paten auch in das Bild der bisher präsentierten Taufen im Rahmen von Friedensschlüssen einfügt: Adam – oder seine diesbezügliche Quelle – hat sie fingiert. Auch den Kriegszug nach Dänemark, den Adam beschreibt, hat es in dieser Form nicht gegeben. Tatsächlich gab es einen Feldzug eines ostfränkischen Herrschers gegen Harald Blauzahn, doch fand dieser erst im Jahr 974 unter der Leitung Ottos II. statt<sup>251</sup> und war eine Reaktion auf Versuche Haralds, sich nach dem Tod Ottos I. vom Ostfrankenreich zu emanzipieren. Zu dieser Zeit war Harald jedoch schon auf anderem Wege christianisiert worden – wobei die Geschichte seiner Konversion durch den ostfränkischen Missionar Poppo noch legendenumwobener ist als der fiktive Feldzug Ottos des Großen.<sup>252</sup> Eine Unterwerfungstaufe, wie Adam sie beschreibt, kann es also auch während des Feldzugs Ottos II. nicht gegeben haben. Trotzdem zeigt Adams Schilderung, dass ein solches Vorgehen durchaus glaubhaft vermittelt werden konnte

---

<sup>250</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 3, S. 63f.: *Tandemque condicionibus ad pacem inclinatis Haroldus Ottoni subicitur, et ab eo regnum suscipiens christianitatem in Dania recipere spondit. Nec mora baptizatus est ipse Haroldus cum uxore Gunhild et filio parvulo, quem rex noster a sacro fonte susceptum Sueinotto vocavit.* Saxo Grammaticus übernimmt Adams Schilderung inhaltlich verkürzt; vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, c. 4,1, S. 628.

<sup>251</sup> Vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, III, c. 6, S. 91.

<sup>252</sup> Siehe dazu unten, Kap. IV.2.2, S. 313–323.



und dass auch im Kontext einer Unterwerfungstaufe die Übernahme einer Patenschaft durch den militärischen Sieger vorstellbar war.

Nicht nur auf dem Kontinent, auch in England kam es im 10. Jahrhundert mehrfach zur Taufe von im Danelag herrschenden Skandinaviern beziehungsweise Iro-Skandinaviern und zur Übernahme von Taufpatenschaften durch englische Herrscher in diesem Kontext. Anders als die in verschiedenen Quellen detailliert beschriebene Taufe Guthrums unter Ælfred dem Großen im vorangegangenen Jahrhundert sind die entsprechenden Ereignisse des 10. Jahrhunderts jedoch nur knapp und lückenhaft überliefert. Den chronologischen Anfang macht die Taufe Sihtric Cáechs im Jahr 926. Sihtric stammte aus der iro-skandinavischen Dynastie der Uí Ímair, die seit der Mitte des 9. Jahrhunderts beträchtliche Teile des Nordens der Britischen Inseln beherrschte.<sup>253</sup> Er war 920 mit einer Flotte von Dublin nach England gekommen, nachdem er vom Tod seines Bruders Ragnall, der zuvor König in York gewesen war, erfahren hatte, da Sihtric sicher damit rechnen konnte, zu dessen Nachfolger gewählt zu werden. Obwohl die skandinavischen Könige von Northumbria sich in einem langwierigen Konflikt mit Wessex befanden, blieben die ersten Jahre von Sihtrics Herrschaft ohne direkte Konfrontation mit Edward dem Älteren von Wessex. Nachdem Edward im Jahr 924 verstorben war, bemühte sich Sihtric aktiv um einen Friedensschluss mit dessen Sohn und Nachfolger Æthelstan, wie Wilhelm von Malmesbury berichtet: „Nachdem die Feier seiner Königsweihe beendet war, brachte Æthelstan, da er nicht die Hoffnung seiner Landsleute enttäuschen und hinter ihren Erwartungen zurückbleiben wollte, ganz England allein durch die Furcht vor seinem Namen vollständig unter seine Herrschaft, ausgenommen die Northumbrier. Ihr Herrscher war ein gewisser Sihtric, ein Barbar sowohl von der Abstammung als auch von seiner Gesinnung her [...], der, obwohl er naserümpfend die Macht vorheriger Herrscher verspottet hatte, von sich aus Gesandte ausschickte, die demütig um ein freundschaftliches Verhältnis ersuchen sollten. Auf schnellem Fuße folgte er selbst und bekräftigte die

---

<sup>253</sup> Vgl. zum Folgenden SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 1–10; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 269f.; ABELS, *Paying the Danegeld*, S. 188.

Worte der Gesandten. Belohnt mit einer Vermählung mit der Schwester und vielen Gastgeschenken schuf er die Grundlage für ein dauerhaftes Bündnis.<sup>254</sup>

Obwohl Wilhelm nichts über eine Taufe Sihtrics im Kontext dieser Annäherung berichtet, ist unvorstellbar, dass die westsächsische Prinzessin einen Heiden geheiratet hat.<sup>255</sup> Die Annahme, dass Sihtric im Rahmen des Bündnisses auch das Christentum angenommen haben muss, bestätigt Roger von Wendover, allerdings weiß er in diesem Kontext auch Ernüchterndes über die Dauerhaftigkeit des Bündnisschlusses zu berichten: „Æthelstan, der König der Engländer, vermählte seine Schwester Eadgyth ehrenvoll mit Sihtric, einem gebürtigen Dänen, dem König der Northumbrier. Dieser ließ aus Liebe zu der Jungfer vom Heidentum ab und empfing den Glauben an Christus, doch nur wenig später verstieß er die fromme Jungfrau, verwarf das Christentum und führte die Götzenverehrung wieder ein“.<sup>256</sup> Nichtsdestotrotz gelang es Æthelstan schon ein Jahr nach dem Vertragsschluss, Northumbria ganz unter seine Kontrolle zu bringen, als Sihtric überraschend verstarb, und zwar, wie Roger von Wendover betont, „erbärmlich als Apostat“.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, II, c. 134, S. 212: *Transacta consecrationis celebritate, Ethelstanus, ne spem ciuium falleret et inferius opinione se ageret, omnem omnino Angliam solo nominis terrore subiugauit, preter solos Northanimbros. Nam preerat illis ST. Edward des Äterenhritius quidam, gente et animo barbarus, [...] qui, cum antecessorum regum potentiam rugatis naribus derisisset, huius affinitatem ultro suplicibus nuntiis expetiit. Ipse quoque, festino pede subsecutus, uerba legatorum asseruit; quare et sororis copula et multiplicibus xenii muneratus perpetui federis fundamenta iecit.* Vgl. auch ebd., c. 131, S. 206: *Cum Sihtrico rege Northanimbrorum, data ei in matrimonium una ex sororibus, uicturum fedus perculit [...].* Auch die *Angelsächsische Chronik* liefert einen knappen Bericht über den Bündnisschluss; vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 925, S. 41.

<sup>255</sup> Zum Ehebündnis zwischen Sihtric und Eadgyth siehe ausführlicher unten, Kap. III.2.3.2, S. 178–179.

<sup>256</sup> Roger von Wendover, *Chronik*, I, S. 385: *Ethelstanus, rex Anglorum, Eathgitam, sororem suam, Sithrico Danica natione progenito, Northanhumbrorum regi, matrimonio honorifice copulavit; qui, ob amorem virginis paganismum relinquens, fidem Christi suscepit, sed non multo post beatam virginem repudians ac Christianitatem abjiciens, idolorum culturam restauravit [...].*

<sup>257</sup> Roger von Wendover, *Chronik*, I, S. 385: [...] *apostatus vitam miserabiliter terminavit.* Alex Woolf bezweifelt, dass Rogers Bericht von Sihtrics Bündnisbruch glaubwürdig ist, da Æthelstan nach der von diesem behaupteten Verstoßung Eadgyths keine Maßnahmen gegen Sihtric ergriff. Vielmehr sei anzunehmen, dass Roger, da er die Gattin Sihtrics – vielleicht sogar korrekt – mit der heiligen Edith von Polesworth identifizierte, ihre un-

Obwohl der Konversion wie der Ansippung Sihtrics an die Königsfamilie von Wessex nur eine sehr kurze Dauer beschieden war, ging sein Sohn Olaf Sihtricson<sup>258</sup> knappe zwanzig Jahre später einen ganz ähnlichen Weg, um sich mit Wessex zu arrangieren. Über seine Taufe, bei der Æthelstans Nachfolger Edmund Pate stand, berichtet die über die Ereignisse in Nordengland gut unterrichtete Worcester-Handschrift der *Angelsächsischen Chronik* zum Jahr 943. Zeitnah wurde Olafs Vetter Rægnald gefirmt, wobei Edmund ebenfalls als Pate fungierte.<sup>259</sup> Zuvor hatten Edmund und Olaf sich in Mercia und den Five Boroughs bekriegt: „Hier belagerte König Edmund König Olaf und Erzbischof Wulfstan in Leicester, und er hätte sie beherrschen können, wenn sie nicht bei Nacht aus der Festung entkommen wären. Und danach erlangte Olaf König Edmunds Freundschaft; und dann hob König Edmund den König Olaf aus der Taufe und beschenkte ihn königlich. Und im selben Jahr, nach einer ziemlich langen Zeit, empfing er König Rægnald aus den Händen des Bischofs.“<sup>260</sup>

Olafs Taufe war ein langjähriger Konflikt der englischen Könige mit den in York herrschenden Vertretern der Uí Ímair vorangegangen, der seit Æthelstans Rückerobertung Northumbrias nach Sihtrics Tod schwelte und in dessen Verlauf das Königreich im Norden Englands immer wieder unter wechselnder Herrschaft gestanden hatte.<sup>261</sup> Nach Sihtrics Tod hatte Æthelstan dessen aus

---

angetastete Jungfräulichkeit besonders betonen und erklären musste. Zudem sei die Verstoßung durch einen vom rechten Glauben abgefallenen Ehemann ein geläufiger hagiographischer Topos bei der Lebensbeschreibung heiliger Frauen gewesen; vgl. WOOLF, *From Pictland to Alba*, S. 150f. Allerdings kann Æthelstans Untätigkeit gegenüber Sihtric nach dessen Bündnisbruch auch durch dessen bald darauf folgenden Tod erklärt werden, der weitere Maßnahmen Æthelstans unnötig und unmöglich machte.

<sup>258</sup> Auch: Olaf von Dublin, Amlaíb Cuarán, Amlaíb mac Sitric.

<sup>259</sup> Vgl. auch ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 270f.; ABELS, *Paying the Danegeld*, S. 188.

<sup>260</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. D, a. 943, S. 43f.: *Her Eadmund cyning ymbsæt Anlaf cyning 7 Wulfstan arcebiscop on Legraceastre, 7 he hy gewyldan meahte, nære þæt hi on niht ut ne ætburston of þære byrig, 7 æfter þæm begeat Anlaf Eadmundes cyniges freondscipe, 7 se cyning Eadmund onfeng þa Anlafe cyninge æt fulwithe 7 he him cynelice gyfode. 7 ðy ilcan geare, ymbe tæla mycelne fyrst, he onfeng Regnalde cyninge æt biscopes handa.*

<sup>261</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 18–125; WOOLF, *From Pictland to Alba*, S. 158–176.

Dublin herbeigekommenen Bruder Guthfrith<sup>262</sup> aus York vertrieben und Northumbria unter die Hoheit von Wessex gestellt. Als Æthelstan und der jugendliche Edmund zehn Jahre später in der berühmt gewordenen Schlacht von Brunanburh eine Allianz aus Olaf Guthfrithson<sup>263</sup>, dem schottischen König Konstantin II. und Owen von Strathclyde besiegten, konnten die Engländer ihre Herrschaft über Northumbria verteidigen und festigen, so dass sich Æthelstan gegen Ende seiner Herrschaft in seinen Urkunden als „König über ganz Britannien“ bezeichnen konnte.<sup>264</sup> Æthelstan starb jedoch bereits im Jahr 939 und überließ den Thron seinem erst achtzehnjährigen Bruder Edmund, der die Kontrolle über Northumbria nicht behaupten konnte. Bereits im selben Jahr kehrte Olaf Guthfrithson aus Dublin nach York zurück, wo im Folgejahr sein Vetter Olaf Sihtricson zu ihm stieß. Als Olaf Guthfrithson bereits im Jahr 941 verstarb, wählten die Northumbrier entgegen ihres anderslautenden Versprechens gegenüber dem englischen König Olaf Sihtricson zu ihrem neuen Herrscher, wie die *Angelsächsische Chronik* berichtet.<sup>265</sup> Infolge dessen unternahm Edmund einen Kriegszug, durch den es ihm gelang, Mercia und die Five Boroughs wieder unter westsächsische Kontrolle zu bringen. Im Kontext dieser Rückeroberung und Olafs Reaktion darauf fand die Belagerung von Leicester statt, die schließlich Olafs Taufe zur Folge hatte.

Eine besonders enge Bindung der Könige kam durch die Taufe Olafs und die Firmung Rægnalds jedoch nicht zustande, denn bereits zum Jahr 944 berichtet die Worchester-Handschrift der *Angelsächsischen Chronik*: „Hier brachte König Edmund ganz Northumbria unter seine Herrschaft und vertrieb zwei Könige, Olaf Sihtricson und Rægnald Gudfrithson.“<sup>266</sup> Über mögliche Gründe

<sup>262</sup> Auch: Gofraid. Zu Æthelstan und Guthfrith siehe auch oben, S. 111, Anm. 168.

<sup>263</sup> Auch: Amlaíb mac Gofraid.

<sup>264</sup> Vgl. *Early Charters of Wessex*, Nr. 436, S. 130–132; *Early Charters of Eastern England*, S. 150f.; *Cartularium Saxonicum*, Nr. 714, S. 420–422; Nr. 730, S. 442f.; Nr. 731, S. 443f.; Nr. 742, S. 459–461; Nr. 743, S. 462f.

<sup>265</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 941, S. 43: *Her Norðhymbra alugon hira getreowaða 7 Anlaf of Yrlande him to cinge gecuron.* („Hier strafte die Northumbrier ihre Versprechen Lügen und wählten Olaf von Irland zu ihrem König“).

<sup>266</sup> *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. A, a. 944, S. 74: *Her Eadmund cyning geeode eal Norþhymbra land him to gewealdan 7 aflymde ut twegen cyningas, Anlaf Syhtrices sunu 7 Rægenald Guðferpes sunu.*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

für den schnellen Bruch des Friedensbündnisses zwischen Edmund und den iro-skandinavischen Königen von York berichtet die *Angelsächsische Chronik* nichts, jedoch liefert Æthelweard eine mögliche Erklärung für die Vertreibung Olafs und Rægnalds sowie nähere Hintergrundinformationen: „Bischof Wulfstan und der Ealdorman der Mercier vertrieben gewisse Deserteure, das heißt, Rægnald und Olaf, aus der Stadt York, und brachten sie dazu, sich dem zuvor genannten König [scil. Edmund] zu unterwerfen“.<sup>267</sup> Da Æthelweard die beiden Iro-Skandinavier als Deserteure bezeichnet, hatten diese vermutlich gegen den mit Edmund abgeschlossenen Friedensvertrag verstoßen oder sich nicht hinreichend vom paganen Polytheismus distanziert, nachdem Edmund ihr Pate geworden war.<sup>268</sup> So oder so sah sich Erzbischof Wulfstan von York zu einem zeitweisen politischen Seitenwechsel zugunsten Edmunds veranlasst, indem er seine vormaligen Verbündeten aus der Stadt jagen ließ.

Eine besonders starke friedensstiftende Funktion, so lässt sich aus den knappen Nachrichten über die Ereignisse herauslesen, hatten Taufe und Patenschaft in diesem Fall jedenfalls nicht. Olaf Sihtricson zeigte auch im weiteren Verlauf seiner Karriere als Herrscher in Dublin und York keine Ambitionen, sich öffentlich als Christ zu gerieren,<sup>269</sup> zumal die persönliche Bindung an seinen Paten ohnehin spätestens 946, als Edmund starb, hinfällig wurde. Zwar, so ist einzuwenden, zog Olaf sich nach seinem späteren politischen Machtverlust in Irland in das Kloster Iona zurück, wo er bis zu seinem bald darauf folgenden Tod blieb, was zumindest für eine pragmatische Akzeptanz des neuen Glaubens spricht – allerdings waren da seit seiner Taufe fast vierzig Jahre vergangen. Dementsprechend beurteilt Alfred Smyth Olafs Taufe als reines Lippenbekenntnis: „Óláfr’s baptism was as meaningless as his father’s trip to the font at

---

<sup>267</sup> Æthelweard, *Chronicon*, IV, c. 6, S. 54: [...] *Wulfstan episcopus duxque Myrciorum expulerunt quosdam desertores, Ragnald uidelicet et Anlaf de Euoraca urbe, præfatoque regi in potestate subdunt.*

<sup>268</sup> Vgl. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, II, c. 141, S. 228: *Analauius cum quodam regulo Reinaldo [...] animum regis temptans, deditionem sui obtulit, Christianitatem obsidem fidei suae professus. Sed non diu barbaricus animus in sententia mansit, quin et sacramentum lederet et dominum irritaret; quapropter anno sequenti pulsus perpetuo exilio penas luit [...].*

<sup>269</sup> Vgl. dazu SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 112: „Óláfr spent his ‘retirement’ as king of Dublin in looting monasteries and persecuting churchmen.“



in 926.<sup>270</sup> Sowohl die Taufe Sihtrics wie die seines Sohnes Olaf hatten nicht die erhoffte stabilisierende und vertrauenstiftende Wirkung, die ein längerfristig wirksames Friedensabkommen zwischen ihnen und den Königen von Wessex hätte stärken können.

In chronologisch sehr engem Zusammenhang mit der Taufe Olaf Sihtricsons steht die von Snorri Sturluson überlieferte Taufe Erik Blutaxts, der als Sohn des verstorbenen Königs Harald Schönhaar Ansprüche auf den norwegischen Thron erhob, sich aber dort nicht langfristig durchsetzen konnte und ins Exil nach England ging, wo er Herrscher über Northumbria wurde.<sup>271</sup> Es ist jedoch nur schwer nachzuvollziehen, ob und wenn ja, wann Erik tatsächlich getauft wurde. Die Überlieferung zu Erik Blutaxt, so reichhaltig sie auch ist, ist voller Widersprüche, unsicherer Zuweisungen und legendärer Elemente. Die zeitnahen Quellen, die über Erik Auskunft geben, sind nur knapp und in ihrer chronologischen Einordnung der Ereignisse nicht eindeutig. So ist es möglich, dass Erik bereits vor Olaf Guthfrithson und Olaf Sihtricson in York herrschte – eine Chronologie, die neben Snorri Sturluson auch die Lebensbeschreibung des heiligen Cathróe nahelegt.<sup>272</sup> Andererseits überliefert die *Angelsächsische Chronik*, dass Erik erst 947/48 als Nachfolger der vertriebenen Olaf und Rægnald zum ersten Mal die Herrschaft in Northumbria innehatte und dann in den Jahren 952 bis 954 noch einmal dort herrschte.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 112. Positiver wird Olafs Bindung an das Christentum beurteilt von FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 378.

<sup>271</sup> Siehe dazu auch unten, Kap. V.1.2, S. 352. Zu Eriks Herrschaft in York vgl. SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 155–190; zur möglichen Taufe vgl. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 271. Eine kritische Auseinandersetzung mit der in der Forschung allgemein angenommenen Identifikation Erik Blutaxts und dem in York regierenden Erik Haraldson bietet DOWNHAM, *Eric Bloodaxe – axed?*; DIES., *Viking Kings of Britain and Ireland*, S. 115–120.

<sup>272</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hakonar saga goða*, c. 3, S. 152f.; Vita S. Cadroe, S. 497. Cathróe war Abt des Klosters St. Felix in Metz. Er war schottischer Herkunft und war im Rahmen einer Peregrinatio ins Frankenreich gekommen. Auf seiner Reise von Schottland Richtung Süden soll er in York von König Erik empfangen worden sein. Seine Reise lässt sich auf den Zeitraum zwischen 939 und 946 datieren, was für eine frühere Herrschaft Eriks in York spricht. Vgl. WOOLF, *Eric Bloodaxe revisited*, S. 189f.

<sup>273</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 947–954, S. 44f. Zur Debatte um die Chronologie von Eriks Herrschaft in York vgl. SAWYER, *The last scandinavian Rulers of York*,



Gemäß der Schilderung Snorris hatte Erik bereits unter Æthelstan für kurze Zeit die Macht über York innegehabt, und zwar als Lehnsmann des englischen Königs, der mit der Einsetzung Eriks als Herrscher über Northumbria seiner Freundschaft zu Eriks verstorbenen Vater Harald Schönhaar Genüge tun wollte<sup>274</sup>: „Æthelstan, der König von England, benachrichtigte Erik und bat ihn, von ihm ein Königreich in England anzunehmen. Er sagte, dass sein Vater Harald ein guter Freund von König Æthelstan gewesen war und er deshalb auch seinem Sohn helfen wolle. Boten gingen zwischen den Königen hin und her und handelten die Übereinkunft aus, dass König Erik Northumbria stellvertretend für König Æthelstan regieren solle und dort das Land gegen Dänen und andere Wikinger beschützen solle. Erik musste sich taufen lassen mit seiner Frau und seinen Kindern und all den Männern, die ihm bis hierher gefolgt waren. Erik akzeptierte diese Bedingungen und wurde dann getauft und nahm den wahren Glauben an.“<sup>275</sup> Ist schon die hier zugrundeliegende Chronologie der Ereignisse fraglich, so ist es die Taufe Eriks umso mehr, denn Edmunds Nachfolger, sein jüngerer Bruder Eadred, bevorzugte sogar den zuvor vertriebenen Apostaten Olaf Cuarán gegenüber Erik Blutaxt als Herrscher in York, als Olaf diesen 949 zwischenzeitlich wieder vom Thron verdrängt hatte.<sup>276</sup> Auch Snorri schildert

---

der für nur eine Herrschaftsperiode Eriks von 950–952 plädiert; WOOLF, *Eric Bloodaxe revisited*, der für zwei Herrschaftsperioden Eriks plädiert, von denen die erste in die Zeit Æthelstans fällt; dagegen die Chronologie der *Angelsächsischen Chronik* verteidigend DOWNHAM, *Chronology of the last scandinavian Kings*; DIES., *Viking Kings of Britain and Ireland*, S. 113–115.

<sup>274</sup> Siehe dazu oben, Kap. III.1.1, S. 52–55.

<sup>275</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 3, S. 152: *Aðalsteinn Englakonugr sendi orð Eiríki ok bauð honum at taka af sér ríki í Englandi, sagði svá, at Haraldr konungr, faðir hans, var mikill vinr Aðalsteins konungs, svá at hann vill þat virða við son hans. Fóru þá menn í milli konunganna, ok semsk þat með einkamálum, at Eiríkr konungr tók Norðimbraland at halda af Aðalsteini konungi ok verja þar land fyrir Dönum ok öðrum vikingum. Eiríkr skyldi láta skírask ok kona hans ok börn þeira ok allt lið hans, þat er hanum hafði fylgt þangat. Tók Eiríkr þenna kost. Var hann þá skírðr ok tók rétta trú.* Alfred Smyth nimmt an, dass Snorri oder seine mündlichen Quellen die erste Regierungszeit Eriks vorgezogen haben, um sie in die Zeit des angesehenen Königs Æthelstan fallen zu lassen; vgl. SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, S. 157f.

<sup>276</sup> Vgl. SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, S. 156–158. Auch der Eintrag eines *Eiric rex Danorum* in das *Liber vitae* von Durham (vgl. *Liber vitae ecclesiae Dunelmensis*, S.

diese Entwicklung, schreibt die Unterstützung Olafs aufgrund der früheren zeitlichen Einordnung aber noch König Edmund zu.<sup>277</sup>

Natürlich ist es möglich, dass Bündnis und Taufe trotzdem stattgefunden haben und nach dem Herrscherwechsel auf dem Thron von Wessex – je nach chronologischer Einordnung der ersten Herrschaft Eriks in York entweder von Æthelstan zu Edmund oder von Edmund zu Eadred – ein Wandel in den Beziehungen zu Erik eingetreten ist, da die möglicherweise eingegangene Verbindung ja personal eingegrenzt war und nicht notwendigerweise mit dem neuen Herrscher in Wessex erneuert wurde. Ebenso gut kann die Narration von der Taufe Eriks in England samt seines Bündnisses und seiner Belehnung durch den König von Wessex aber auch im Laufe der Zeit nach dem Vorbild anderer Taufen skandinavischer Herrscher, wie sie zuvor beschrieben worden sind, in der mündlichen Überlieferung entstanden sein und so in Snorris Bericht Einzug gehalten haben. In beiden Fällen muss den Rezipienten von Snorris Werk das Muster von Taufe und Bündnisschluss zwischen skandinavischem und christlich-europäischem Herrscher plausibel erschienen und wohlbekannt gewesen sein, denn Snorri schildert die Vorgänge, ohne diese als außergewöhnlich darzustellen.

Wie das Beispiel von Olaf Cuarans Vetter Rægnald bereits gezeigt hat, war es nicht nur durch die Übernahme der Taufpatenschaft möglich, eine persönliche Bindung zwischen einem skandinavischen und einem christlich-europäischen Herrscher zu etablieren. Auch die Patenschaft im Rahmen der Firmung konnte diesen Zweck erfüllen. Im 10. Jahrhundert waren viele der sich im christlichen Europa aufhaltenden Skandinavier bereits auf verschiedenen Wegen mit dem Christentum in Berührung gekommen, die Taufe als Mittel zur

---

78), der von Charles Plummer und Richard Fletcher mit Erik Blutaxt in Verbindung gebracht wird und als Hinweis auf Eriks Taufe angesehen wird (vgl. FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 392, 410f.; DERS., *The Barbarian Conversion*, S. 392; PLUMMER, *Two of the Saxon Chronicles*, S. 148) kann bei näherer Betrachtung nicht als Beleg für Eriks christliche Gesinnung gewertet werden, da die sich im Umfeld des betreffenden Eintrags befindenden Namen vielmehr auf den späteren dänischen König Erik Ejegod verweisen und eine Identifizierung mit Erik Blutaxt daher unplausibel ist; vgl. INSLEY, *The Scandinavian Personal Names*, S. 90.

<sup>277</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 4, S. 154.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Ermöglichung oder konkreten Etablierung politischer Verbindungen war offenbar ein häufig beschrittener Weg. Um politische Bündnisse durch eine personale Verbindung auch zu bereits getauften Skandinaviern stärken zu können, war die Übernahme der Firmpatenschaft eine sich anbietende Möglichkeit. So erhielt nicht nur Rægnald einen royalen Firmpaten aus dem Hause Wessex, auch der spätere norwegische König Olaf Tryggvason wurde 994 von König Æthelred dem Unberatenen als Paten zu seiner Firmung geleitet.<sup>278</sup> Bereits im Jahr 991 hatte Olaf sich in England aufgehalten und Raubzüge im Südosten der Insel unternommen. Der Ealdorman Byrhtnoth stellte sich Olaf und seinen Verbündeten mit seinen Truppen bei Maldon entgegen, erlitt aber eine verheerende Niederlage.<sup>279</sup> Gegen Zahlung eines beträchtlichen Tributes von 10.000 Pfund zogen die Wikinger jedoch bis auf Weiteres ab. 994 kehrte Olaf gemeinsam mit dem dänischen König Sven Gabelbart nach England zurück. Die Skandinavier überfielen zunächst London, als sie dort jedoch nicht den erhofften Erfolg hatten, plünderten sie den Südosten Englands. Æthelred suchte nach einem Ausweg aus der Bedrohung auf dem Verhandlungsweg und versuchte dabei nach dem Prinzip *divide et impera* seine Gegner zu entzweien und so zu schwächen: „Dann entschieden der König und seine Berater, Gesandte zu ihnen [scil. den Wikingern] zu schicken und ihnen einen Tribut und Verpflegung anzubieten, wenn sie von ihrer Plünderung ablassen würden. So wurde es gemacht, und das gesamte Raubheer kam nach Southampton und bezog dort sein Winterquartier, und sie wurden aus dem ganzen Königreich Wessex mit Nahrung versorgt und ihnen wurden 16.000 Pfund gezahlt. Dann sandte der König Bischof Ælfheah und Ealdorman Æthelweard zu König Olaf und schickte währenddessen Geiseln zu den Schiffen, und sie geleiteten König Olaf mit großen Ehrbezeugungen nach Andover. Und der König Æthelred empfing ihn aus den Händen des Bischofs und beschenkte ihn königlich, und dann versprach Olaf ihm – und

---

<sup>278</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 272; ABELS, Paying the Dane-geld, S. 189–191.

<sup>279</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. A, a. 993 [991], S. 79; The Battle of Maldon.

hielt sich später auch daran – dass er nie wieder in feindlicher Absicht zum englischen Volk zurückkehren werde.<sup>280</sup>

Æthelreds Taktik ging dieses Mal vollkommen auf, denn Olaf trennte sich nach dem Bündnisschluss nicht nur von seinem vormaligen Verbündeten Sven Gabelbart, sondern begab sich nach Norwegen, wo er den paganen Machthaber Hakon Jarl vertrieb und den norwegischen Thron errang. Die englischen Tributzahlungen und Geschenke im Rahmen des Bündnisschlusses mit Æthelred dürften diese Erfolgsgeschichte Olafs in Norwegen überhaupt erst ermöglicht haben, da er fast sein gesamtes vorheriges Leben außerhalb Norwegens verbracht hatte und dort kaum über die notwendigen Verbindungen verfügte, um zum König gewählt zu werden. Olaf machte sich nach seiner Thronbesteigung sofort daran, das Christentum in seinem Reich weiter zu verbreiten, und vertraute dabei auf die Hilfe englischer Missionare, so dass Æthelred offenbar tatsächlich die Etablierung eines dauerhaften Bündnisses gelungen war.<sup>281</sup> Ähnlich wie vor ihm Karl der Dicke und Karl der Kahle im Frankenreich hatte Æthelred das Mittel der Patenschaftsübernahme und der damit verbundenen Etablierung einer pseudo-familiären Verbindung dazu genutzt, die Front der in sein Reich einfallenden Wikinger dadurch zu schwächen, dass er mit einem von deren Anführern ein separates Bündnis schloss und so einen Keil zwischen die vormaligen Bündnisgenossen trieb.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 944, S. 62: *Pa gerædde se cyng 7 his witan þæt him man to sende 7 him gafol behete 7 metsunge wið þon þe hi þære hergunge geswicon, 7 hi þa þæt underfengon; 7 com þa eall se here to Hamtune 7 þær wintersetle namon, 7 hi man þær fædde geond eall Westseaxna rice 7 him man geald .xvi. þusend punda. Pa sende se cyn<g> æfter Anlafe cyninge Ælfeach biscop 7 Æðelward ealdorman, 7 man gislande þa hwile into þam scipum, 7 hi þa læddan Anlaf mid mycclum wurðscipe to þam cyngre to Andeferan. 7 se cyng Æðelred his anfeng æt biscopes handa 7 him cynelice gifode, 7 him þa Anlaf behet swa he hit eac gelæste þæt he næfre eft to Angelcynne mid unfriðe cumon nolde.*

<sup>281</sup> Vgl. ANDERSSON, *The Viking Policy*; SAWYER, *Ethelred II*; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufer*, S. 273; PAGE, *„A most vile People“*, S. 9. Zur rasch nach Olafs Tod in der Seeschlacht bei Svold im Jahr 999/1000 (zur Datierung siehe unten, S. 390, Anm. 154) einsetzenden Legendenbildung vgl. BAGGE, *Helgen, helt og statsbygger*; DERS., *The Making of a Missionary King*.

<sup>282</sup> Auch Olafs Nachfolger auf dem norwegischen Thron, Olaf Haraldsson, der später aufgrund seiner forcierten Christianisierungsbemühungen in Norwegen und seines als Mar-

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Dass die Übernahme einer Tauf- oder Firmpatenschaft zumindest in den Augen der herrscherlichen Paten tatsächlich eine künstliche Verwandtschaft zwischen den Beteiligten mit einhergehenden weitreichenden Verpflichtungen gegenüber dem neuen „Familienmitglied“ und dessen leiblichen Angehörigen zur Folge hatte, zeigt eine in der *Angelsächsischen Chronik* zum Jahr 893 überlieferte Episode. In diesem Jahr belagerten Truppen Ælfreds des Großen ein Wikingerheer, dem sie den Rückweg von einem Beutezug zu ihrem Lager abgeschnitten hatten, auf einer Themseinsel und nahmen die Befestigung der Wikinger schließlich ein. Dabei fielen ihnen Frau und Kinder des Heeresführers Hæsten in die Hände, die zusammen mit der zurückeroberten Beute zu Ælfred nach London gebracht wurden. Dieser gab Hæsten seine Söhne jedoch ohne weitere Forderungen zurück, „weil einer von ihnen sein Patensohn war, der andere der von Ealdorman Æthelred. Sie hatten sie aus der Taufe gehoben, bevor Hæsten nach Benfleet gekommen war, und er hatte ihnen Geiseln gestellt und Eide gegeben, und der König hatte ihm auch viel Geld zugesprochen und tat das wieder, als er den Jungen und die Frau zurückgab.“<sup>283</sup> Nicht nur mit Hæstens Sohn war Ælfred durch die Patenschaft eine Verbindung eingegangen,

---

tyrium gedeuteten Todes in der Schlacht von Stiklestad 1030 als Heiliger verehrt wurde, empfing die Taufe im zumindest zeitlichen Zusammenhang mit einem politischen Bündnisschluss. Olaf war zunächst als Wikingeranführer in England und Frankreich aktiv gewesen, schloss sich 1013 aber dem vor dem dänischen König Sven Gabelbart aus England in die Normandie geflohenen König Æthelred an und ließ sich in Rouen taufen, wie Wilhelm von Jumièges berichtet: „Nun verwarf König Olaf den Götzendienst, da er an der christlichen Religion Gefallen gefunden hatte, ebenso wie einige der Seinen, und ermuntert von Erzbischof Robert bekehrte er sich zum Glauben an Christus. Von diesem wurde er in der Taufe reingewaschen und mit dem heiligen Chrisam gesalbt, und erfreut über die ihm zuteil gewordene Gnade kehrte er in sein Königreich zurück.“ (Wilhelm von Jumièges, *Gesta Normannorum ducum*, V, c. 12, S. 87: *Rex etiam Olavus super christiana religiositate oblectatus, spreto idolorum cultu, tum cum nonnullis suorum, hortante archiepiscopo Rodberto, ad Christi fidem est conversus, atque ab eo baptismate lotus sacroque chrismate delibutus, de precepta gratia gaudens, ad suum regnum est regressus*). Anders als bei Olaf Tryggvason ist im Falle Olaf Haraldssons jedoch kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem politischen Bündnisschluss und der Taufe erkennbar.

<sup>283</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. A, a. 893 [894], S. 57: [...] *forþæm þe hiora wæs oþer his godsunu, oþer Æðeredes ealdormonnes; hæfdon hi hiora onfangen ær Hæsten to Beamfleote come, 7 he him 'hæfde' geseald gislas 7 aðas, 7 se cyng him eac wel feoh sealde 7 eac swa þa he þone cniht agef 7 þæt wif.*

durch die er sich jetzt zur bedingungslosen Herausgabe der Gefangenen bewegt sah, auch mit Hæsten selbst verband ihn durch diese Patenschaft eine künstliche Verwandtschaft, das *pactum compaternitatis*.<sup>284</sup> Der Autor der *Angelsächsischen Chronik* stellt aber gleich im Anschluss heraus, dass Hæsten der *compaternitas* mit Ælfred und auch mit Ealdorman Æthelred keine verpflichtende Bedeutung zumaß, denn er berichtet weiter: „Doch gleich darauf [...] plünderte Hæsten sein [scil. Ælfreds] Königreich – genau das Viertel, das Æthelred, der Pate seines Sohnes (*his cumpæder*), innehatte“.<sup>285</sup>

Probleme mit der Persistenz des christlichen Glaubens bei im Rahmen solcher politisch motivierter Taufen konvertierten Skandinaviern und deren von den Quellenautoren oft unterstelltem mangelnden tieferen Verständnis der Bedeutung der dabei durchgeführten rituellen Handlungen schildern viele der christlichen Berichterstatter. So berichtet Hinkmar von Reims in den *St. Bertiner Annalen* von einer Gruppe von Wikingern, die 876 von Hugo von Saint-Germain getauft und anschließend zu Karl dem Kahlen geschickt worden waren. Der Kaiser beschenkte die Konvertiten und entließ sie anschließend wieder zu ihren Genossen, wo sie sich aber, so Hinkmar, „wie früher, so auch weiterhin, [...] als Normannen nach heidnischer Weise“<sup>286</sup> betrogen.

Auch Erzbischof Heriveus von Reims musste sich wiederholt mit dem unchristlichen Verhalten bereits getaufter Skandinavier befassen. So schrieb er kurz nach der Taufe Rollos und seines Gefolges einen Brief an Wido, den Erzbischof von Rouen, und übermittelte ihm darin eine Zusammenstellung von Auszügen aus Synodalbeschlüssen, Dekretalen und den Werken der Kirchenväter, die Wido in der Frage weiterhelfen sollten, wie dieser mit getauften Skandinaviern umzugehen habe, die trotzdem „wie vor der Taufe nach heidnischer Art, so wie die Schweine in ihre Suhle zurückkehren und die Hunde zum Erbrochenen, ihren Begierden nachgehend nach Gewohnheit der Heiden ruchlos

<sup>284</sup> Vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 121–126.

<sup>285</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. A, a. 893 [894], S. 57: *Ac sona [...] swa hergode he `on' his rice, þone ilcan ende þe Æþered his cumpæder healdan sceolde [...]*. Vgl. auch ABELS, Paying the Danegeld, S. 186.

<sup>286</sup> Annales Bertiniani, a. 876, S. 130: *Et ut ante ita et postmodum ut Nortmanni more pagano peregerunt.*



plündern“.<sup>287</sup> „Darüber hinaus“, so berichtet Flodoard, „bemühte er sich auch darum, den Papst in dieser Angelegenheit zu Rate zu ziehen“.<sup>288</sup> Das Antwortschreiben Johannes' X. an Heriveus ist erhalten; er empfiehlt dem Erzbischof darin, gegenüber den neu Bekehrten Milde walten zu lassen, wenn diese noch gegen die christlichen Normen verstoßen.<sup>289</sup> Der Papst hoffte offenbar, dass die Konvertiten mit der Zeit die Regeln christlichen Verhaltens lernen und verinnerlichen würden und wollte diesen Prozess auf keinen Fall durch zu harte Strafen bei Regelverstößen behindern. Die Taufe allein, so verdeutlicht der Schriftwechsel zwischen den Klerikern, bedeutete jedenfalls noch keine notwendigerweise hinreichende Integration in die Gemeinschaft der Christen.

Aufgrund ihrer Komik berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang die Anekdote Notkers, in der dieser die Taufe skandinavischer Gesandter am Hof Ludwigs des Frommen schildert, „um zu zeigen, wie viel sie sich aus Christenglauben und Taufe machen“<sup>290</sup>: „Wie nach dem Tode des streitbaren David lange Zeit die Nachbarvölker, von starker Hand unterworfen, seinem Sohn, dem friedliebenden Salomo, Tribute zahlten, so pflegte auch das wilde Volk der Normannen aus Furcht und weil sie dem erhabenen Kaiser Karl Tribute gezahlt hatten, seinen Sohn Ludwig mit ähnlicher Scheu zu ehren. Schließlich fragte der gottesfürchtige Kaiser ihre Gesandten, indem er mit ihnen Erbarmen hatte, ob sie den Christenglauben annehmen wollten, und als er die Antwort bekam, sie seien jederzeit und überall und in allem bereit, ihm zu gehorchen, ließ er sie im Namen dessen taufen, von dem der gelehrte Augustinus sagt: Wenn es die Dreieinigkeit nicht gäbe, hätte die Wahrheit nicht gesagt: ‚Gehet hin und lehret alle Völker, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!‘ Von den Großen des Palastes sozusagen an Kindesstatt angenommen, erhielten sie aus der Kammer des Kaisers das weiße Taufkleid und

---

<sup>287</sup> Actes de la province ecclésiastique de Reims, Bd. 1, S. 550: [...] *æque ut ante baptismum juxta paganismi morem, quemadmodum sues suum reversi at volutabrum, et canes ad vomitum, ludicras voluptates nefando paganorum ritu exercuere* [...].

<sup>288</sup> Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae*, IV, c. 14, S. 407: *Insuper etiam Romanum pontificem super huiuscemodi negotio consulere studuit*. Vgl. auch RI 2,5, Nr. 20, S. 8.

<sup>289</sup> Vgl. Papsturkunden, Nr. 38, S. 66. Vgl. auch RI 2,5, Nr. 21, S. 8.

<sup>290</sup> Notker, *Gesta Karoli magni*, II, c. 19, S. 89: [...] *quanti fidem habeant et baptismum* [...].

von ihren Taufpaten fränkische Kleidung, bestehend in kostbaren Gewändern, Waffen und sonstigem Schmuck. Da man dies länger betrieb und da sie nicht um Christi willen, sondern wegen der irdischen Vorteile von Jahr zu Jahr mehr, aber nicht mehr als Gesandte, sondern als ganz ergebene Vasallen sich zum Dienst beim Kaiser am Ostersonntag einzustellen pflegten, geschah es einmal, daß bis zu fünfzig kamen. Der Kaiser fragte sie, ob sie den Wunsch hätten, getauft zu werden, und als sie sich dazu bekannten, ließ er sie alsbald mit Weihwasser begießen. Weil aber nicht so viele Leinenkleider vorhanden waren, ließ er Hemdenstoff zerschneiden und wie eine Hecke zusammennähen und wie Weinstöcke bearbeiten. Als man nun unerwartet einem der älteren Täuflinge eines dieser Taufhemden umwarf, betrachtete er es mit recht verwunderten Augen eine Zeit lang, dann aber bekam er eine nicht geringe Wut und sagte zu dem Kaiser: „Schon zwanzigmal hat man mich hier gebadet und mir die besten und weißesten Kleider angetan, aber so ein Sack steht keinem Krieger, sondern einem Schweinehirten zu [...]“<sup>291</sup>

Notkers Anekdote über den zwanzigmal getauften Skandinavier, dem offensichtlich jedes tiefere Verständnis des Taufrituals fehlte und der nur auf die

---

<sup>291</sup> Notker, Taten Karls, II, c. 19, S. 89f.: *Ut post mortem bellicosissimi David multo tempore finitimae gentes manu fortissima subiugatae eius filio Salomoni pacifico tributa dependerunt, ita propter timorem et tributa augustissimo imperatori Karolo persoluta filium eius Hludowicum gens immanissima Nordmannorum simili veneratione solebat honorare. Quorum legatos religiosissimus imperator tandem aliquando miseratus interrogatos si christianam religionem suscipere vellent, et responso accepto, quia semper et ubique atque in omnibus essent oboedire parati, iussit eos in eius nomine baptizari, de quo doctissimus ait Augustinus: Si non esset trinitas, non dixisset veritas: Ite docente omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Qui a primoribus palatii quasi in adoptionem filiorum suscepti de camera quidem Caesaris candidatum a patrinis vero suis habitum Francorum in vestibus preciosis et armis caeterisque ornatibus acceperunt. Quod cum diutius actitaretur et non propter Christum sed propter commoda terrena ab anno in annum multo plures iam non ut legati sed ut devotissimi vassalli ad obsequium imperatoris in sabbato sancto paschae festinarent occurrere, contigit, ut quodam tempore usque ad quinquaginta venissent. Quos imperator interrogatos, si baptizari votum haberent, et confessos iussit aqua sacrata sine mora perfundi. Cumque tot lineae vestes non essent in promptu, iussit incidi camisilia et in modum sepium consui vel in modum vitium pastinari. Quarum cum una cuidam seniore illorum repentino fuisset, iamque indignatione non modica mente concepta dixit ad imperatorem: iam vities hic lotus sum et optimis candidissimisque vestibus indutus, et ecce talis saccus non milites sed subulcos addecet.*

damit verbundene materielle Begüterung bedacht war, zielt einerseits darauf ab, die Ignoranz der Normannen zu illustrieren, andererseits beinhaltet sie aber auch und in erster Linie eine Schelte der oft nicht viel christlicher denkenden Franken, schließt der Autor doch mit dem Wunsch, man möge so eine Einstellung „doch nur bei den Heiden finden und nicht auch öfters bei denen, die sich als Christen betrachten.“<sup>292</sup> Abgesehen von der Intention, mit der Notker die Anekdote in sein Werk aufgenommen hat, musste die Darstellung für seine Rezipienten jedoch in ihren Grundzügen glaubhaft sein, damit diese über die humoristische Zuspitzung der bereits zwanzigsten Taufe des skandinavischen Gesandten lachen und im Anschluss über die eigene Unzulänglichkeit belehrt werden konnten. Der Fall des skandinavischen Gesandten Halfdan, der später zu Karl dem Großen zurückkehrte, um sich diesem zu kommandieren, ist nur ein Beispiel für die prinzipielle Plausibilität von Notkers Schilderung der Kontakte zwischen Skandinavien und Franken, und auch die Übernahme der Patenschaft durch Angehörige des fränkischen Hofes sowie die Beschenkung der Täuflinge mit fränkischer Kleidung sind anderweitig überliefert.<sup>293</sup> Notker illustriert mit seiner Anekdote die – in manchen Fällen sicherlich zurecht vorhandenen – Vorbehalte der Franken gegenüber der Ernsthaftigkeit des Wunsches der Skandinavier nach der Annahme des Christentums und der damit verbundenen Pflichten.<sup>294</sup>

Diese Bedenken reflektiert auch eine Anekdote, die Richer von Reims im ersten Buch seiner in den 990er Jahren niedergeschriebenen Chronik überliefert. Gemäß der Schilderung Richers überfiel im Jahr 892 eine Wikingerflotte unter der Führung Catillus' die Bretagne, nachdem sie von König Odo zuvor aus Neustrien vertrieben worden war. Als Odo von dem erneuten Überfall erfuhr, zog er ein großes Heer zusammen und stellte die Wikinger, während diese

---

<sup>292</sup> Notker, Taten Karls, II, c. 19, S. 90: *Quod utinam apud gentiles tantum et non etiam inter eos, qui Christi nomine censentur, sepius inveniretur!*

<sup>293</sup> Siehe oben, Kap. III.2.1, S. 82–83, sowie oben in diesem Kapitel, S. 118–124.

<sup>294</sup> Vgl. auch WOOD, *Christians and Pagans*, S. 50: „Ambassadors who returned home after baptism did not necessarily adopt a Christian life-style; as Notker's story suggests some who had been baptized may not have been aware that Christianity amounted to more than ceremonial. Warriors who accepted baptism as part of a truce may also not have perceived any distinction between a pagan and a Christian life [...].“

die Burg Montpensier in der Auvergne belagerten. Die folgende Schlacht endete zugunsten der Franken, Catillus versuchte, mit einigen Getreuen zu fliehen: „Da aber die Luft durch diesen Kampf getrübt und mit Staubwolken erfüllt war, so entzog sich Catillus mit wenigen Begleitern in der Dunkelheit dem Schlachtgetümmel, und verbarg sich in einem Dorngebüsch. Hier ward er von den herumstreifenden Siegern entdeckt und gefangen genommen; seine Leute, die sich mit ihm dort versteckt hatten, mussten über die Klinge springen; er selbst aber wurde nach der Teilung der Beute vor den König Odo gebracht.“<sup>295</sup>

Die nun folgende Schilderung ähnelt in vielerlei Hinsicht anderen Beschreibungen von Verhandlungen zwischen Normannen und Christen, stellt aber stärker als viele andere Berichte den dem Unterlegenen auferlegten Konsenszwang heraus: „Nachdem also auf diese Weise mit glücklichem Erfolge der Sieg errungen war, führte der König den gefangenen Tyrannen mit sich nach Limoges. Hier stellte er ihm die Wahl zwischen Leben und Tod, indem er ihm das Leben versprach, falls er sich taufen ließe, sonst aber den Tod ankündigte. Ohne Widerrede verlangte alsbald der Tyrann getauft zu werden. Doch ist es zweifelhaft, ob er irgend einen Glauben gehabt habe.“<sup>296</sup> Nach Catillus' Einwilligung in die Taufe wurde diese bald vorbereitet und verlief auch zunächst ohne Zwischenfälle, wurde dann jedoch jäh gestört: „An dem zur Taufe festgesetzten Tage aber, da er in der Kirche des heiligen Märtyrers Martialis, nach dem von den Bischöfen abgehaltenen Hochamt, in Gegenwart des Königs, der selbst sein Pate sein wollte, in das Taufbecken hinabstieg, und schon durch dreimaliges Untertauchen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft worden war, da zog Ingo, der zuvor das königliche Banner geführt hatte, sein Schwert, und verwundete ihn zum Tode, so dass er auf grässli-

<sup>295</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, I, c. 9, S. 45: *Ex quorum tumultu cum aer densatus, multo pulvere pinguesceret, Catillus cum paucis per caliginem fuga sese surripuit, atque in dumentis sese abdidit. Qui cum lateret, a victoribus passim palantibus repertus atque captus est, suisque qui sec<um la>tueran<t> gladio transfixis, post spolia direpta O(doni) regi oblatus est.*

<sup>296</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, I, c. 10, S. 45: *Utiliter ergo patrata victoria, rex tirannum captum secum Lemouicas ducit. Ibique ei vitę ac mortis optionem dedit, si baptizaretur, vitam, sin minus mortem promittens. Tirannus mox absque contradictione baptizari petit. Sed dubium an fidei quicquam habuerit.*

che Weise das geheiligte Bad mit dem Blute des Erschlagenen befleckte.<sup>297</sup> Vor dem entsetzten König und den anwesenden Fürsten rechtfertigt Ingo seinen Frevel daraufhin mit folgenden Worten: „Ich sah, dass der gefangene Tyrann durch die Furcht bewogen zur Taufe ging, und dass er einmal frei gelassen mit schwerem Schaden uns Vergeltung bringen und die Niederlage der Seinen aufs Grausamste rächen würde. Darum habe ich gegen ihn das Schwert gezogen, weil ich in ihm den Anlass kommenden Unheils sah.“<sup>298</sup> Die Argumentation Ingos konnte die anwesenden Fürsten überzeugen, denn diese rieten dem König daraufhin, Ingo mit Milde und Gnade zu begegnen: „Es werde, meinten sie, dem Könige nichts nützen, wenn einer der Seinen umkomme; vielmehr müsse man sich über den Tod des Tyrannen freuen; entweder weil ihm das ewige Leben sicher sei, wenn er als gläubiger Christ gestorben, oder weil seine Arglist gänzlich zunichte geworden, wenn er in böser Absicht die Taufe angenommen habe.“<sup>299</sup> Ingo wurde daraufhin nicht nur verschont, sondern vom König in besonderer Weise begünstigt und insofern für seine Tat belohnt.

Richers detaillierter Bericht über die betreffende Auseinandersetzung Odos mit den Normannen und die Taufe Catillus' wird durch keine andere Quelle bestätigt, so dass nicht nachvollzogen werden kann, woher Richer die von ihm dargelegten Informationen bezogen hat. Insgesamt werden besonders die ersten beiden Bücher von Richers Geschichtswerk in der Forschung nur als wenig verlässlich angesehen. So konstatiert Hartmut Hoffmann in seiner Einleitung zur Edition von Richers *Historiae*: „Im ersten Teil seines Werks zehrt Richer ganz überwiegend von mündlicher Überlieferung, die wohl schon stark sagen-

---

<sup>297</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, I, c. 10, S. 45f.: *Die vero constituta cum in basilica sancti Marcialis martiris, post episcoporum peracta officia in sacrum fontem ab ipso rege excipiendus descenderet, iamque trina immersione in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizatus esset, Ingo ante signifer, gladio educto loetaliter eum transverberat, ac fontem sacratum, vulneris effusione immaniter cruentat.*

<sup>298</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, I, c. 11, S. 46: *Tirannum captum, metus causa baptismum petiisse adverti. Eumque postquam dimitteretur, pluribus iniuriis vicem redditurum, suorumque stragem, gravissime ulturum. In quem quia futurae cladis causa visus est, ferrum converti.*

<sup>299</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, I, c. 11, S. 47: *Nihil regi prodesse asserentes, si suorum quisquam intereat, immo in tyranni occisione gaudendum, vel quia vitę datus sit si fidelis decessit, vel quia eius insidię penitus defecerint si in dolo baptismum susceperit.*

haft verformt war und die er selber nicht kontrollieren konnte; vermutlich hat er sie dann noch weiter nach eigenem Geschmack ausgeschmückt. Man braucht darum nicht alles, was er berichtet zu verwerfen, nur sind Wahr und Falsch hier sehr schwer voneinander zu trennen, sofern uns nicht andere Quellen zur Hilfe kommen oder Wahrscheinlichkeitserwägungen den Ausschlag geben können.<sup>300</sup> So ist Richers Bericht über die dramatischen Ereignisse bei der Taufe des Normannenführers Catillus in seiner Glaubwürdigkeit zumindest recht kritisch einzuschätzen, berichten doch die *Annalen von St. Vaast*, dass die Normannen im Jahr 892 das Frankenreich Richtung England verließen und erst 896 unter dem Anführer Hundi zurückkehrten.<sup>301</sup> Dessen ungeachtet spricht Richer in seiner Darstellung durchaus reale Befürchtungen seines christlichen Publikums in Bezug auf die Wirksamkeit der Integration vormals feindlicher Heiden in christlich-europäische Personenverbände durch die Taufe an und gibt auch einen ungewöhnlich drastischen Einblick in die ansonsten häufig verschwiegenen möglichen Bedingungen einer solchen Taufe. Auch, wenn die Episode sich nicht zu der von Richer angegebenen Zeit und mit den von ihm genannten Akteuren ereignet haben mag, ist es außerdem vorstellbar, dass die beschriebenen Ereignisse einen durchaus realen historischen Kern haben.<sup>302</sup> Die Taufe allein schuf jedenfalls in Fällen wie diesem noch keine hinreichende Vertrauensgrundlage und änderte auch nicht zwangsläufig die Meinung der Christen über ihre neuen Glaubensbrüder; so kommentieren auch die *Xantener Annalen* den gewaltsamen Tod eines getauften Skandinaviens, der trotz der Konversion weiterhin in Friesland plünderte, voller Genugtuung: „Rodulf [...] endete, obwohl er getauft war, sein hündisches Leben durch einen verdienten Tod.“<sup>303</sup>

Dass einige Skandinavier die Annahme der Taufe sogar ganz gezielt nutzten, um sich das Vertrauen der Christen zu erschleichen und diese daraufhin zu

<sup>300</sup> Richer von Saint-Remi, *Historiae*, Einleitung, S. 6f.

<sup>301</sup> Vgl. *Annales Vedastini*, a. 892, S. 72; a. 896, S. 78.

<sup>302</sup> Vgl. Richers vier Bücher Geschichte, S. 15, Anm. 1. Zu Catillus' Taufe vgl. auch VON KALCKSTEIN, *Geschichte des französischen Königthums*, S. 479–481; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 265f.; DEPPEUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 144.

<sup>303</sup> *Annales Xantenses*, a. 873, S. 32f.: [...] *Ruodoldus* [...], *quamvis baptizatus esset, caninam vitam digna morte finivit*. Zu Rodulf siehe auch unten, Kap. III.2.4, S. 195.



hintergehen, war eine mehr oder weniger verbreitete Befürchtung unter den christlichen Autoren der Wikingerzeit, die den fremden Konvertiten teilweise mit großem Misstrauen begegneten. Dudo von St. Quentin bediente genau dieses Negativ-Bild des nur vordergründig konvertierten Wikingers mit seiner anekdotenhaften Beschreibung der Taufe des legendären Wikingeranführers Hasting, die dieser nur empfing, um das neu gewonnene Vertrauen der Christen hinterlistig auszunutzen und, die Taufe als trojanisches Pferd benutzend, in die italienische Stadt Luna einzudringen, die er Dudo zufolge für Rom hielt. Sowohl der von Dudo als Antagonist zu Rollo dargestellte Hasting als auch die Schilderung der Einnahme Lunas unter dem Vorwand eines Taufwunsches sind legendenhaft, letztere ist in verschiedenen Ausgestaltungen in diversen Kontexten auch anderweitig überliefert,<sup>304</sup> Dudos Schilderung darf hier, wie so häufig, den Faktengehalt betreffend kaum Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen. Nichtsdestotrotz lohnt ein näherer Blick auf die Darstellung der Anekdote bei Dudo, zeigt sie doch auf exemplarische Weise, welche Vorstellungen und Vorurteile über die möglichen Motive für die Übernahme des Christentums durch Wikinger bei den christlichen Lesern auch im 11. Jahrhundert noch bedient werden konnten.

Hasting, so Dudo, sei mit seiner Flotte an der italienischen Küstenstadt Luna vorbeigekommen und habe sie irrtümlich für Rom gehalten – eine Information, die an Hastings Wissensstand und Erfahrung zweifeln lassen musste, da er eine relativ kleine Küstenstadt mit dem im Landesinneren liegenden Caput Mundi verwechselte. Da „der Gotteslästerer Hasting erkannte, dass die Stadt nicht von all seinen Männern gewaltsam eingenommen werden könne“, so Dudo, „ersann er einen listigen, aufs Schändlichste betrügerischen Plan“<sup>305</sup>. Er schickte einen Gesandten zum Grafen und zum Bischof der Stadt und ließ ihnen ausrichten, er und seine Leute seien unbeabsichtigt und mit friedlicher Gesinnung vor Luna gestrandet und seien sehr geschwächt. Der Gesandte bat um

---

<sup>304</sup> Vgl. STEENSTRUP, *Etudes préliminaires*, S. 210; PRENTOUT, *Étude Critique*, S. 47–110, bes. S. 55f.; AMORY, *The Viking Hasting*, bes. S. 269–271; LOGAN, *The Vikings in History*, S. 110f.

<sup>305</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 5, S. 133: *Alstingus blasphemus ab omnibus non posse civitatem capi armis, dolosum reperit consilium nefandissimæ fraudis.*

einen Waffenstillstand, damit die Dänen sich in der Stadt gegen Bezahlung mit dem Nötigsten versorgen konnten. Hasting ließ zudem ausrichten, er sei krank und wünsche sich, vor seinem Tod getauft zu werden. Falls er sterbe, erbitte er ein christliches Begräbnis in Luna.

Die Stadtoberen stimmten gemäß Dudos Schilderung dem vorgeblichen Ansinnen der Skandinavier freudig zu und versicherten: „Wir schließen mit euch einen ewigen Bündnisvertrag und machen euren Anführer zum Christen“.<sup>306</sup> Entsprechend seien bald die Vorbereitungen für Hastings Taufe getroffen worden: „Währenddessen wird vom Bischof das Taufbecken vorbereitet; nichts Gutes sollte es dem Betrüger bringen. Wasser wird aus den Tiefen eines Brunnens heraufgeholt und geweiht. Wachskerzen werden entzündet für das geheiligte Mysterium der Taufe. Der Schwindler Hasting wird dorthin getragen, der übelwollende Urheber des Täuschungsmanövers. Der Betrüger steigt in das Wasser, das nur seinen Leib reinigt. Der Schurke empfängt die Taufe, zur Zerstörung seiner eigenen Seele. Er wird vom Bischof und vom Grafen aus der heiligen Taufe gehoben. Er wird weggeführt, als wenn er gebrechlich wäre, nachdem er mit heiligem Chrisam und Öl gesalbt worden ist. Nicht krank am Körper, sondern im Geiste, verachtungswürdig in seiner Tücke, wird er wie ein Invalide in den Schutz seines Schiffes getragen, nur den Körper in Weiß gekleidet.“<sup>307</sup>

Der Ablauf der Taufe Hastings wird ganz entlang der bereits anhand vieler Beispiele verdeutlichten Konventionen vorgenommen: Der Wikingerführer wird im Rahmen eines Friedensbündnisses getauft, seine Vertragspartner werden zugleich seine Taufpaten und so mit ihm in künstlicher Verwandtschaft

---

<sup>306</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 5, S. 133: *Perpetui fæderis pactum vobiscum agimus, vestrumque seniore christianum facimus.*

<sup>307</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 6, S. 133f.: *Interim præparatur ab episcopo balneum, perfido non profuturum. Sanctificantur aquæ, putei gurgite exhaustæ. Illuminantur cerei ad sacrum mysterium lavacri. Advehitur præstigiator Alstignus, dolosi consilii repertor malevolus. Intrat perfidus fontes, corpus tantum diluentes. Suscipit nefarius baptismum, ad animæ suæ interitum. Suscipitur de sacrosancto baptismale ab episcopo et comite. Deducitur quasi infirmus, sacro chrismate oleoque delibuntus. Non ægrotus, sed æger, negotio perfidiæ miser, deportatur quasi infirmus ad navis contubernium, corpore dealbatus tantum.*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

verbunden, was Dudo dadurch betont, dass er Hasting im Folgenden als Sohn des Bischofs von Luna bezeichnet.<sup>308</sup> Hasting wird gesalbt und in ein weißes Taufgewand gekleidet. Trotz dieses konventionellen Ablaufs von Hastings Taufe lässt Dudo jedoch in keinem Satz in Vergessenheit geraten, dass der Wikinger seine Taufe nur als heimtückischen Vorwand nutzte, um sich das Vertrauen der Christen zu erschleichen.

Dementsprechend täuschte er als zweiten Akt seiner Inszenierung seinen eigenen Tod vor und beauftragte seine Gefolgsleute, ihn zum Begräbnis in die Stadt zu tragen, wo seine neu gewonnenen Verbündeten um ihn trauerten. Die Bereitschaft der Bürger, den Konvertiten tatsächlich auf dem eigenen Friedhof zur letzten Ruhe zu betten, steigerte Hasting zudem dadurch, dass er seine Gefolgsleute anwies, den Städtern zum Dank Hastings ganzen Besitz – „Schwelter, Armreifen und alles sonstige“<sup>309</sup> – zu übereignen. „Irreführt durch solch eine Täuschung und geblendet durch den Gabentausch versprachen sie, den Toten aufzunehmen und ihn ehrenvoll im Kloster beizusetzen.“<sup>310</sup>

Als Hasting anschließend tatsächlich auf einer Bahre in die Stadtmauern getragen wurde und der Bischof anordnete, ihn in das Grab zu betten, sprang der Wikinger zum Entsetzen der Christen von seinem Totenbett, zog sein Schwert und streckte seinen Paten nieder: „Der Schreckliche griff den Bischof an, als dieser noch das Buch in Händen hielt. Er ermordet den Bischof und erschlägt den Grafen, und dann die unbewaffneten Geistlichen, die sich in der Kirche aufhalten. Die Heiden hatten die Türen der Kirche blockiert, so dass niemand entkommen konnte. Dann massakrieren die wütenden Heiden die unbewaffneten Christen.“<sup>311</sup> Hastings Schlechtigkeit wird von Dudo besonders

---

<sup>308</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 6, S. 134: *Preparat se episcopus, missam pro suo filiolo celebraturus.*

<sup>309</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 6, S. 134: *Enses et armillas et quidquid est mei juris [...].*

<sup>310</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 6, S. 134: *Illi namque tali sophismate decepti, dandis et accipiendis muneribus quasi excæcati, sponponderunt corpus recipi et in monasterio dacenter humari.*

<sup>311</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, I, c. 6, S. 134f.: *Invasit funestus præsullem, librum manu tenentem. Jugulat præsullem, prostrato et comite, stentemque clerum in ecclesia inermem. Obstruxerunt pagani ostia templi, ne possent ullus elabi. Tunc paganorum rabies trucidat christianos inermes.*

dadurch betont, dass dieser den Wikingern zuerst seine beiden Taufpaten, gegenüber denen er ja durch die Patenschaft quasi-verwandtschaftliche Verpflichtungen eingegangen war, dann die wehrlosen Kleriker töten lässt, und dies zu allem Überfluss in einer Kirche. Gröber konnte der vorgebliche Konvertit nicht gegen die Konventionen verstoßen, die er durch seine Taufe vordergründig als die eigenen akzeptiert hatte. Dudos Publikum dürfte die Schilderung nicht als völlig abwegig empfunden haben,<sup>312</sup> was einen Eindruck des christlichen Misstrauens gegenüber dem politisch motivierten Konversionswunsch vieler skandinavischer Führungspersonalitäten vermittelt.

Die häufig anekdotenhaften Schilderungen von Treuebrüchen, Hinterlist und Glaubensabfall der neu getauften Wikingern zeigen an, dass die Herstellung von Vertrautheit durch eine – zumindest äußerliche – Angleichung der normativen Vorstellungen der Akteure nicht immer von langfristiger Wirkung war und dass zumindest die Christen ihren neuen Glaubensbrüdern häufig mit einer großen Portion Misstrauen begegneten. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Verständigung und die Verhandlungen über die Abläufe und Bedingungen solcher Taufen sowie die Durchführung des Rituals selbst in vielen überlieferten Fällen erstaunlich reibungslos funktionierten. Trotz ihres zeitweisen Misstrauens sahen die Christen dieses Vorgehen alles in allem als erfolgversprechendes Mittel zur „Entfremdung“ der Skandinavier an, und auch jene hatten zunächst kaum erkennbare Hemmungen, aus politischer Opportunität die kommunikativen Regeln der europäischen Christen in diesem Kontext zu akzeptieren und sogar zu übernehmen. Um die komplexen Abläufe und Bedeutungsinhalte des Taufritus zu vermitteln, waren differenzierte Vorabsprachen nötig – auch, um die Bedingungen, unter denen die Taufe ablaufen sollte, auszuhandeln. So hing es nicht unerheblich vom Kräfteverhältnis zwischen den Akteuren ab, in welchem Maße Rituale der Unterordnung, wie Kommendationen,<sup>313</sup> oder besondere Ehrungen, wie Geschenkgaben oder die Einheirat in die Patenfamilie,<sup>314</sup> eine Rolle bei der Ausgestaltung der Taufe und des offiziellen

---

<sup>312</sup> Eine ganz ähnliche Verwendung dieser Motive findet sich in den Quellenberichten über die Eroberung Nantes<sup>7</sup> durch Wikingern im Jahr 843; siehe oben, Kap. III.1.2, S. 59–61.

<sup>313</sup> Siehe unten, Kap. III.2.4.

<sup>314</sup> Siehe unten, Kap. III.2.3.2.

Bündnisschlusses spielten. Eine gut funktionierende inoffizielle Vorabkommunikation war also zwingend notwendig, um eine grundlegende Einigkeit über die Bedeutung der öffentlich vollzogenen rituellen Handlungen zu erlangen und abzusichern. Für das Verständnis und die Akzeptanz der Taufe und der Taufpatenschaft bei den Skandinaviern förderlich dürfte gewesen sein, dass diese in ihrer Kultur ganz ähnlich ausgestaltete Rituale und Bindungen kannten. So ähnelte die skandinavische Wasserweihe nach der Geburt in vielen Aspekten der christlichen Taufe, und auch das Prinzip der Ziehsohnschaft war im nordischen Kulturkreis weit verbreitet.<sup>315</sup> Gänzlich unvorbereitet oder ohne Referenzrahmen musste also kein Skandinavier seiner Taufe entgegensehen, auch wenn sie in erster Linie oder ausschließlich politisch motiviert war.

#### 2.3.2. Ehebindnisse

Neben der Etablierung einer spirituellen Pseudo-Verwandtschaft durch die patenschaftliche Verbindung zwischen europäischem und skandinavischem Vertragspartner im Rahmen der Taufe des vormals paganen Skandinaviers zur Herstellung einer größtmöglichen Vertrautheit kam es in mehreren überlieferten Fällen auch zu einer ganz konkreten Herstellung verwandtschaftlicher Beziehungen durch den Abschluss von Ehebindnissen zwischen den vormaligen Feinden, ein Vorgehen, das Herbord von Michelsberg in seiner Vita Ottos von Bamberg als „ehrenhafteste[n] [Weg] zur Einrichtung und Festigung des Friedens“<sup>316</sup> bezeichnet. Dadurch kam es ganz unmittelbar zu einer Integration in die Affinalgruppe und den Personenverband des christlichen Bündnispart-

---

<sup>315</sup> Zur Wasserweihe vgl. MAURER, Ueber die Wasserweihe; PERKOW, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft; SIMEK, Wasserweihe; HULTGÅRD, Art. „Wasserweihe“; zur Ziehsohnschaft vgl. ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe, S. 126. Siehe auch oben, Kap. III.1.1, S. 52–55, und unten, Kap. V.1.2, S. 351–352, zur Ziehsohnschaft Hakons des Guten von Norwegen gegenüber Æthelstan von Wessex, die vermutlich auch mit einer christlichen Patenschaft verbunden war.

<sup>316</sup> Herbord von Michelsberg, Vita Ottonis episcopi, II, c. 4, S. 776: [...] *hanc honestissimam ratus viam statuende atque firmande pacis* [...]. Zum Vertragscharakter der Eheverbindung vgl. auch WIELERS, Zwischenstaatliche Beziehungsformen, S. 60–64.

ners.<sup>317</sup> Diese Ehebündnisse wurden sowohl in Zusammenhang mit der Konversion des skandinavischen Partners als auch losgelöst davon eingegangen. Die früheren überlieferten Beispiele für Eheschließungen zwischen christlichen Europäern und Skandinaviern stammen dabei aus dem Kontext der bereits besprochenen Taufbündnisse, wobei bis dahin pagane Skandinavier mit christlichen Königstöchtern vermählt wurden. Diese Verbindungen hatten neben der Schaffung einer konkreten verwandtschaftlichen Bindung aneinander auch das Ziel, den häufig erst im Zusammenhang mit der Eheschließung vollzogenen Wechsel zum christlichen Glauben bei den skandinavischen Bündnispartnern langfristig zu festigen, da die christlichen Ehefrauen und ihr Gefolge für eine andauernde Präsenz des Christentums in den häufig zunächst lediglich nominell christlichen Personenverbänden, denen ihre Ehemänner angehörten, sorgten.<sup>318</sup>

Das früheste überlieferte hier relevante Ehebündnis ist jenes zwischen dem Normannen Gotfrid und der fränkischen (illegitimen) Königstochter Gisla, das im Rahmen des oben bereits besprochenen Bündnisschlusses Gotfrids mit Karl III. im Jahr 882 in Ascloha vereinbart wurde.<sup>319</sup> Regino von Prüm, der auch den Bündnisschluss samt Taufe Gotfrids beschreibt, erläutert im Anschluss daran die genaueren Bedingungen, unter denen Karl III. mit dem Normannenführer und den übrigen Wikingern eine Einigung erlangte: „Zuletzt verspricht Gotfrid, der König der Normannen, unter der Bedingung Christ zu werden, dass man ihm durch königliche Verleihung die Provinz Friesland abtrete und Lothars Tochter Gisla zur Gemahlin gebe. Als er dies nach Wunsch erlangt hatte, ließ er sich taufen und wurde vom Kaiser aus dem heiligen Quell gehoben. Sigifrid und den übrigen Normannen wurde eine unermessliche Menge Gold und Silber

---

<sup>317</sup> Vgl. dazu ABELS, *Paying the Danegeld*, S. 179: „Oath-taking not only placed the new relationship under God’s *mund*, it also was a solemn public ritual that both signified and effected the transformation of the parties from enemies to friends. This may explain why peacemaking was so often secured by marriage.“ Vgl. dazu auch SKRE, *Missionary Activity*, S. 2, der auf eine bis in die Übergangszeit zwischen Antike und Mittelalter zurückreichende Tradition aristokratischer Affinalverbindungen zwischen Skandinaviern und (christlichen) Kontinentaleuropäern hinweist.

<sup>318</sup> Zur Rolle der Eheschließung für die Christianisierung vgl. NOLTE, *Conversio und Christianitas*, bes. S. 28–68.

<sup>319</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 130–137.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

gegeben und unter einem solchen Vertrage verlassen sie das Reichsgebiet.<sup>320</sup> Regino betont hier, dass Karl III. zwei voneinander getrennte Abkommen mit den Wikingern in Ascloha schloss: Während Gotfrid sich zu einem Bündnis mit Karl und einer religiösen, territorialen und personalen Eingliederung in das fränkische Umfeld bereit erklärte, zogen die übrigen Anführer der Normannen eine Tributzahlung vor und versprachen im Gegenzug, das Reich Karls III. zu verlassen.

Gotfrid versprach sich offenbar größere Vorteile davon, sich von dem Wikingerverheer abzuspalten und sich personal an die Franken zu binden. Über die Taufpatenschaft hinaus, die eine pseudoverwandtschaftliche Beziehung zwischen ihm und Kaiser Karl etablierte, gingen beide auch eine reale Verwandtschaft miteinander ein, indem Gotfrid Gisla, die Großcousine Karls III., ehelichte. Regino war über die Eheschließung zwischen Gotfrid und Gisla mit großer Wahrscheinlichkeit richtig informiert, denn Gislas Bruder Hugo war Reginos Gewährsmann. Hugo war wie Gisla zum illegitimen Nachkommen Lothars II. degradiert worden, nachdem dessen Scheidung von seiner ersten Frau Theutberga und seine darauf folgende Ehe mit seiner vormaligen Mätresse Waldrada, der Mutter Hugos und Gislas, von päpstlicher Seite für ungültig erklärt worden waren. Somit hatte Hugo alle Erbensprüche auf das Reich seines Vaters verloren, setzte sich aber nach Lothars Tod mit allen Mitteln dafür ein, trotzdem die Herrschaft über Lothringen übernehmen zu können. Unter anderem verbündete er sich hierfür mit seinem neu gewonnenen Schwager Gotfrid, doch die Verschwörung wurde aufgedeckt, was Gotfrids Ermordung und Hugos Blendung und Einweisung in das Kloster Prüm zur Folge hatte. Dort war es Regino selbst, der dem Karolinger nach eigener Aussage die Tonsur schor und sicherlich viele Gelegenheiten hatte, Informationen über die beschriebenen Vorfälle zu sammeln.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Regino von Prüm, Chronik, a. 882, S. 119f.: *Novissime Godefridus rex Nortmannorum ea conditione christianum se fieri pollicetur, si ei munere regis Fresia provincia concederetur et Gisla filia Lotharii in uxorem daretur. Quae, ut optavit, adeptus baptizatus est et ex sacro fonte ab imperatore susceptus. Sigifrido et reliquis Nortmannis inmensum pondus auri et argenti expositum est, et tali tenore fines regni excedunt.*

<sup>321</sup> Vgl. Regino von Prüm, Chronik, a. 885, S. 123–125; vgl auch Annales Fuldenses, Wiener Hs., a. 884, S. 101; a. 885, S. 103. Zum Ehebündnis zwischen Gotfrid und Gisla vgl.

Trotz der detaillierten und wohlinformierten Darstellung Reginos, die auch durch den Bericht der *Annalen von St. Vaast* gestützt wird,<sup>322</sup> zweifelt Walther Vogel den Zusammenhang zwischen Gotfrids und Karls Bündnisschluss und der Eheschließung mit Gisla stark an, da die Mainzer Fassung der *Fuldaer Annalen* dieses Ereignis zwar auch erwähnt, aber ganz anders kontextualisiert: „die Mainzer Version der A[nnales] Fuld[enses], welche diesen für Karl doch sehr belastenden Umstand sicher nicht verschwiegen hätte, berichtet über die Heirat, welche erst 883 stattfand, genau, doch in ganz anderer Weise, aus der hervorgeht, daß sich diese eheliche Verbindung gegen Karl richtete“<sup>323</sup>. Der Autor des entsprechenden Annaleneintrags berichtet nämlich zum Jahr 883: „Der Normanne Gotfrid, der sich im Vorjahre hatte taufen lassen, ging mit Lothars Sohn Hugo ein Bündnis ein und heiratete dessen Schwester. Hierdurch kühner gemacht, trachtete eben dieser Hugo das Reich seines Vaters seiner Herrschaft zu unterwerfen.“<sup>324</sup> Gemäß dieser Schilderung verbündete sich Hugo also nicht mit seinem Schwager, sondern gewann den Normannen überhaupt erst durch ein Ehebündnis mit seiner Schwester zum Verbündeten.

Es wird sich nicht mit letzter Sicherheit klären lassen, welche der beiden Versionen den historischen Gegebenheiten näher kommt: Einerseits ist es durchaus möglich, dass Hugo gegenüber Regino die Ereignisabfolge nicht ganz korrekt berichtete oder der Geschichtsschreiber den Bericht Hugos bei der Niederschrift abwandelte. Andererseits kann die abweichende Schilderung der *Fuldaer Annalen* ebenso daher rühren, dass der entsprechende Autor fehlinformiert war – eine Regino vergleichbare Nähe zu den Akteuren hatte er ver-

---

auch DEPREUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 145f.; GOETZ, *Zur Landnahmepolitik der Normannen*, S. 15f.; SEARLE, *Frankish Rivalries*, S. 199f. Zu Hugo vgl. auch HAGN, *Illiginität und Thronfolge*, S. 131–144.

<sup>322</sup> Vgl. *Annales Vedastini*, a. 882, S. 51f.: *Contra quos Karolus imperator exercitum infinitum congregat eosque eosque Haslao obsedit. Godefridus vero rex ad eum exiit, cui imperator regnum Fresonum, quod olim Roricus Danus tenuerat, dedit. Coniugemque ei dedit Gislam filiam Hlotharii regis Nortmannosque e suo regno abire fecit.*

<sup>323</sup> VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 292, Anm. 2 (Sperrung im Original); vgl. auch RI I,1, Nr. 1639b, S. 688.

<sup>324</sup> *Annales Fuldenses*, Wiener Hs., a. 883, S. 100: *Gotafrid Nordmannus, qui superiore anno fuerat baptizatus, cum Hugone Hlotharii filio foedus iniit eiusque sororem duxit in coniugium. Unde idem Hugo audacior effectus regnum patris sui suae dicioni subiugare studuit.*

mutlich nicht. Wenn daher der Zusammenhang der Eheschließung Gotfrids und Gislas mit dem Friedensschluss von Ascloha auch nicht mit völliger Sicherheit angenommen werden kann, so ist die Vermählung als solche unabhängig von ihren genauen Hintergründen ein gutes Beispiel für die Herstellung von Vertrautheit durch das Eingehen einer ganz realen Verwandtschaftsbeziehung – entweder zwischen Gotfrid und Karl III. oder zwischen Gotfrid und Hugo. Neben der Integration in die Affinalgruppe des fränkischen Herrscherhauses brachte die Ehe mit einer fränkischen Prinzessin zudem einen erheblichen Legitimationszuwachs für den gerade frisch getauften und belehnten Gotfrid, wie auch Eleanor Searle feststellt: „The Carolingian wife was the visible link to legitimization. She would be the channel through which rights would be inevitably transmitted to her children.“<sup>325</sup> Das Beispiel zeigt jedoch gleichzeitig auf, welche komplexe neue Verbindungen durch eine solche Ansippung entstanden und dass in Anbetracht der häufigen innerfamiliären Konkurrenzkämpfe die Loyalitäten der neugewonnenen Bündnispartner durch eine Einheirat nicht zwangsläufig eindeutig und dauerhaft festgelegt sein mussten.

Ebenfalls von einer Heirat im Kontext eines Friedensschlusses zwischen Normannen und Franken berichtet Dudo von St. Quentin in seiner Beschreibung der Belehnung Rollos mit der Normandie.<sup>326</sup> Ganz ähnlich wie bei Reginos Schilderung der Eheschließung zwischen Gotfrid und Gisla wurde Dudo zufolge Rollo im Zuge des Friedens- und Bündnisschlusses mit Karl dem Einfältigen dessen Tochter, die ebenfalls den Namen Gisla trug, zur Frau gegeben. So rieten die westfränkischen Großen Karl im Zuge der Friedensverhandlungen mit Rollo gemäß Dudo Folgendes: „Lass das Land von der Andelle bis zum Meer den Heiden übergeben, und verbinde zudem deine Tochter mit Rollo in der Ehe.“<sup>327</sup> Nachdem Rollo sich nach weiteren ausführlichen Verhandlungen Karl kommandiert hatte, gab Karl ihm gemäß dem Rat seiner Großen Gisla zur

---

<sup>325</sup> SEARLE, *Predatory Kinship*, S. 22.

<sup>326</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 141–147, und unten, Kap. III.2.4, S. 201–204.

<sup>327</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 25, S. 166: *Detur terra a fluvio Andellæ usque ad mare paganorum gentilibus; filiam quique tuam Rolloni conjugio junte.*

Frau.<sup>328</sup> Die Ehe wurde nach Rollos Taufe im folgenden Jahr geschlossen, was in den Augen Dudos den Friedensschluss erst endgültig besiegelte: „Dann, nachdem Vorbereitungen für eine prächtige Hochzeit getroffen worden waren, nahm er die Königstochter Gisla zur Frau und söhnte sich so mit den Franken aus und schloss Frieden.“<sup>329</sup>

Wie auch bei den anderen bereits behandelten Episoden aus Dudos Werk ist die faktische Glaubwürdigkeit dieser Schilderung als recht gering einzuschätzen. Rollo war bereits mit Poppa von Bayeux verbunden, mit der er auch schon zwei Kinder hatte, als der Vertrag von Saint-Clair-sur-Epte geschlossen wurde, und zwar Wilhelm Langschwert, Rollos späteren Nachfolger, und Gerloc/Adela, die im Zuge des Bündnisseschlusses ebenfalls getauft wurde. Auch wenn Poppas genaue Herkunft und die Umstände, unter denen Rollo sie zur Frau genommen hatte, nicht mit Sicherheit eruiert werden können, ist eine christliche Eheschließung mit einer Königstochter unter diesen Umständen doch sehr unwahrscheinlich.<sup>330</sup> Zudem findet sich unter den historisch bezeugten Töchtern Karls III. zwar eine Gisla, es ist jedoch höchst fraglich, ob diese zum Zeitpunkt des Friedensschlusses überhaupt schon geboren war.<sup>331</sup> Prinzipiell wurde Dudos Bericht durch die Erwähnung der Eheschließung für sein Publikum jedoch nicht unglaubwürdig, hätte Karl unter anderen Voraussetzungen doch gute Gründe dafür gehabt, Rollo durch ein Ehebündnis enger an sich zu binden, da in diesem Fall die Taufpatenschaft nicht vom Herrscher, sondern von seinem potentiellen Rivalen Robert I. übernommen worden war und daher noch kein zumindest pseudo-verwandtschaftliches Verhältnis zwischen den Hauptakteuren etabliert worden war. Auch, dass Rollo selbst bei seiner folgenden Bündnispolitik innerhalb des Westfrankenreiches auf das Mittel des Ehebündnisses zurückgriff, als er seine Tochter mit dem Sohn des Grafen von Poi-

<sup>328</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 28, S. 169.

<sup>329</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 31, S. 171: *Denique, præparato magno rerum nuptialium cultu, Gislam filiam regis uxorem sibi duxit, pro qua se Francis concillando pacificavit.*

<sup>330</sup> Zu Poppa von Bayeux vgl. KEATS-ROHAN, Poppa ‘de Bayeux’ et sa famille.

<sup>331</sup> Vgl. HATTENHAUER, Die Aufnahme der Normannen, S. 17f. Ungeachtet dieser offensichtlichen Schwierigkeiten hält Hattenhauer die Vermählung Rollos mit einer Tochter Karls III. jedoch für historisch.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

tiers vermählte,<sup>332</sup> lässt die Darstellung Dudos prinzipiell plausibel erscheinen – sein Zielpublikum zumindest dürfte die Eheschließung zwischen Rollo und Gisla als gewöhnliches Mittel der Bündnisbekräftigung angesehen haben, das eine Integration Rollos in den königlichen Personen- und Familienverband zur Folge hatte.

Auch im angelsächsischen England wurde von dem Mittel Gebrauch gemacht, wikingische Herrscher zusätzlich zur durch deren Taufe und die dabei übernommenen Patenschaften etablierten geistigen Verwandtschaft durch eine Heiratsverbindung an ihre neuen Bündnispartner zu binden. So gab Æthelstan von Wessex bei seinem Bündnisschluss mit Sihtric Cáech diesem seine Schwester Eadgyth zur Frau, wodurch Sihtric zum entfernten Schwager Ottos des Großen wurde, der mit einer anderen Eadgyth/Edgitha, ebenfalls einer Schwester Æthelstans, verheiratet war.<sup>333</sup> Dieses Bündnis konnte Sihtric jedoch nach dem Bericht Rogers von Wendover auch nicht davon abhalten, bereits ein Jahr später sowohl das Christentum als auch seine Gemahlin hinter sich und das Bündnis damit hinfällig werden zu lassen.<sup>334</sup>

Insgesamt lässt sich zu den Ehebündnissen in dieser ersten Phase feststellen, dass sie von den Akteuren offenbar als vielversprechendes Mittel angesehen wurden, um ihre Bindung aneinander weiter zu festigen, und dass ein Autor wie Dudo ein Ehebündnis in diesem Sinne zumindest schlüssig fingieren

---

<sup>332</sup> Vgl. Ademar von Chabannes, *Chronique*, III, c. 23, S. 143f.; vgl. auch ZETTEL, *Das Bild der Normannen*, S. 288; zur Ehepolitik als Mittel der Integration der Normannen ins Westfränkische Reich allgemein vgl. BAUDUIN, *L'insertion des normands*.

<sup>333</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 925, S. 41: *Her Æþelstan cyning 7 Sihtríc Norðhymbra cyng heo gesamnodon æt Tameweorðþige .iii. kalendas Februarii, 7 Æþelstan his sweostor him forgeaf.* („Hier kamen am 30. Januar König Æthelstan und Sihtric, König von Northumbria, in Tamworth zusammen und Æthelstan gab ihm seine Schwester“). Siehe hierzu auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 150–151. Auffällig ist die Namensgleichheit beider Schwestern, was sich aber erklären lässt, wenn man Wilhelm von Malmesbury Vertrauen schenkt, der die Gemahlin Sihtrics als einzige Vollschwester Æthelstans bezeichnet; vgl. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, I, c. 126, S. 199: *Primogenitum Ethelstanum habuit ex Egwinna illustri femina, et filiam cuius nomen scriptum non in promptu habeo; hanc ipse frater Sihtricio Northanimbrium regi nuptum dedit.* Die beiden Halbschwestern könnten also durchaus denselben Namen getragen haben. Vgl. hierzu auch WOOLF, *From Pictland to Alba*, S. 150.

<sup>334</sup> Vgl. Roger von Wendover, *Chronik*, I, S. 385.

konnte. Entgegen der mit den Eheschließungen verbundenen Hoffnungen, diese würden die Akkulturation und Eingliederung der noch fremden Bündnispartner in den eigenen Personenverband beschleunigen und so den Frieden stabilisieren, brachten die so geschlossenen Verbindungen längerfristig jedoch nicht immer den gewünschten Erfolg: Sollte tatsächlich Karl III. seine Cousine mit Gotfrid vermählt haben, fühlte sich dieser deren Bruder zumindest später deutlich stärker verbunden als dem Kaiser und schloss sich diesem bei seinem Putschversuch an. Auch die Ehe Sihtrics mit der angelsächsischen Prinzessin Eadgyth führte nicht zu einer langfristigen Bindung des Iro-Skandinaviens an das westsächsische Königshaus. Nichtsdestotrotz wurde die Etablierung von Familienverbindungen durch Eheschließungen im Kontakt zwischen Skandinavien und Zentraleuropäern jedoch auch in späteren Zeiten fortgesetzt. Ein weiterer Beweggrund für solche Ehebündnisse neben der Etablierung realer verwandtschaftlicher Bindungen und damit Verpflichtungen war nach Wilhelm von Malmesbury, dass sich die christlich-europäischen Vertragspartner durch die so erfolgte Ansippung nach dem Tod ihres Bündnisgenossen über das Erbrecht einen direkten Zugriff auf dessen Besitz ermöglichen wollten: Wilhelm stellt nämlich fest, der Tod Sihtrics „gab Æthelstan die Gelegenheit, Northumbria seinem Besitz zuzufügen, das ihm sowohl nach altem Recht als auch durch die kürzlich eingegangene Verwandtschaft gehörte.“<sup>335</sup>

Zumindest ein Nebenmotiv hat das Erbrecht sicherlich auch bei der Eheschließung Knuts des Großen mit Emma, der Witwe seines Rivalen Æthelred des Unberatenen, gespielt. Zudem sollte die Ehe auch Knuts neu errungene Herrschaft über England legitimieren und Knuts Beziehungen zu Herzog Richard II. von der Normandie, dessen Schwester Emma war, festigen, wie Wilhelm von Malmesbury berichtet: „er [scil. Knut] schickte in die Normandie nach der Gemahlin des vormaligen Königs in der Hoffnung, dass seine Untertanen weniger darüber murren würden, von Dänen regiert zu werden, wenn sie einer ihnen vertrauten Herrin Treue schuldig wären. Gleichzeitig warb er mit

---

<sup>335</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, c. 134, S. 212/14: [...] *occasionem Ethelstano exhibuit ut Northanimbriam suae parti iungeret, quae sibi et antiquo iure et noua necessitudine contemperet*. Vgl. auch SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, S. 9f.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

diesem Vorgehen um Herzog Richards Gunst, der weniger an seine Neffen denken würde, wenn er erhoffen könnte, weitere von Knut zu erhalten.<sup>336</sup> Emma zog ebenfalls Gewinn aus der neuen Verbindung, waren doch ihre Nachkommen mit Æthelred nach dessen Tod bei der Thronfolge zugunsten von Æthelreds älterem Sohn aus früherer Ehe, Edmund Eisenseite, übergegangen worden. Daraufhin war Emma kurzfristig ins Exil zu ihrem Bruder in die Normandie geflohen, konnte aber nach dem Tod Edmunds und der Herrschaftsübernahme Knuts in ganz England durch die Heirat mit diesem als Königin auf den Thron zurückkehren und ihren Einfluss wieder stärken.

Im Zuge der Hochzeit wurde vereinbart, dass weder Emmas Kinder aus der Ehe mit Æthelred noch Knuts uneheliche Söhne einen Anspruch auf den englischen Thron erheben können würden, sollte Emma und Knut ein gemeinsamer Thronfolger geboren werden.<sup>337</sup> Insofern handelte es sich bei dem Ehebündnis auch um eine Möglichkeit, künftige Auseinandersetzungen um den Thron möglichst zu unterbinden und klare Verhältnisse zu schaffen. Sowohl in England als auch in den Beziehungen zu Richard II. von der Normandie schuf Knut mit der Heirat Fakten; auch insofern unterscheidet sich dieser Eheschluss von den vorherigen Beispielen, war er doch nicht das Ergebnis von Friedensverhandlungen, sondern machte diese von vornherein unnötig: „Knútr, by marrying a Norman princess who must have been herself eager [...] to become his bride, made a marriage which would cause a reconciliation, instead of first negotiating a reconciliation and then sealing it with a marriage“.<sup>338</sup> Das Bündnis mit dem Herzog der Normandie kräftigte Knut weiter dadurch, dass er seine Schwester Estrid/Margarete mit dessen Sohn Robert I. vermählte und so das verwandtschaftliche Netz noch enger wob.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, c. 181, S. 322: [...] *uxorem superioris regis e Normannia accersit, ut, dum consuetae dominae deferrent obsequium, minus Danorum suspirarent imperium; simul eo facto Ricardi allitiens gratiam, ut parum de nepotibus cogitaret, qui alios ex Cnutone se suscepturum speraret.*

<sup>337</sup> Vgl. *Encomium Emmae reginae*, II, c. 16, S. 32, wo allerdings die frühere Ehe Emmas mit Æthelred übergegangen wird.

<sup>338</sup> CAMPBELL, Introduction, S. xlvi.

<sup>339</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 54, S. 114: *Chnud regnum Adelradi accepit uxoremque eius Immam nomine, quae fuit soror comitis Nortmannorum Ricardi. Cui rex Danorum suam dedit germanam Margaretam pro*

Knuts Heirat mit Emma und die damit einhergehende Verbindung zwischen Estrid und Robert markieren einen allmählichen Wandel im Einsatz von Ehebündnissen im Kontakt zwischen Europäern und Skandinaviern. In späterer Zeit waren es nicht mehr in erster Linie skandinavische Fürsten oder Anführer, die christlich-europäische Gemahlinnen zur Besiegelung von Friedensschlüssen erhielten, vielmehr war durch Knuts grenzübergreifende Herrschaft das dänische Königtum so angesehen, dass dänische Prinzessinnen als angemessene Partien für Fürsten aus Westeuropa galten, wenn es darum ging, durch Eheverbindungen politische Friedensschlüsse und Bündnisse zu untermauern. In diesem Sinne arrangierte Konrad II. eine Ehe zwischen seinem Sohn Heinrich III. und Gunhild, einer Tochter Knuts des Großen und Emmas, nachdem die beiden Herrscher im Jahr 1025 miteinander Frieden geschlossen hatten. Adam von Bremen berichtet über die Modalitäten des Bündnisschlusses: „Mit dem Dänen- und Angelsachsenkönig schloss er [scil. Konrad II.] unter Vermittlung des Erzbischofs [Unwan] Frieden. Als der Kaiser außerdem noch für seinen Sohn um Knuts Tochter anhielt, überließ er diesem als Unterpfand ihres Bundes die Stadt Schleswig mit der Mark jenseits der Eider.“<sup>340</sup> Die Ehe wurde, da Gunhild zum Zeitpunkt ihrer Vereinbarung erst sechs Jahre alt war, jedoch erst im Jahr 1036 tatsächlich geschlossen.<sup>341</sup> Zunächst wurde das Bündnis zwischen Konrad und Knut dadurch weiter gefestigt, dass der anglo-dänische König 1027 der Kaiserkrönung Konrads in Rom beiwohnte und dort in das Krönungszeremoniell integriert wurde: „Diesem Ereignis“, so schreibt Konrads Biograph Wipo über die Krönung, „wohnten zwei Könige bei, König Rudolf von Burgund und

---

*federe [...], callide ratus Anglos et Nortmannos per conubia Danis fideliores; quae res eum non fefellit.* Vgl. auch Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, c. 14,7, S. 658, der jedoch Robert und Richard vertauscht.

<sup>340</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 56, S. 115f.: *Cum rege Danorum vel Anglorum mediante archiepiscopo fecit pacem. Cuius etiam filiam imperator filio suo deponens uxorem, dedit [ei] Sliaswig [civitatem] cum marchia, quae trans Egdoram est, in fedus amicitiae [...].*

<sup>341</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 65, S. 125; Hermann von Reichenau, *Chronik*, a. 1036, S. 122.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

der Angelsachsenkönig Knut; nach der heiligen Messfeier wurde der Kaiser inmitten der beiden Könige ehrenvoll in sein Gemach geleitet.<sup>342</sup>

Eine weitere Ehe nach diesem Muster wurde im Jahr 1042 geschlossen, als Magnus der Gute von Norwegen und Dänemark ein Bündnis mit Herzog Bernhard von Sachsen einging und dieses durch die Vermählung seiner Schwester Wulfhild mit Bernhards Sohn Ordulf bekräftigte.<sup>343</sup> Magnus, der Sohn Olafs des Heiligen von Norwegen, hatte nach Knuts Tod die Probleme, die dessen und Emmas Sohn Hardeknut bei der Behauptung seiner Herrschaft in England und Dänemark hatte, ausgenutzt und zunehmend Einfluss auf das dänische Königreich erlangt. Nach Hardeknuts plötzlichem Tod während der Hochzeit eines seiner Gefolgsleute im Jahr 1042 ergriff Magnus endgültig die Macht in Dänemark, wo Hardeknut aufgrund seiner Kinderlosigkeit ein Machtvakuum hinterlassen hatte. Die Heirat Wulfhilds mit dem sächsischen Herzogssohn diente also der Grenzbefriedung direkt zu Beginn der Herrschaft Magnus'. Um seinen neuen familiären Pflichten gerecht zu werden, tötete Ordulf kurz nach der Hochzeit den dänischen Fürsten Harald Thorkilson, der aufgrund seiner Verwandtschaft mit Knut dem Großen eine potentielle Bedrohung für Magnus dargestellt hatte.<sup>344</sup> Ordulf war durch die Ansipung an das norwegische Königshaus offensichtlich sehr handfeste Verpflichtungen gegenüber seiner neuen Verwandtschaft eingegangen, die er auch zu erfüllen bereit war. Insgesamt kann festgestellt werden, dass die Ehebündnisse Knuts, Heinrichs III. und Ordulfs die beiderseitigen Erwartungen an die stabilisierende und bündnisvertiefende Wirkung solcher Verbindungen erfüllten.

Auch in Skandinavien selbst übernahmen bereits christliche Könige die Strategie, ihre bis dahin noch heidnischen Großen durch Ehebündnisse zur Konversion zu bewegen und über die religiöse Grenze hinweg enger an sich zu binden, wie die Beispiele Olaf Tryggvasons und Olaf Haraldssons in Norwegen belegen: „both Olav Tryggvason and St Olav are said to have married off fema-

---

<sup>342</sup> Wipo, *Gesta Chuonradi imperatoris*, c. 16, S. 36: *His ita peractis in duorum regum praesentia, Ruodolfi regis Burgundiae et Chnutonis regis Anglorum, divino officio finito imperator duorum regum medius ad cubiculum suum honorifice ductus est.*

<sup>343</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 79, S. 136. Zu den Verhandlungen mit Magnus siehe auch unten, Kap. III.3.1, S. 215.

<sup>344</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 79, S. 137.

le relatives to important chieftains in return for their conversion to Christianity.<sup>345</sup> Die Schaffung von Affinalbindungen als Mittel zur Christianisierung wurde als Strategie so auch in den skandinavischen Königreichen etabliert.

#### **2.4. Indienstnahme und Belehnung als Mittel der Integration in den Personenverband**

Neben der Aufnahme in die Affinalgruppe des Bündnispartners und der Herstellung einer geistlichen Verwandtschaft zwischen dem skandinavischen und dem christlich-europäischen Vertragspartner durch die Übernahme von Tauf- beziehungsweise Firmpatenschaften im Kontext eines Bündnisschlusses gab es auch Bemühungen, Skandinavier durch Indienstnahme und Belehnung in den christlichen Personenverband zu integrieren. Die Belehnung von Skandinavien wurde im größeren Umfang im fränkischen Reich als Mittel benutzt, um die neuen Bündnispartner, die ja häufig zunächst in feindlicher Absicht ins Reich gekommen waren, durch die kontrollierte und an Bedingungen geknüpfte Gabe von Land und Gütern zu befrieden, in ihren Handlungen berechenbarer zu machen und so die Fremdheit zu ihnen abzubauen.<sup>346</sup> Zudem waren die alleamt an den Küsten gelegenen Lehen mit der Aufgabe verbunden, an der Seite der fränkischen Herrscher gegen andere einfallende Wikingergruppen anzugehen und die Küstenregionen vor derartigen Überfällen zu schützen. Häufig hatten Indienstnahmen und besonders Belehnungen von Skandinavien allerdings zur Voraussetzung, dass diese sich taufen ließen und so in die Glaubens- und Rechtsgemeinschaft ihrer neuen Dienstherrn integriert wurden, was wohl nicht zuletzt daran lag, dass ein christlicher Herrscher sich nicht ungestraft dem Makel aussetzen konnte, mit Heiden zu kollaborieren.<sup>347</sup> Indienstnahme und Be-

---

<sup>345</sup> BAGGE/NORDEIDE, *The Kingdom of Norway*, S. 139.

<sup>346</sup> Zur Bedeutung des Lehnverhältnisses für die Etablierung und Stärkung eines vertrauensvollen Verhältnisses zwischen Lehnsherr und Vasall allgemein vgl. ALTHOFF, *Establishing Bonds*.

<sup>347</sup> Siehe dazu auch oben, S. 140, Anm. 231. Starker Kritik sah sich beispielsweise Heinrich II. ausgesetzt, als er sich mit den heidnischen Liutizen gegen den polnischen Herzog Bolesław Chrobry verbündet hatte; vgl. dazu ALTHOFF, *Die Macht der Rituale*, S. 114 mit Anm. 133. Vgl. allgemeiner auch ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 430.

lehnung sind daher in vielen Fällen in Relation zu den im Zusammenhang mit ihnen stattfindenden Taufen, den dabei übernommenen Patenschaften und in machen Fällen auch mit der Knüpfung affinaler Bindungen zu sehen, die als ein Geflecht symbolischer und rechtlicher Bindungen dafür sorgen sollten, Vertrautheit und Berechenbarkeit herzustellen.

In diesem Sinne stellt die früheste explizit überlieferte Belehnung eines Skandinaviens auf fränkischem Boden gleich eine Ausnahme der Regel dar, denn sie galt nicht einem zuvor in feindlicher Absicht ins Frankenreich eingefallenen Wikingeranführer, um diesen zu befrieden, sondern wurde dem dänischen Exilkönig Harald Klak zuteil, der das Lehen in erster Linie als Rückzugsmöglichkeit und grenznahe Basis für seinen Kampf um die dänische Krone benötigte.<sup>348</sup> Bereits 814 hatte Harald sich Ludwig dem Frommen kommandiert und dies durch die lehnrechtliche Symbolhandlung des Handgangs öffentlich zum Ausdruck gebracht, wie die *Fränkischen Reichsannalen* berichten: „Die Dänenkönige Harald und Reginfrid, die im letzten Jahre von den Söhnen Godofrids besiegt und der Herrschaft beraubt worden waren, sammelten eine Streitmacht und begannen den Krieg aufs neue; in diesem Streit fanden Reginfrid und der älteste Sohn Godofrids den Tod. Auf das hin verzweifelte Harald an seiner Sache und begab sich in den Schutz des Kaisers (*se in manus illius commendavit*). Dieser hieß ihn nach Sachsen gehen und hier die passende Zeit abwarten, wo er ihm den erwünschten Beistand leisten könnte“.<sup>349</sup> Der Astronomus betont in seiner *Vita Kaiser Ludwigs*, dass Harald seine Kommandation „nach Sitte der Franken“ vollzogen habe, sich also in diesem öffentlichen Akt den kommunikativen Spielregeln seines Adressaten angepasst habe.<sup>350</sup> Im Kon-

---

<sup>348</sup> Zu Harald Klak siehe ausführlich auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 118–124.

<sup>349</sup> *Annales regni Francorum*, a. 814, S. 141: *Harioldus et Reginfridus reges Danorum, qui anno superiore a filiis Godofridi victi et regno pulsi fuerunt, reparatis viribus iterum eis bellum intulerunt; in quo conflictu et Reginfridus et unus de filiis Godofridi, qui maior natu erat, infectus est. Quo facto Harioldus rebus suis diffidens ad imperatorem venit et se in manus illius commendavit; quem ille susceptum in Saxoniam ire et oportunitatem expectare iussit, quo ei, sicut petierat, auxilium ferre potuisset.*

<sup>350</sup> Vgl. Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 24, S. 619: *Eodem etiam tempore Harioldus, ad quem summa regni Danorum pertinere videbatur, et qui pridem a filiis Godofridi regno pulsus fuerat, ad imperatorem Hludouicum confugium fecit, et iuxta morem Francorum manibus illius se tradidit.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

text der zwölf Jahre später stattfindenden Taufe Haralds in Mainz wiederholte dieser seine Kommendation noch einmal – *sponte*, also aus eigenem Antrieb und freien Stücken, wie Ermoldus betont<sup>351</sup> – und wurde anschließend von Ludwig mit dem Lehen Rüstingen nahe der dänischen Grenze ausgestattet, um sich dorthin, wenn es die Lage in Dänemark erforderlich machen sollte, zurückzuziehen.<sup>352</sup> Wie sich nur wenig später zeigen sollte, hatte Harald das Refugium in Friesland bitter nötig, gelang es ihm doch auf lange Sicht nicht, eine Herrschaftsbeteiligung in Dänemark zu erringen, so dass er langfristig als Lehnsmann Ludwigs im Reich blieb.

Harald war vermutlich nicht das erste Mitglied seiner Familie, das im Dienst des fränkischen Herrschers stand, und er war auch bei weitem nicht das letzte. Das Geschick der Sippe Haralds ist vielmehr von Beginn des 9. Jahrhunderts an über siebzig Jahre und über mehrere Generationen hinweg eng mit den wechselvollen Entwicklungen im Frankenreich unter den späten Karolingern verbunden, unter deren Lehnsleuten sich mehrere Verwandte Haralds befanden. Dabei ist es aufgrund der sehr lückenhaften Überlieferung und widersprüchlicher beziehungsweise unklarer Verwandtschaftsbezeichnungen in den fränkischen Quellen nicht immer zweifelsfrei möglich, die genauen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen skandinavischen Akteuren zu bestimmen.<sup>353</sup> Festgehalten werden muss im Vorfeld daher, dass alle möglichen Rekonstruktionen der Verwandtschaft Harald Klaks in Teilen auf Plausibilitätserwägungen der modernen Forschung beruhen und nicht vollständig durch die zeitgenössischen Quellen belegt werden.

---

<sup>351</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici IV*, v. 574, S. 74. Zur Bedeutung der inszenierten Freiwilligkeit bei rituellen Handlungen vgl. ALTHOFF, *Freiwilligkeit und Konsensfassaden*.

<sup>352</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 826, S. 170: *In qua provincia [scil. Friesland] unus comitatus, qui Hriustri vocatur, eidem datus est, ut in eum se cum rebus suis, si necessitas exigeret, recipere potuisset*. Vgl. auch Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 40, S. 629; Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*, c. 33, S. 597; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 15, S. 21.

<sup>353</sup> Eine ausführliche Rekonstruktion der Familienverhältnisse in der Sippe Haralds bietet VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 405–409. Dagegen wurde in Teilen Einwand erhoben von COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 89–93, und LEBECQ, *Les Vikings en Frise*, S. 103–107.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Diese einschränkenden Bemerkungen vor Augen soll nun ein Blick auf die möglicherweise Haralds Kommendation im Jahr 814 vorausgegangenen (Lehns-)Beziehungen seiner Familie zu den Karolingern geworfen werden. Wie weiter oben im Kontext der Gesandtschaften zwischen Dänemark und dem Frankenreich schon ausgeführt wurde, spricht einiges dafür, im sich im Jahr 807 Karl dem Großen kommendierenden Dänen Halfdan den Vater Harald Klaks zu sehen, der im Kontext dieser Kommendation seinen Sohn Hemming als Geisel am fränkischen Hof gelassen haben könnte – zumindest lösten Harald Klak und sein Bruder Reginfrid kurz nach ihrem Herrschaftsantritt in Dänemark im Jahr 813 ihren Bruder Hemming bei den Franken aus seiner Position als Geisel aus.<sup>354</sup>

Möglicherweise erhielt Halfdan im Zusammenhang mit seiner Kommendation auch ein Lehen in Friesland; um diese These begründen zu können, muss allerdings nun ein recht großer zeitlicher Sprung von dreißig Jahren gemacht werden: im Jahr 837, so meldet es Thegan, wurde ein Däne namens Hemming bei der Verteidigung der friesischen Halbinsel Walcheren gegen einen Wikingerangriff getötet: „[...] der Kaiser [...] errichtete an einigen Orten Burgen gegen die Dänen. Die Dänen aber kamen zu Schiff an eine Burg und töteten daselbst eine große Anzahl Christen; und daselbst fiel Hemming, von Abstammung ein Däne, ein sehr christlicher Herzog [...].“<sup>355</sup> In den *Fuldaer Annalen* wird Hemming näher spezifiziert als „Halfdans Sohn“.<sup>356</sup> Immer noch ausgehend von der These, dass es sich bei Halfdan auch um Haralds Vater handelte, ist es sehr wahrscheinlich, dass der in Walcheren umgekommene Hemming der von Harald und Reginfrid ausgelöste Bruder war.<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> Siehe oben, Kap. III.2.1, S. 81–83.

<sup>355</sup> Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*, Zusatz in der Wiener Hs., S. 603: [...] *imperator [...] statuit sediciones in nonnullis locis contra Danaos. Illi vero Danai nave venientes ad unam sedicionem, et interfecerunt ibi innumerabilem multitudinem christianorum; et ibi cecidit Hemminch qui erat ex stirpe Danorum, dux christianissimus [...].*

<sup>356</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, a. 837, S. 28: *Nordmanni tributum exactantes in Walchram insulam venerunt ibique Eggihardum eiusdem loci comitem et Hemmingum Halpdani filium cum aliis multis XV. Kal. Iulii occiderunt et Dorestadum vastaverunt [...].* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>357</sup> Vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 405.

Nach seiner Entlassung aus seinem Status als Geisel am fränkischen Hof schweigen die Quellen lange Zeit über Hemming, sodass nicht geklärt werden kann, wann er sich zurück ins Frankenreich begab. Es steht aber zu vermuten, dass Hemming spätestens nach der Niederlage Haralds gegen seine Rivalen um die Herrschaft in Dänemark ins Frankenreich floh. Während Harald versuchte, mit Unterstützung Ludwigs des Frommen den dänischen Thron – oder zumindest eine dauerhafte Beteiligung an der dortigen Herrschaft – zu erringen, ist die Annahme plausibel, dass Hemming, der ja bereits einen längeren Aufenthalt am fränkischen Hof zu verbuchen hatte, entweder in den Dienst des Frankenherrschers eintrat und von diesem 837 zur Verteidigung Walcherens abkommandiert wurde<sup>358</sup> oder sogar, wie Simon Coupland mutmaßt, die friesische Halbinsel als Lehen erhielt und somit bei der Verteidigung seines eigenen Landes gegen die Wikinger starb. Ein Indiz, das für diese letztgenannte These sprechen könnte, ist die Tatsache, dass Walcheren kurz nach Hemmings Tod zwei anderen Dänen, Rorik und Harald, verliehen wurde, die mit Hemming verwandt waren.<sup>359</sup> Allerdings nennen die *Fuldaer Annalen* explizit den ebenfalls während des Wikingerangriffs ums Leben gekommenen Eggihard als Grafen von Walcheren, was wiederum gegen Hemming als Inhaber des Lehens spricht.<sup>360</sup> Simon Coupland äußert unter der Annahme, dass Hemming Walcheren als Lehen hielt, die weiterführende Vermutung, dass er auf ganz ähnliche Weise an das Lehen gekommen sein könnte wie nach ihm Rorik und Harald, indem er es nämlich von seinem Vater Halfdan geerbt haben könnte, der es dementsprechend im Zuge seiner Kommendation im Jahr 807 erhalten haben müsste.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> Vgl. LEBECQ, *Les Vikings en Frise*, S. 105; COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 88.

<sup>359</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 88. Zu Rorik und Harald siehe ausführlicher unten in diesem Kapitel, S. 188–196.

<sup>360</sup> Siehe oben, S. 186, Anm. 356; vgl. dazu aber auch Simon Couplands Einwand: „The fact that there was a local Frankish count, Eccihard, who was killed alongside Hemming, in the raid of 837, is no obstacle. It is possible that the two men were jointly responsible for the region, or that Hemming may have held a neighbouring benefice, and joined Eccihard because the defence of the Frisian coast was regarded as the common concern of all the local counts.“ (COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 88).

<sup>361</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 88.

Gegen die These, dass sowohl Halfdan als auch Hemming Lehen im Frankenreich hielten, spricht in erster Linie das völlige Schweigen der Quellen zu derartigen Beziehungen der Dänen zum fränkischen Herrscher. Zudem bauen die oben angestellten Mutmaßungen zur möglichen Rekonstruktion der Familienverhältnisse Harald Klaks auf der Gleichnamigkeit unter verschiedenen Umständen in den Quellen auftretender Skandinavier auf, deren jeweilige Identität miteinander zwar plausibel, aber nicht belegbar ist. So kann lediglich die auf Plausibilitätserwägungen basierende Vermutung geäußert werden, dass sowohl Haralds Vater als auch Haralds Bruder in einem Dienstverhältnis zu den karolingischen Herrschern standen und eventuell sogar von diesen belehnt wurden, was Haralds eigene Kommendation und Lehnsnahme in einen größeren Kontext stellen würde.

Wesentlich besser belegt, aber dennoch nicht unproblematisch in der Interpretation ist die Lehnsnahme eines oder zweier weiterer Angehöriger von Harald Klaks Sippe in den 840er Jahren. Dabei handelt es sich zum einen um einen Harald, der 841 von Lothar I. das bereits erwähnte Lehen Walcheren verliehen bekam, wie Prudentius von Troyes mit unverhohlener Missbilligung berichtet: „Dem Harald, der mit den übrigen dänischen Seeräubern eine Reihe von Jahren zu seinem [scil. Lothars] Vorteil Friesland und anderen Küstenländern der Christenheit so vielen Schaden seinem Vater zuleid angetan hatte, gab er für dieses Verdienst Walcheren und andere benachbarte Orte zu Lehen. Eine Tat, die gewiss jeglichen Abscheu verdient, dass Leute, welche den Christen Übles zugefügt hatten, über christliche Länder und Völker und über Kirchen Christi gesetzt wurden, so dass die Verfolger des christlichen Glaubens die Herren von Christen wurden und christliche Völker den Götzenanbetern dienen mussten.“<sup>362</sup> Wie Prudentius schreibt, war diese Belehnung eine Belohnung für die Überfälle, die Harald in den Jahren zuvor auf Gebiete Ludwigs des From-

---

<sup>362</sup> Annales Bertiniani, a. 841, S. 26: *Herioldo, qui cum ceteris Danorum pyratis per aliquot annos Frisiae aliisque christianorum maritimis incommoda tanta sui causa ad patris iniuriam invexerat, Gualacras aliaque vicina loca huius meriti gratia in beneficium contulit; dignum sane omni detestatione facinus, ut qui mala christianis intulerat, idem christianorum terris et populis Christique ecclesiis praeferrentur, ut persecutores fidei christianae domini christianorum existerent, et demonum cultoribus christiani populi deservirent!* Vgl. auch Nithard, *Historiarum libri III*, III, c. 7, S. 38f.; IV, c. 2, S. 42.

men unternommen hatte, gegen den sich Lothar und seine Brüder inzwischen aufgelehnt hatten.<sup>363</sup> Ob es sich bei dem mit Walcheren belehnten Harald um Harald Klak selbst oder einen nahen Verwandten desselben handelte, ist eine in der Forschung sehr kontrovers diskutierte Frage, die aufgrund der widersprüchlichen Quellenaussagen nicht mit Sicherheit geklärt werden kann.

Um sich den möglichen Antworten auf diese Frage zu nähern, muss zunächst ein Blick auf den zweiten Verwandten Harald Klaks geworfen werden, der in den 840er Jahren im Frankenreich ein Lehen erhielt. Dabei handelte es sich um Rorik, der von den fränkischen Autoren entweder als Bruder oder Nefte eines Haralds bezeichnet wird.<sup>364</sup> Geht man davon aus, dass keiner der Quellenautoren eine Fehlinformation bezüglich der Verwandtschaftsverhältnisse Roriks liefert, muss es zwei Haralde gegeben haben, mit denen Rorik in genannter Weise verwandt war. Dies lässt mehrere mögliche Schlussfolgerungen zu: Entweder war Rorik der Bruder Harald Klaks und beide hatten einen Onkel, der ebenfalls Harald hieß (dies wird dadurch gestützt, dass die *Fränkischen Reichsannalen* zu 812 angeben, Harald Klaks Bruder Anulo sei ein „*nepos Herioldi*“<sup>365</sup>). Diese Sichtweise hat in der Forschung breite Zustimmung gefunden, nicht zuletzt, weil Walther Vogel sie in seinem immer noch in vieler Hinsicht maßgeblichen Werk zu den Beziehungen zwischen Normannen und Franken überzeugend vertreten hat.<sup>366</sup> Zudem kann eine Meldung Adams von Bremen in diese Richtung gedeutet werden, der im Kontext der Belehnung Harald Klaks berichtet, Kaiser Ludwig habe zudem „seinem Bruder Horuch [...] einen Teil

<sup>363</sup> Siehe auch oben, S. 86, Anm. 102; vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 90f.

<sup>364</sup> Zur Bezeichnung Roriks als Bruder Haralds vgl. *Annales Fuldeses*, a. 850, S. 39; zur Bezeichnung desselben als Neffe Haralds vgl. *Annales Bertiniani*, a. 850, S. 38.

<sup>365</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 812, S. 136: *Nec multo post Hemmingus Danorum rex defunctus nuntiatur. Cui cum Sigifridus nepos Godofridi regis et Anulo nepos Herioldi, et ipsius regis, succedere voluissent [...]*. (Hervorhebung durch d. Verf.). Die uneindeutige Formulierung *Herioldi et ipsius regis* übersetzt Reinhold Rau mit „des früheren Königs Heriold“, was implizieren würde, dass der Onkel Anulos irgendwann vor Godofrids Herrschaftszeit als König in Dänemark geherrscht haben muss.

<sup>366</sup> Vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 405–409; ebenso GOETZ, *Zur Landnahmepolitik der Normannen*, S. 14; LUND, *Allies of God or Man?*, S. 48f.; WOOD, *Christians and Pagans*, S. 43; ROESDAHL, *The Vikings*, S. 197, 200.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Frieslands<sup>367</sup> zugestanden. Da Adam aber aufgrund des großen Zeitabstandes in seinem Bericht über die frühen fränkisch-dänischen Beziehungen häufig Ungenauigkeiten und Fehler unterlaufen und die Namen Horik/Horuch und Rorik zwar sehr ähnliche, aber nichtsdestotrotz unterschiedliche Namen sind, kann Adams Bericht nur mit großen Einschränkungen als Bestätigung der Identität von Harald Klak mit Roriks Bruder Harald herangezogen werden.

Eine ebenfalls mögliche Rekonstruktion der Verwandtschaftsverhältnisse ist, dass Rorik ein Neffe Harald Klaks war und einen Bruder hatte, der ebenfalls Harald hieß, was bedeuten würde, dass der mit Walcheren belehnte Harald (der Jüngere) und Harald Klak nicht dieselbe Person sind, sondern Neffe und Onkel.<sup>368</sup> Für diese Lesart spricht, dass zwischen Harald Klak und dem von Lothar belehnten Harald eine Generationenlücke besteht: Alle bekannten Brüder und Vettern Harald Klaks waren spätestens Mitte des 9. Jahrhunderts verstorben (der überwiegende Teil sogar schon in den ersten drei Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts), Rorik, der Bruder des von Lothar belehnten Harald, lebte aber bis 873.<sup>369</sup>

Ein weiteres mögliches Argument gegen eine Identität Harald Klaks mit dem gleichnamigen Bruder Roriks liefern die *Fuldaer Annalen* in ihrem Ein-

---

<sup>367</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 15, S. 21: *Hunc [scil. Harald] imperator a sacro fonte suscipiens, cum decrevisset in regnum suum restituere, dedit ei trans Albiam beneficium, fratri eius Horuch, ut piratis obsisteret, partem Fresiae concessit.* (Hervorhebungen durch d. Verf.). Haralds Lehen wird von Adam falsch verortet.

<sup>368</sup> Simon Coupland, der diese These vertritt, äußert darüber hinaus noch die weiterführende Vermutung, bei Harald dem Jüngeren handle es sich um den gemeinsam mit Harald Klaks Sohn Godfrid 826 am fränkischen Hof zurückgebliebenen Vetter desselben; vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 93, Anm. 48.

<sup>369</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 91. Zu dieser zweiten Interpretationsmöglichkeit vgl. auch STEENSTRUP, *Normannerne*, Bd. 1, S. 74–76; DÜMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, Bd. 1, S. 279; LEBECQ, *Les Vikings en Frise*, S. 105f. Auch Timothy Reuter schätzt die Wahrscheinlichkeit einer Identität beider Haralds in seiner Edition der *Fuldaer Annalen* als gering ein; vgl. dazu *Annals of Fulda*, S. 30, Anm. 2. Reuter gibt dort auch eine mögliche Erklärung dafür, warum die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den skandinavischen Vasallen der fränkischen Könige in den Quellen so wenig Beachtung finden: „[...] it was useful for the Franks to support exiled members of the royal or ducal families of the Danes and Slavs, but they did not need to concern themselves closely with the genealogies of these families: royalty was sufficient.“

trag zum Jahr 852, wo Folgendes berichtet wird: „Der Normanne Harald hatte sich in früheren Jahren vor dem Zorn seines Herrn des Dänenkönigs Horik fliehend, zum König Ludwig begeben, war von diesem gnädig aufgenommen, getauft und in die Sakramente des Glaubens eingeweiht worden, aber als er schon mehrere Jahre ehrenvoll unter den Franken gehalten worden war, wurde er den Edlen der nördlichen Gegenden und Wächtern der dänischen Grenzmark, da seine Treue nicht verlässlich sei und er auf Verrat sinne, verdächtig und deshalb von ihnen getötet.“<sup>370</sup> Sowohl der Name als auch die Lebensgeschichte des Dänen, dessen Tod hier vermeldet wird, korrespondieren in erstaunlicher Weise mit denen Harald Klaks, was eine Identität der beiden Personen nahelegt.<sup>371</sup> Der Bruder Roriks starb aber bereits vor 850, wie aus dem Bericht der *Fuldaer Annalen* zu diesem Jahr hervorgeht.<sup>372</sup> Walther Vogel spricht sich jedoch gegen eine Identität Harald Klaks mit dem 852 getöteten Harald aus, da über diesen gesagt wird, Horik I. sei sein Herr gewesen, während Harald Klak zwar im Streit um die dänische Krone gegenüber Horik und seinen Brüdern unterlegen war, aber nicht in dessen Dienst gestanden hatte.<sup>373</sup> In diesem Falle müsste der 852 getötete Harald als eigenständiges Beispiel für einen Normannen im Dienst der Frankenherrscher angesehen werden, der einen in vielerlei Hinsicht ähnli-

<sup>370</sup> *Annales Fuldenses*, a. 852, S. 41f.: *Herialdus Nordmannus, qui superioribus annis iram domini sui Horic Danorum regis fugiens ad regem Hludowicum se contulit et ab eo benigne susceptus baptizatus ac fidei sacramentis imbutus est, cum per plures annos honorifice inter Francos haberetur, tandem principibus borealium partium et custodibus Danici limitis quasi lubricae fidei et molimere prodicionis coepit esse suspectus, unde et ab eis occisus est.* Zum Schicksal der Ermordung durch misstrauische Franken vgl. den von Richer geschilderten Fall des Wikingers Catillus; siehe dazu oben, Kap. III.2.3.1, S. 164–167.

<sup>371</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 92f.; gegen eine Identität Harald Klaks und des 852 getöteten Harald vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 408f.; SØRENSEN, *Om kong Haralds daab*, S. 33f.

<sup>372</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, a. 850, S. 39: *Roric natione Nordmannus, qui temporibus Hludowici imperatoris cum fratre Herialdo vicum Dorestadum iure beneficii tenuit, post orbitum imperatoris defuncto fratre apud Hlutharium, qui patri successit in regno, prodicionis crimine falso, ut fama est, insimulatus tentus et in custodiam missus est.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>373</sup> Vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 408f.; LUND, *Allies of God or Man?*, S. 49.



chen Weg dorthin gefunden hatte wie Harald Klak, über den die Quellen aber ansonsten nichts vermelden.

Unabhängig von den genauen Verwandtschaftsverhältnissen und eventuellen Identitäten der genannten im Frankenreich belehnten Skandinavier wird jedoch deutlich, dass Mitglieder der Familie Harald Klaks im größeren Umfang und über mehrere Generationen hinweg Lehen im fränkischen Reich erhalten hatten, über politische Beziehungen eng in den fränkischen Personenverband integriert waren und im Zuge der Bruderkriege unter den Söhnen Ludwigs des Frommen tief in die internen Streitigkeiten in der fränkischen Königsfamilie involviert wurden. Besonders deutlich wird dieser Umstand an der Karriere des bereits erwähnten Rorik, der Anfang der 940er Jahre gemeinsam mit seinem Bruder von Ludwig dem Frommen mit Dorestad belehnt worden war, kurz nach dem Tod Ludwigs aber – fälschlicherweise – des Treuebruchs gegenüber dessen Sohn Lothar I. beschuldigt wurde, wie die *Fuldaer Annalen* retrospektiv zum Jahr 850 berichten, und anschließend in das Reich Ludwigs des Deutschen floh. Mit dessen Billigung, so die *Fuldaer Annalen* weiter, „sammelte er eine nicht geringe Mannschaft Dänen, mit denen er anfang, Seeraub zu treiben und in Lothars Reich Orte an der Nordseeküste zu plündern; durch die Rheinmündung gelangte er nach Dorestad, das er besetzte und behielt [...]“<sup>374</sup> Rorik hatte sich also sein Lehen mit Gewalt zurückerobert, nachdem es ihm aufgrund des Vorwurfs der Untreue gegenüber Lothar entzogen worden war. Lothar blieb nichts anderes übrig, als die von Rorik geschaffenen Fakten anzuerkennen und ihn wieder als Lehnsman anzunehmen: „[...] weil er von Kaiser Lothar ohne Gefahr der Seinigen nicht verjagt werden konnte, so wurde auf den Rat des Senates und durch Vermittlung von Gesandten seine Huldigung wieder angenommen, unter der Bedingung, daß er mit Steuern und was sonst des Königs Schatz angehe, treu diene und sich der seeräuberischen Einfälle der Dänen er-

---

<sup>374</sup> *Annales Fuldenses*, a. 850, S. 39: [...] *collecta Danigenarum non modica manu coepit piraticam exercere et loca regni Hlutharii septentrionalis oceani litoribus contigua vastare. Venitque per ostia Rheni fluminis Dorestadum et occupavit eam atque possedit* [...].

wehre.<sup>375</sup> Auf diese Weise konnte Lothar seine Oberherrschaft über das friesische Gebiet aufrechterhalten, ohne gegen Rorik ins Feld ziehen zu müssen.

Bereits 855 verließ Rorik Dorestad jedoch schon wieder und machte sich auf den Weg nach Dänemark, wo der Tod Horiks I. für ein vorübergehendes Machtvakuum gesorgt hatte, so dass die Angehörigen der Harald-Sippe Morgenluft witterten.<sup>376</sup> Unterstützt von Lothar II. konnte Rorik den noch minderjährigen Nachfolger Horiks I., der ebenfalls Horik hieß, im Jahr 857 dazu zwingen, ihn an der Macht in Dänemark zu beteiligen.<sup>377</sup> Dorestad wurde jedoch nach Roriks Abreise bald wieder das Ziel von Wikingerangriffen, was zur Folge hatte, dass Rorik – vermutlich auf Drängen Lothars II. hin – im Jahr 863 wieder nach Friesland zurückkehrte, was als ein Zeichen dafür angesehen werden kann, dass Rorik sein Lehen Dorestad zuvor erfolgreich verteidigt hatte.<sup>378</sup> Rorik hatte als Gegenleistung für seine Rückkehr ins Frankenreich anscheinend weitgehende politische Unabhängigkeit erhalten, worauf seine Titulierung als *rex* bei Sedulius Scottus und in der Vita des heiligen Adalbert hindeutet.<sup>379</sup>

Zeitgleich zu Roriks Rückkehr nach Friesland überfielen Wikinger erneut Dorestad. Auch wenn kaum angenommen werden kann, dass Rorik an der Plünderung seines eigenen Lehens beteiligt war, kam im Frankenreich das Gerücht auf, dass Rorik in den Überfall verwickelt war – eventuell hatte er den Wikingern gestattet, weiter ins Landesinnere zu ziehen, um sein eigenes Land zu schützen.<sup>380</sup> Zudem stand Rorik bei den Franken im Verdacht, Balduin von Flandern Asyl zu gewähren, der zuvor aufgrund seiner unerlaubten Heirat mit Judith, der Tochter Karls des Kahlen, exkommuniziert worden war.<sup>381</sup> Hinkmar

<sup>375</sup> *Annales Fuldenses*, a. 850, S. 39: [...] *cum a Hluthario principe sine periculo suorum non posset expelli, cum consilio senatus legatis mediantibus in fidem receptus est ea condicione, ut tributis ceterisque negotiis ad regis aerarium pertinentibus fideliter inserviret et piraticis Danorum incursionibus obviando resisteret.*

<sup>376</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 855, S. 46.

<sup>377</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, a. 857, S. 47.

<sup>378</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 857, S. 47.

<sup>379</sup> Vgl. Sedulius Scottus, *Carmina*, II, Nr. 47: *Item de quodam altari*, v. 11, S. 210: [...] *Rorici tempore regis*; *Ex vita et miraculis sancti Adalberti*, c. 12, S. 702: *Roricus barbarorum rex*. Vgl. auch COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 98f.

<sup>380</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 98.

<sup>381</sup> Vgl. NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 78f.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

von Reims nahm diese Vorwürfe gegenüber Rorik so ernst, dass er in dieser Sache mehrere Schreiben verfasste, zum einen an Rorik selbst, in dem er diesen unter Androhung der Exkommunikation vor einer Kollaboration mit Balduin sowie den Wikingern warnte,<sup>382</sup> zum anderen an Bischof Hungarius von Utrecht, in dem er um eine „angemessene Strafe“ für Rorik ersuchte, sollten sich die Beschuldigungen als wahr erweisen.<sup>383</sup>

Aus beiden Briefen geht explizit hervor, dass Rorik zu diesem Zeitpunkt bereits getauft worden war, auch wenn keine der fränkischen Quellen zuvor über Roriks Konversion berichtet. Abseits vom Verdacht der Kollaboration mit den Wikingern zeigen die Schreiben Hinkmars, dass Rorik offenbar so weit akkulturiert war, dass eine Exkommunikation ihn hart getroffen hätte: Sei es, weil sie seine personalen Bindungen im Frankenreich gefährdet hätte, sei es, weil sie Rorik eventuell auch als gläubigen Christen getroffen hätte. Auch die Tatsache, dass Hinkmar offensichtlich davon ausging, dass Rorik die kirchliche Hoheit des Utrechter Bischofs anerkennen würde und dessen kirchenrechtliche Strafe für ihn von Bedeutung wäre, zeigt ein recht großes Maß an religiös-kultureller Integration Roriks: „From this it is apparent that Rorik was regarded by the Franks very much as ‘one of us’ rather than ‘one of them’“<sup>384</sup>, wie Simon Coupland feststellt.

---

<sup>382</sup> Vgl. Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, III, c. 26, S. 336: *Rorico Nordmanno ad fidem Christi converso, ut semper in dei voluntate et mandatorum illius observatione proficiat, sicut et eum velle ac facere per multos audiebat, et ut nemo ei persuadere valeat, quo contra christianos paganis aut consilium aut adiutorium prestat, quia nichil et proderit baptismum christianitatis accepisse, si contra christianos aut per se aut per alios quoscumque perversa vel adversa fuerit machinatus; et cetera, que prosequitur, episcopaliter intimans, quantum in tali sit machinatione periculum; momens etiam, ut Balduinum a dei spiritu, quo canones sancti sunt conditi, per episcopalem auctoritatem propter filiam regis, quam in uxorem furatus fuerat, anathematizatum nullo modo recipere neque solatium vel refugium aliquod apud se habere permetteret, ne illius peccatis et excommunicatione involvantur tam ipse quam sui atque dampnentur, sed talem se exhibere procuret, quatinus ei orationes sanctorum proficere valeant.*

<sup>383</sup> Vgl. Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, III, c. 23, S. 307: *Hortatur autem eundem Hungarium, ut admoneat Roricum Normannum nuper ad fidem Christi conversum, ne recipiat eundem Balduinum neque presidium ferat, sed et, si ceteri Nortmanni per eius consilium, ut audierat, post conversionem ispius istud regnum depredati fuissent, hoc digna penitentia emendare studeret.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>384</sup> COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 101.

Aufgrund der fortlaufenden Kontakte Roriks zum fränkischen Herrscherhaus und der späteren positiven Berichterstattung Hinkmars über den Normannen ist es sehr unwahrscheinlich, dass die Drohungen gegen Rorik wahr gemacht wurden, aber auch unabhängig davon gab es zunächst Probleme für den Skandinavier, denn 867 wurde er von Einwohnern seines Lehens vertrieben und musste um seine Stellung kämpfen.<sup>385</sup> Hierin scheint er erfolgreich gewesen zu sein, denn Karl der Kahle traf sich 870 mit Rorik in der Pfalz Nimwegen zu Verhandlungen und schloss ein Bündnis mit ihm, was vermuten lässt, dass Rorik in der Region immer noch eine politische Rolle spielte.<sup>386</sup> Zwei Jahre später fand sich Rorik wieder zu Unterredungen mit Karl ein und brachte dorthin auch seinen Neffen Rodulf mit.<sup>387</sup> Bereits ein halbes Jahr später wurden die Verhandlungen, deren genauer Gegenstand nicht überliefert ist, in Maastricht fortgeführt und – zumindest für Rorik – erfolgreich abgeschlossen: „den ihm treuen Rorik nahm er [scil. Karl der Kahle] wohlwollend auf, den Rodulf, der auf Untreue sann und übermäßige Forderungen stellte, entließ er mit leeren Händen und traf Anstalten, seine Getreuen gegen dessen Anfeindungen zu sichern“,<sup>388</sup> so Hinkmar von Reims. Im Jahr darauf begab sich Rorik zu Ludwig dem Deutschen nach Aachen, um auch mit ihm ein Abkommen zu schließen, was die *Xantener Annalen* mit großer Geringschätzung gegenüber dem Normannen berichten: „Desgleichen kam zu ihm Rorik, die Galle der Christenheit, doch waren ihm viele Geiseln und Schiffe gestellt, und er wurde des Königs Untertan und durch Eidschwüre gebunden, ihm unerschütterlich Treue zu halten.“<sup>389</sup>

<sup>385</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 867, S. 87.

<sup>386</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 870, S. 108: *Inde ad Rorici Nortmanni colloquium apud Noviomagum palatium perrexit; quem sibi foedere copulavit*. Vgl. auch COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 99.

<sup>387</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 872, S. 119.

<sup>388</sup> *Annales Bertiniani*, a. 872, S. 121: [...] *Roricum sibi fidelem benigne suscepit et Rodulfum infidelia machinantem et superflua expetentem inanem dimisit et contra ipsius insidias fideles suos ad munitionem paravit*. Zu Rodulf vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 244–246; COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 101–103; LEBECQ, *Les Vikings en Frise*, S. 106. Siehe auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 167.

<sup>389</sup> *Annales Xantenses*, a. 873, S. 32: *Itidemque venit ad eum Ruorich, fel Christianitatis, tamen ei repositis obsidibus plurimis in navi, et subditus effectus est regi ac iuramentis constrictus inconcussam ei servare fidem*.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Die fortlaufende und engmaschige Kommunikation mit den karolingischen Brüdern war für Rorik notwendig geworden, da sein ursprünglich im Reich Lothars II. gelegenes Lehen von der 870 nach Lothars Tod im Vertrag von Meerssen zwischen Ludwig und Karl vereinbarten Grenze durchzogen wurde, was es für ihn notwendig machte, sich mit beiden Herrschern zu einigen. Somit war es Rorik gelungen, über mehrere Jahrzehnte hinweg Bündnisse sowohl mit Lothar I. und dessen gleichnamigem Sohn als auch mit seinen Brüdern Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen zu schließen und die Bruderkriege zwischen den Nachkommen Ludwigs des Frommen unbeschadet zu überstehen. Bemerkenswert ist auch, dass der während Roriks Abwesenheit vorgefallene Wikingerüberfall des Jahres 857 und der ihn vorübergehend in Misskredit gebracht habende Überfall von 863 die einzigen gelungenen Wikingereinfälle in Friesland während Roriks Herrschaft waren, was angesichts der sonstigen Heftigkeit, mit der verschiedene Wikingerverbände das Frankenreich zu dieser Zeit heimsuchten, eine erstaunlich positive Bilanz darstellt.<sup>390</sup> Vermutlich war Roriks Erfolg bei der Normannenabwehr ein zentraler Grund für seine Akzeptanz unter den fränkischen Herrschern.

Als Rorik 850 nach dem zwischenzeitlichen Verlust seines Lehens nach Dänemark gezogen war, um dort ein Heer gegen Lothar zu sammeln, war er nicht allein in seine alte Heimat zurück gegangen: Er war von Godfrid, dem Sohn Harald Klaks, begleitet worden, der nach seiner Taufe in Mainz 826 am fränkischen Hof geblieben war.<sup>391</sup> Durch die Taufpatenschaft war Godfrid zunächst eng mit Lothar I. verbunden gewesen und hatte zunächst offenbar auch in dessen Dienst gestanden. Vermutlich in den späten 940er Jahren entzweiten sich Lothar und Godfrid jedoch, wie Prudentius von Troyes zum Jahr 852 retrospektiv berichtet: „Godfrid, des Dänen Harald Sohn, der früher unter Kaiser Ludwig zu Mainz getauft worden war, fiel von Lothar ab und begab sich zu

---

<sup>390</sup> Vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 101.

<sup>391</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici*, IV, vv. 629f., S. 76: *Filius atque nepos ipsius regis in aula / Excubiis vigilant, Francica iura colunt*. Siehe auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 123.

seinen Landsleuten.<sup>392</sup> Gemeinsam mit Rorik, der sich etwa zur gleichen Zeit mit Lothar überworfen hatte wie Godfrid, sammelte er in Dänemark ein Heer, welches 850 die Küste von Lothars Reich überfiel, wodurch Rorik, wie schon dargestellt, sein zuvor verlorenes Lehen Dorestad wiedererlangen konnte und daraufhin das Wikingerheer verließ.<sup>393</sup>

Godfrid zog mit diesem weiter entlang der flandrischen Küste und kehrte nach einer Winterpause 851 wieder nach Friesland zurück, von wo aus er bis nach Gent, Rouen und Beauvais weiterzog.<sup>394</sup> Auch 852 fiel das Wikingerheer unter Godfrid in das nördliche Frankenreich ein, bis es an der Seine von den Heeren Lothars und Karls des Kahlen gestellt wurde. „In dieser Stellung“, so berichtet Prudentius, „feierten sie das Fest der Geburt des Herrn. Da aber die auf Karls Seite nicht in den Kampf gehen wollten, so zog man sich wieder zurück, ohne irgend etwas ausgerichtet zu haben. Karl gewann diesen Godfrid durch gewisse Abmachungen; die übrigen Dänen blieben daselbst ohne alle Furcht bis zum März, und je ungehinderter, desto wilder verwüsteten, verbrannten und raubten sie alles.“<sup>395</sup> Die *Fuldaer Annalen* gehen genauer auf die Inhalte der Abmachung zwischen Karl und Godfrid ein: nachdem Lothars Heer sich zum Kampf bereit gemacht hatte, „änderte Karl heimlich seinen Entschluss, nahm Godfrid samt den Seinigen in die Gemeinschaft seines Reiches auf und wies ihnen Land zum Wohnen an.“<sup>396</sup> Über die Lage dieses Lehens oder den Ablauf der Belehnung informieren die *Annalen* jedoch nicht.<sup>397</sup> Ob

<sup>392</sup> *Annales Bertiniani*, a. 852, S. 42: *Godefridus, Herioldi Dani filius, qui quondam sub imperatore Ludowico Mogontiaci fuerat baptizatus, a Lothario deficiens, ad suos se confert.*

<sup>393</sup> Vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 128–131.

<sup>394</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 851, S. 41.

<sup>395</sup> *Annales Bertiniani*, a. 853, S. 42: *In qua obsidione dominicae nativitatis festivitatem celebrant. Sed nolentibus qui ex parte Karoli erant inire bellum, absque utilitate recessum est. Karolus eundem Godefridum quibusdam pactionibus sibi conciliat. Ceteri Danorum usque ad mensem Martium inibi absque ulla formidine residentes, cuncta eo furiosus quo liberius diripiunt, cremant atque captivant.*

<sup>396</sup> *Annales Fuldenses*, a. 850, S. 40: [...] *Karlus clam mutato consilio Godafridum cum suis in societatem regni suscepit et terram eis ad inhabitandum delegavit.*

<sup>397</sup> Vgl. dazu VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 135; GOETZ, *Zur Landnahmepolitik der Normannen*, S. 15. Zweifel an der Belehnung äußert dagegen COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 94f., da sich Godfrid 855 erneut Rorik anschloss, „something he would scarcely have done had he held a benefice in the West



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Godfrid nach seiner gescheiterten Exkursion nach Dänemark im Jahr 855 jemals wieder in sein westfränkisches Lehen zurückkehrte, ist fraglich, denn in den Quellen findet er das letzte Mal in diesem Jahr Erwähnung, wenn über ihn berichtet wird, er habe sich nach seiner Rückkehr aus der Heimat gemeinsam mit Rorik Dorestad und einen großen Teil Frieslands angeeignet.<sup>398</sup>

Da Godfrid zum Zeitpunkt seines Zerwürfnisses mit Lothar mindestens die Hälfte seines Lebens als Christ unter Franken verbracht hatte, ist sein scheinbar nahtloser Übergang zu einem Leben als Wikingeranführer recht erstaunlich und zeigt, dass nicht nur die Aneignung christlich-europäischer Verhaltensweisen und die Einhaltung der damit verbundenen Regeln, wie sie in den vorangegangenen Kapiteln häufig nachgewiesen werden konnten, pragmatisch vollzogen wurden, sondern auch der umgekehrte Weg, wenn er politisch opportun war, besritten werden konnte. Wie zu erwarten ist, bedeutete eine Akkulturation von Skandinaviern und ihre Einbindung in personale Netzwerke nicht, dass sie sich auf der Suche nach politischem Vorteil nicht auch dann noch gegen ihre vormaligen Verbündeten richten konnten. Vielmehr stiegen sie in das Ringen um divergente Interessen innerhalb der Personenverbände ein, griffen dabei aber wie Godfrid teilweise auf Ressourcen und Vorgehensweisen zurück, die aus ihrer vormaligen Heimat stammten, was ihnen in den Augen der Berichterstatter ein gehöriges Maß an Fremdheit zurückgab. Somit nahmen diese bereits akkulturierten, aber dennoch in Konflikte verwickelten Skandinavier eine Stellung ein zwischen paganen Wikingern, die sie nicht mehr waren, und gewöhnlichen christlichen Konfliktparteien, als die sie aufgrund der Art ihrer Konfliktführung und ihrer Herkunft noch nicht angesehen wurden.

Auch bei dem hier bereits unter den Aspekten seiner Taufe und Vermählung mit der fränkischen Prinzessin Gisla betrachteten Wikingeranführer Godfrid, der 882 im Zuge seines Friedensschlusses mit Karl dem Dicken zudem mit

---

Frankish kingdom“. Allerdings verließ auch Rorik sein Lehen, um 855 gemeinsam mit Godfrid nach Dänemark zurückzukehren, so dass allein die Tatsache, dass Godfrid sich unmittelbar vor dem gemeinsamen Aufbruch nach Dänemark in Roriks Lehen aufhielt, kein ausreichender Hinweis darauf ist, dass er sich dort seit 853 die ganze Zeit aufgehalten hat.

<sup>398</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 855, S. 46.

Roriks ehemaligem Lehen bedacht wurde,<sup>399</sup> gelang die politische Integration nur insofern, als Gotfrid nun zu einer Partei in den innerreichischen Konflikten wurde. Nachdem Gotfrids Schwager Hugo ihn durch das Versprechen der Hälfte seines zukünftigen Reiches für eine Verschwörung gegen Karl den Dicken gewonnen hatte, wandte der Skandinavier sich zunächst mit weiteren Forderungen an den Kaiser, wie Regino berichtet: „Als bald schickt er Gerulf und Gardulf, die Grafen der Friesen, als Gesandte an den Kaiser und lässt ihm sagen, wenn er wünsche, dass er in der versprochenen Treue verharre und die ihm anvertrauten Reichsgrenzen gegen die Einfälle des eigenen Volkes verteidige, so möge er ihm Koblenz, Andernach und Sinzig nebst einigen anderen zum Gebrauche des Kaisers bestimmten Kammergütern wegen der Fülle des Weins, der dort in reichem Maße vorhanden war, schenken, weil das Land, welches er durch die Freigebigkeit des Kaisers zum Besitz erhalten habe, durchaus keinen Wein hervorbringe. Dies betrieb er aber in der Absicht, dass, wenn das Erbete ne ihm gewährt werde, er die Seinen in das Herz des Reiches hineinführen und je nach dem Ausgange sich entscheiden könne; wenn es ihm aber verweigert werde, so könne er dennoch als ein durch diese Versagung Gekränkter mit besserem Grunde, da die Gerechtigkeit es verlange, losschlagen und die Rolle des Empörers spielen.“<sup>400</sup>

Karl, der die Absichten Gotfrids erkannte und daraufhin nach einer Möglichkeit suchte, seinen gefährlichen Vasallen zu beseitigen, ohne gegen ihn militärisch aktiv werden zu müssen, schickte die Grafen mit einer unverbindlichen Antwort zu diesem zurück, versprach aber, ihm durch eigene Boten „eine Ant-

---

<sup>399</sup> Vgl. Annales Bertiniani, a. 882, S. 153; Annales Vedastini, a. 882, S. 52. Siehe auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 130–137; Kap. III.2.3.2, S. 173–176.

<sup>400</sup> Regino von Prüm, Chronik, a. 885, S. 123: *Statimque Gerulfum et Gardulfum, comites Fresonum, legatos ad cesarem dirigit mandatque, si vellet, ut in ea, quam pollicitus fuerat, fidelitate perseveraret finesque regni sibi commissos ab incursione propriae gentis defensaret, Confluentes, Andrenacum, Sincicha et nonnullos alios fiscos obsequiis imperialibus deditos sibi largiretur propter vini affluentiam, quae in his locis exuberabat, eo quod terra, quae munificentia principis possidenda perceperant, minime vini ferax esset. Agebat autem hoc ea animi intentione, ut, si petita sibi largirentur, suos in visceribus regni inmisceri posset et varios eventus speculari; si autem et denegarentur, nihilominus offensus in sibi prohibitis quasi iusticia dictante rationabilius desevire posset rebellionisque causas suscipere.*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

wort zu erteilen, wie sie sowohl ihm als Gotfrid geziemte“.<sup>401</sup> Karls Abgesandte lockten Gotfrid daraufhin zu einer Unterredung auf die zwischen Rhein und Waal gelegene Flussinsel Betuwe, wo er unter dem Vorwand einer Verhandlung von einem vormals von ihm geschädigten Grafen getötet wurde. Die Mainzer Rezension der *Fuldaer Annalen* gibt die Umstände von Gotfrids Tod in leicht abgewandelter Weise wieder und fügt die Information hinzu, Gotfrid habe vor seinem Treffen mit den kaiserlichen Abgesandten bereits ein Heer in Dänemark gesammelt, um den Rhein hinaufzufahren und die dortigen Regionen seiner Herrschaft zu unterwerfen.<sup>402</sup> Auch bei Gotfrid fällt – wie schon bei Rorik und Godfrid Haraldsson – auf, dass er trotz seiner religiösen und politischen Integration in das Reich weiterhin seine militärischen Kontakte in Dänemark nutzte, um mit Hilfe dänischer Truppen nach Wikingerart das Reich heimzusuchen und so eine bessere Stellung für sich zu erpressen. Anders als seinen Vorgängern gelang es ihm jedoch nicht – sei es, weil er zu große Forderungen stellte, sei es, weil das Misstrauen ihm gegenüber durch seine erst kurze Zeit als fränkischer Vasall besonders groß war.<sup>403</sup>

Ob die beiden Skandinavier Berno und Weland, die 858 beziehungsweise 862 von Karl dem Kahlen als Vasallen angenommen wurden, ihrem neuen

---

<sup>401</sup> Regino von Prüm, Chronik, a. 885, S. 124: [...] *ea responsa redditurum, quae sibi et eidem Godefrido essent decentia* [...]

<sup>402</sup> Vgl. *Annales Fuldenses*, Wiener Hs., a. 885, S. 102.

<sup>403</sup> Gotfrids politischer Fall und die langfristig auf Dänemark gerichteten politischen Ambitionen der Harald-Sippe waren vermutlich zu einem Großteil dafür verantwortlich, dass die skandinavische Herrschaft in Friesland im Gegensatz zu der im späteren Herzogtum Normandie nicht dauerhaft etabliert wurde und bald in Vergessenheit geriet. Anders als in der Normandie finden sich in Friesland aus der mehrere Generationen überspannenden skandinavischen Herrschaft auch kaum sprachliche oder dingliche Hinterlassenschaften, so dass zu vermuten steht, dass die skandinavischen Vasallen der fränkischen Könige über die friesische Bevölkerung herrschten, ohne im größeren Maße Siedler aus ihrer alten Heimat anzuziehen. Stéphane Lebecq stellt hierzu fest: „Surtout, pour les Danois qui y ont été installés par l’autorité franque, la Frise n’a été qu’une base pour réaliser des ambitions dont les enjeux étaient ailleurs: éventuellement à l’intérieur du monde franc [...], peut-être aussi en direction de l’Angleterre [...], mais surtout à destination de leur patrie, dans laquelle réside la véritable raison de leur défaut d’enracinement en Frise: pour les chefs vikings, qui appartenaient tous au même groupe de familles engagées dans la lutte pour un pouvoir monarchique unitaire, la Frise n’a jamais été qu’une base arrière destinée à faciliter la réalisation de leurs ambitions dynastiques au Denmark.“ (LEBECQ, *Les vikings en Frise*, S. 111f.).

Dienstherren nach der Indienstnahme treu blieben oder ob es auch mit ihnen zu nachfolgenden Problemen kam, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Während Prudentius von Troyes lediglich über Bernos Kommendation berichtet und ihn danach nicht wieder erwähnt, nennt das *Chronicon Fontanellense* ihn als den Anführer der Wikinger, die später im gleichen Jahr von Karl auf der Insel Oissel belagert wurden, was impliziert, dass Berno bereits kurz nach seiner Kommendation wieder von Karl abgefallen sein müsste.<sup>404</sup> Auch über die Treue WELANDS, dessen Taufe ja bereits Gegenstand der vorliegenden Untersuchung war, lassen die fränkischen Quellen ihre Leser im Unklaren, musste er sich doch bald nach seiner Kommendation einem für ihn tödlich endenden Zweikampf stellen, nachdem zwei seiner ehemaligen Weggefährten ihn der Untreue beschuldigt hatten. Wenn Hinkmar von Reims, der über diesen Vorfall berichtet, sich auch negativ über WELANDS Ankläger äußert, rehabilitiert er den Angeklagten doch nicht explizit.<sup>405</sup>

Die zweifellos dauerhafteste und mit den größten Nachwirkungen verbundene Belehnung eines ehemaligen Wikingers durch einen Frankenherrscher war jene ROLLOS durch Karl den Einfältigen, die gemäß DUDOS Schilderung in Einheit mit der Taufe Rollos und seiner – vermutlich jedoch von DUDO fingierten – Vermählung mit der fränkischen Königstochter GISLA stattfand, auf die in den vorangegangenen Kapiteln ja schon eingegangen wurde.<sup>406</sup> Aufgrund der dort bereits erläuterten starken Zweifel an DUDOS faktischer Glaubwürdigkeit als Berichterstatter über die näheren Umstände und Inhalte des Bündnisschlusses zwischen ROLLO und Karl dem Einfältigen ist seine Rekonstruktion der rituellen Ausgestaltung der Kommendation des Skandinaviens trotz ihrer Ausführ-

---

<sup>404</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 858, S. 49: *Berno dux partis pyratatum Sequanae insistenti-um ad Karlum regem in Vermeria palatio venit, eiusque se manibus dedens, fidelitatem suatim iurat*; *Chronicon Fontanellense*, a. 859 [858], S. 91: *Berno in quadam insula castrum aedificat, ubi a Carolo rege nauali obsidione obsessus est, anno D CCC LVIII, sed factione Ludouici fratris et quorundam seditiosorum, ab eo loco repellitur*. Vgl. auch VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 160–165, der dem Bericht des *Chronicon Fontanellense* Glauben schenkt; COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 103f., der diesen kritisch einschätzt.

<sup>405</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 863, S. 66; siehe auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 139.

<sup>406</sup> Zur Taufe siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 141–147; zur Vermählung mit Gisla oben, Kap. III.2.3.2, S. 176–178.

lichkeit für eine Beantwortung der Frage, nach welchen Spielregeln die Indienstnahme Rollos öffentlich inszeniert wurde, kaum heranzuziehen. Trotzdem lohnt sich ein Blick auf die gemäß Dudo recht turbulenten Ereignisse, gibt Dudos Schilderung doch Einblicke in die zumindest zu seiner eigenen Zeit vorstellbaren konfligierenden Vorstellungen, die im Rahmen einer solchen Indienstnahme aufeinander prallen konnten und die die kurzen Berichte der zeitgenössischen Autoren völlig verschweigen.

Der öffentlichen Kommendation Rollos gingen, so Dudo, harte Verhandlungen zwischen den Parteien voraus, in denen Rollo sich erfolgreich darum bemühte, von Karl ein möglichst gut gelegenes Lehen zu erhalten und dafür mehrfach Vorschläge des Königs als unpassend ablehnte.<sup>407</sup> Auch wenn der sehr einseitigen und stark von Dudos Parteinahme gefärbten Darstellung Rollos als dominanter Part in den Verhandlungen mit Karl nicht allzu viel Glauben geschenkt werden darf, bietet der Geschichtsschreiber hier einen Einblick in mögliche Formen des Ringens um eine für beide Seiten akzeptable Einigung zwischen zwei vormals verfeindeten Verhandlungspartnern. Auf die Spitze treibt Dudo seine Darstellung dieser Konflikte in seiner Beschreibung der Kommendation Rollos: Nachdem Rollo endlich ein akzeptables Angebot von Karl erhalten habe, seien Geiseln ausgetauscht worden und Rollo sei unter der eidlichen Zusicherung sicheren Geleits zu Karl gebracht worden, wo er von den Höflingen hoch gelobt worden sei. „Angetrieben von den Worten der Franken“, so Dudo weiter, „legte er seine Hände sogleich zwischen die Hände des Königs, was weder sein Vater, noch sein Großvater, noch sein Urgroßvater gegenüber irgend einem anderen Mann getan hatten.“<sup>408</sup> Bis hierher verlief die Kommendation Rollos also noch ganz gemäß den Gepflogenheiten der Franken, bei der anschließenden Lehnshuldigung kam es in der Darstellung Dudos allerdings zum Eklat: „Da Rollo den Fuß des Königs nicht küssen wollte, sagten die Bischöfe: ‚Wer ein solches Geschenk annimmt, muss auch bereit sein, den Fuß

---

<sup>407</sup> Vgl. Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 28, S. 168f.

<sup>408</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 28, S. 169: *Statim Francorum coactus verbis, manus suas misit inter manus regis, quod nunquam pater ejus, et avus, atque proavus cuidam fecit.*

des Königs zu küssen.‘ Und er antwortete: ‚Ich werde niemals meine Knie vor den Knien eines Anderen beugen, noch werde ich irgendeines Anderen Füße küssen.‘ Auf das drängende Bitten der Franken hin schickte er einen seiner Krieger, um den Fuß des Königs zu küssen. Dieser riss sogleich den Fuß des Königs zu sich heran, brachte ihn an seinen Mund und gab ihm im Stehen einen Kuss, so dass der König hintenüber auf den Rücken fiel. Daher erhob sich ein lautes Gelächter und es entstand ein großer Aufruhr unter dem Volk.<sup>409</sup> Entgegen etwaiger Erwartungen wurde der Bündnisschluss durch diesen eklatanten Regelverstoß jedoch nicht gestört, sondern ohne Einschränkungen vollendet.

In welcher Hinsicht kann diese sicherlich von Dudo oder seiner mündlichen Quelle fingierte oder zumindest stark ausgeschmückte Szene<sup>410</sup> Aufschluss geben über die Verständigung zwischen Skandinavien und christlichen Europäern in einem so komplexen symbolischen Handlungsgefüge wie dem der Indienstnahme und Belehrung? In der Erzählung von Rollos Kommendation wird der ostentative Regelverstoß der Normannen als bewusster kommunikativer Akt, nicht als Fauxpas Rollos und seines Gefolgsmannes dargestellt. Rollo kann in der Schilderung Dudos ein Verstehen der diplomatischen Spielregeln durchaus unterstellt werden, kennt er doch offensichtlich die Aufgaben und Befugnisse von Vermittlern und vollzieht die Kommendation ganz nach den Er-

---

<sup>409</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 29, S. 169: *Rolloni pedem regis nolenti osculari dixerunt episcopi: „Qui tale donum recipit, osculo debet expetere pedem regis.“ Et ille: „Nunquam curvabo genua mea alicujus genibus, nec osculabor cujuspiam pedem.“ Francorum igitur precibus compulsus, jussit cuidam militi pedem regis osculari. Qui statim pedem regis arripiens, deportavit ad os suum, standoque defixit osculum, regemque fecit resupinum. Itaque magnus excitatur risus magnusque in plebe tumultus.*

<sup>410</sup> Vgl. BAUDUIN, *Autour d’un rituel discuté*; VAN EICKELS, *Vom inszenierten Konsens*, S. 248–255; HATTENHAUER, *Die Aufnahme der Normannen*, S. 22–37. Vgl. auch ALTHOFF, *Establishing Bonds*, S. 112f.; KRAUSE, *Konflikt und Ritual*, S. 47–49. Klaus van Eickels eröffnet zudem die interessante Perspektive, dass Dudo mit seiner Darstellung des von Rollo geforderten Fußkusses einerseits und dem Sturz König Karls auf den Rücken andererseits auf im nordischen Kulturkreis verbreitete Vorstellungen von Unmännlichkeit anspielt, die auch zentraler Bestandteil der *níð*-Dichtung waren; vgl. VAN EICKELS, *Vom inszenierten Konsens*, S. 261–269. Zum *níð* siehe ausführlich unten, Kap. IV.1.2.2.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

wartungen der Franken.<sup>411</sup> Der Regelbruch wird daher ganz bewusst begangen und dient so der Demonstration von Rollos Stolz, Unbeugsamkeit und seinem hohen Rang. Er zeigt nach dem Verständnis Dudos und seines Publikums durch seine Verweigerung der von den Franken eingeforderten rituellen Geste, dass er die Bedeutung der von ihm erwarteten Handlung genau kennt und sie eben deshalb nicht vollziehen will, weil er sie als seinem Rang und seiner Ehre nicht angemessen empfindet und weil er die implizite Verpflichtung zur künftigen Unterordnung unter den westfränkischen König nicht eingehen will. Vor dem Hintergrund der vielfältigen Teilnahme skandinavischer Führungspersonen an westeuropäisch-christlich geprägten öffentlichen Ritualen wie Taufen, Belehnungen und Kommendationen, die Dudos Publikum sicherlich zumindest in Teilen bekannt waren, kann Rollos imaginierter Regelverstoß nicht als *Fauxpas* gelesen werden, sondern stellt eine bewusste und kalkulierte Verletzung der eigentlich ja zuvor durch die Vermittler ausgehandelten Ordnung dar, die Rollo sich aufgrund seiner Überlegenheit jedoch leisten konnte, wodurch er ein Ritual, in dem er eigentlich seine Unterordnung inszenieren sollte, zu einer Demonstration seiner politischen Unabhängigkeit machte. Dudo konnte aber nur davon ausgehen, dass sein Publikum diese Aussage verstehen würde, wenn bei diesem das Bewusstsein dafür existierte, dass es sich bei Rollos Verhalten um eine Ausnahme handelte und Regelverstöße und öffentlich gezeigte Uneinigkeiten auch im diplomatischen Kontakt zwischen Skandinaviern und Europäern nicht an der Tagesordnung waren.

So lässt sich zusammenfassend feststellen, dass besonders die fränkischen Herrscher in größerem Maße versuchten, skandinavische Anführer durch mit deren Taufe verbundene Indienstnahme und Belehnung an sich zu binden, in den personalen und kulturellen Umkreis der Franken zu integrieren und sie so

---

<sup>411</sup> Bezüglich Rollos Vorwissen stellt Hans Hattenhauer fest: „Auf der Seite der Normannen gab es ein Vorverständnis, an das die Westfranken anknüpfen konnten. Da war einmal der starke Sinn der Normannen für die Verbindlichkeit von Eiden, Worten und Gebärden. Es kam hinzu, daß den Normannen das Denken in friedensstiftenden Verwandtschaftsbegründungen vertraut war. Rollo konnte die Struktur der Aufnahme in den westfränkischen Reichsverband wohl deuten, ohne deshalb beim Bischof von Rouen christlichen Nachhilfeunterricht nehmen zu müssen.“ (HATTENHAUER, *Die Aufnahme der Normannen*, S. 14).

berechenbar zu machen: „As Christians, they were no longer barbarians; as ‘faithful men’ (*fideles*), they were no longer enemies“<sup>412</sup>, wie Simon Coupland schreibt. Die Akkulturation der neuen Verbündeten wurde, soweit die Quellen darüber Auskunft geben, dementsprechend durch *rites de passage* eingeleitet und zugleich öffentlich zum Ausdruck gebracht, die sich der symbolischen Sprache der Franken bedienten. Angesichts der schiereren Menge unterschiedlicher Wikingerflotten, die im 9. Jahrhundert aus dem Norden nach Westeuropa einfielen, waren die Erfolge allerdings immer nur punktueller Natur, auch wenn durch die Belehnungen in Friesland und der späteren Normandie die Wikingerabwehr in diesen Gebieten tatsächlich effektiver wurde.

Zudem war es erheblich von dem einzelnen skandinavischen Vasallen, seinen Motiven und längerfristigen Zielen abhängig, wie wirksam er durch ein Lehnsbündnis auf längere Sicht an die Franken gebunden wurde. In ihrer in einigen Fällen auftretenden Treulosigkeit gegenüber ihren Dienstherren unterschieden sich die Skandinavier jedoch kaum von anderen Mitgliedern des Personenverbandes, wie der Fall Hugos bereits angedeutet hat. Lediglich die Wahl der Mittel, mit denen Konflikte mit den Herrschern ausgetragen wurden, deutet darauf hin, dass die skandinavischen Lehnsleute trotz ihrer Integration in die fränkische Politik und Kultur im Zweifelsfall auf bewährte Strategien wikingischer Konfliktführung zurückgriffen, um ihre Ziele zu erreichen. Nicht in allen Fällen hielt der Akkulturationsprozess solchen Belastungsproben stand.

## **3. Die Rolle „kultureller Grenzgänger“ in Konflikt und Verständigung**

### **3.1. „Europäisierte“ Skandinavier als Vermittler und Berater**

In den vorangegangenen Kapiteln war bereits mehrfach von Skandinavieren die Rede, die offenbar langfristig in das religiöse, personale und politische Umfeld in den christlichen Reichen Westeuropas integriert worden waren. Beispiele sind der im Dienst Ludwigs des Frommen gefallene Däne Hemming, der möglicherweise identisch mit dem gleichnamigen Bruder Harald Klaks ist, und

---

<sup>412</sup> COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 113.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Harald Klaks Sohn Godfrid, der zumindest bis zu seinem Zerwürfnis mit Lothar I. eine enge Bindung an den fränkischen Hof hatte.<sup>413</sup> Wie diese Fälle nahelegen, war der längerfristige Aufenthalt an einem europäischen Königshof als Geisel ein möglicher Weg, in vielen Belangen akkulturiert zu werden und persönliche Beziehungen in der Fremde aufzubauen.<sup>414</sup> Da die Gabe von Geiseln sehr viele Vertragsschlüsse und Abkommen zwischen christlichen Europäern und Skandinaviern begleitete, muss eine nicht unerhebliche Anzahl von Skandinaviern auf diese Weise mit einer ihnen bis dahin häufig relativ fremden Kultur in engeren Kontakt gekommen sein. Dabei muss jedoch einschränkend hinzugefügt werden, dass das Stellen von Geiseln sich häufig nur auf die recht kurze Frist bezog, die notwendig war, um Verhandlungen sicher abzuschließen. Nur in wenigen Fällen, wie den oben genannten, berichten die Quellen explizit davon, dass Geiseln langfristig in der Fremde blieben, um neue Bündnisse zu bekräftigen.<sup>415</sup>

Aber auch auf anderen Wegen fanden einzelne Skandinavier ihren Weg in die christlichen Gesellschaften Westeuropas und wurden dort akkulturiert.<sup>416</sup> Dabei handelte es sich in den meisten Fällen wohl nicht um hochrangige Anführer oder Mitglieder königlicher Familien, wie sie schon in den vorangegangenen Kapiteln häufig als Akteure in Erscheinung traten, vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass unterhalb der Ebene dieser Führungspersonen, deren

---

<sup>413</sup> Siehe zu beiden Fällen oben, Kap. III.2.4, S. 186–187, 196–198.

<sup>414</sup> Vgl. DEPREUX, *Princes, princesses et nobles étrangers*, S. 152f. Zur Bedeutung von Geiseln bei solchen Abkommen siehe oben, S. 75, Anm. 68.

<sup>415</sup> Auch Hakon der Gute war vermutlich als Geisel an den Hof von Wessex gekommen, um ein Freundschaftsbündnis zu bekräftigen; siehe dazu auch unten, Kap. V.1.2, S. 351–352.

<sup>416</sup> Der Hinweis auf die bereits sehr frühe politische Integration dänischer Adelige am Hofe Karls des Großen, den Walther Vogel mit Verweis auf den legendenhaften dänischen Paladin Karls, Holger, gibt, ist allerdings kaum belastbar, da die einzige Quelle, anhand derer Vogel die historische Existenz Holgers nachweisen zu können meint, das *Chronicon Sancti Martini Coloniensis*, bereits 1900 als neuzeitliche Fälschung entlarvt wurde. Vgl. VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 47 mit Anm. 1; vgl. auch THORSEN, *Nogle Meddelelser*; STEENSTRUP, *Normannerne*, Bd. 2, S. 27; ARUP, *Danmarks Historie*, Bd. 1, S. 98. Den Nachweis der Fälschung führt OPPERMANN, *Kritische Studien*, zu Holger bes. S. 314–318; Oppermanns Studie wurde von Vogel jedoch nicht rezipiert und blieb insgesamt nur wenig beachtet. Vgl. auch TOGEBY, *Ogier le Danois*, S. 239f., 282.

Anbindung an die christliche Elite Westeuropas in den Quellen häufig explizit angesprochen wird, eine größere Menge im Rang niedriger stehender Skandinavier ebenfalls in die Personenverbände Europas integriert wurde. Da die Quellen solche Fälle jedoch nur punktuell ansprechen, kann über das tatsächliche Ausmaß dieser Akkulturationsentwicklung und die Identität der so integrierten Skandinavier kaum etwas Verlässliches ausgesagt werden.

Unabhängig von ihrer sozialen Stellung konnten diese „kulturellen Grenzgänger“ jedoch bei der Verständigung oder zumindest Konfliktentschärfung zwischen Europäern und Skandinaviern entscheidend helfen, indem sie eine kulturelle Mittlerfunktion einnahmen und aus diesem Grund auch häufig als Vermittler in Konflikten eingesetzt wurden. So berichtet Hinkmar von Reims, dass Rorik direkt nach seiner Rückkehr aus Dänemark im Jahr 963 von Lothar II. als Vermittler gegenüber den sein Reich verheerenden Wikingern eingesetzt wurde, die nach einer Belagerung durch Lothar „auf den Rat Roriks“ hin das Reich verließen.<sup>417</sup> Auch ein eventuell mit Rorik verwandter Däne namens Sigfried,<sup>418</sup> über dessen Werdegang die fränkischen Quellen ansonsten keinerlei Auskunft geben, war offenbar ein Vertrauter der westfränkischen Karolinger, denn er wurde im Winter 883/884 als Vermittler zu den das Reich bereits seit mehreren Jahren heimsuchenden Wikingern nach Amiens geschickt, wo diese ihr Winterlager aufgeschlagen hatten. Nachdem mehrere militärische Abwehrversuche fehlgeschlagen waren, änderten die Franken ihre Taktik, wie die *An-*

---

<sup>417</sup> Vgl. *Annales Bertiniani*, a. 863, S. 61: *Dani mense Ianuario per Rhenum versus Coloniā navigio ascendunt, et depopulato emporio quod Dorestatus dicitur, sed et villam non modicam, ad quam Frisii confugerant, occisis multis Frisiorum negotiatoribus, et capta non modica populi multitudine, usque ad quandam insulam secus castellum Novesium perveniunt. Quibus Hlotharius ex una parte Rheni cum suis et Saxones ex alia parte adgrediuntur et usque circa Kalendas Aprilis considunt. Unde idem Dani consilio Rorici, sicut accesserant, et recedunt.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

<sup>418</sup> Die *Annales Vedastini* bezeichnen Sigfried je nach Handschrift abweichend als *nepos Heorici* oder *nepos hreorici* (vgl. *Annales Vedastini*, a. 884, S. 55 mit Anm. 2). Für Rorik spricht, dass über diesen in den Annalen zuvor bereits berichtet wurde, so dass die Information über Sigfrieds Verwandtschaftsverhältnisse sich auf eine für den Rezipienten bekannte Person beziehen würde; allerdings wird Rorik in den Annalen eindeutig als *Roricus* bezeichnet (vgl. *Annales Vedastini*, a. 882, S. 51). Außer Rorik käme noch der dänische König Horik II. als Verwandter Sigfrieds in Frage; vgl. COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 106; einschränkend zu dieser These VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 405.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

*nalen von St. Vaast* berichten: „Da sandten die Franken, als sie sahen, dass die Macht der Normannen bei allen ihren Unternehmungen immer mehr wuchs, einen Christ gewordenen Dänen namens Sigfried zu ihnen, damit er über die Erlösung des Reichs geschickt mit ihren Fürsten unterhandele. Dieser begab sich nach Beauvais und von da nach Amiens, um den ihm anvertrauten Auftrag auszuführen.“<sup>419</sup> Der folgende Annaleneintrag führt die Entsendung Sigfrieds noch einmal ausführlicher aus und geht dabei sowohl auf die besondere Notlage der Franken als auch auf Sigfrieds Identität und seine Verhandlungserfolge näher ein: „Inzwischen kamen, da der König noch ein Kind war, alle Großen in der Pfalz Compiègne zusammen, um miteinander zu verhandeln, was sie tun sollten, und nach gepflogener Beratung entsandten sie den Dänen Sigfried, einen Enkel (*nepos*) des Dänen Rorik/Horik, der ein Christ und dem Könige treu war, um mit den Großen seines Volkes zu verhandeln, dass sie einen Tribut annehmen und dann das Reich verlassen möchten. Dieser bemühte sich, die ihm übertragene Aufgabe zu erfüllen, ging nach Amiens und teilte den Großen seines Volkes seine Botschaft mit. Und nach langdauernder Unterhandlung mit Hin- und Herreisen, indem er bald diesen, bald jenen berichtete, forderten sie endlich zwölftausend Pfund Silber nach ihrem Gewicht vom König und den Franken als Tribut. Nachdem dann beiderseits Geiseln gegeben worden, begannen die, welche jenseits der Oise wohnten, wieder einigermaßen sicher zu sein.“<sup>420</sup> Sigfrieds Vermittlertätigkeit war also offenbar von Erfolg gekrönt ge-

---

<sup>419</sup> *Annales Vedastini*, a. 883, S. 54: *Tunc Franci, videntes Nortmannorum res prospere in omnibus accrescere, quendam Danum Christianum [Sigefridum] nomine mittunt ad eos, qui caute cum . . . de redemptione regni ageret. Ille vero Bellovagus venit, et ita Ambianis perrexit ad exercendum sibi iniunctum negotium.* Der Name des Dänen ist in allen Handschriften ausgefallen, kann aber aus dem folgenden Annaleneintrag ergänzt werden; siehe unten, Anm. 420. Auch die Angabe der Gesprächspartner Sigfrieds fehlt in allen Handschriften, kann aber ebenfalls aus dem folgenden Annaleneintrag ergänzt werden.

<sup>420</sup> *Annales Vedastini*, a. 884, S. 55: *Interim, quia rex iuvenis erat, omnes principes Compendio palatio conveniunt tractaturi, quid illis esset agendum. Initoque consilio Sigefridum Danum Christianum regique fidelem, qui nepos fuerat Heorici Dani, mittunt, ut cum principibus suae gentis tractaret, ut tributum acciperent et e regno abirent. At ille quod sibi iniunctum fuit opere implere studuit, Ambianis ivit, primores gentis quae sibi fuerant dicta enuntiat, et post longam et diuturnam conditionem in eundo et refeundo renuntiando nunc his, nunc illis, ad ultimum XII milia pondera argenti cum suo pondere imposuerunt regi et Francis in tributum, et datis obsidibus ad invicem, coeperunt hi qui*

wesen, auch wenn der Weg zu einer Übereinkunft schwierig gewesen zu sein scheint.

Ohne eine Vermittlerpersönlichkeit wie Sigfried, der von beiden Konfliktparteien das nötige Vertrauen genoss, um eine allseits vertretbare Lösung auszuhandeln, und der auch das kulturelle und sprachliche Wissen mitbrachte, um mit beiden Seiten komplexe Verhandlungen zu führen und dabei die diplomatischen Spielregeln zu wahren, wäre ein Friedensschluss wohl noch deutlich schwieriger zu erreichen gewesen. Während Sigfried sich politisch den Franken zugehörig fühlte, konnte er aufgrund seines kulturellen Hintergrundes auch gegenüber den Wikingern als vertrauenswürdiger Vermittler auftreten und so insgesamt die Anforderungen an einen Vermittler als einen die Ansprüche sowohl der Franken als auch der Wikinger gleichermaßen berücksichtigenden „Freund beider Seiten“ erfüllen.<sup>421</sup>

Eine ganz ähnliche Funktion wie Sigfried erfüllte gut zwanzig Jahre zuvor schon der christliche Däne Asleik im Rahmen der Verhandlungen zwischen Karl dem Kahlen und dem Wikingerführer Weland, der sich zum Zeitpunkt der Verhandlungen in England aufhielt.<sup>422</sup> Die *Miracula Sancti Richarii* berichten zunächst über Asleiks Werdegang: „Dann wurde ein gewisser Asleik, gebürtig aus dem Geschlecht der Dänen, der die Zeichen des Christentums angenommen hatte, durch die Großzügigkeit unseres allerfrommsten Herrn König Karl zu

---

*trans Hisam erant aliquatenus securi esse.* Reinhold Rau legt sich in der hier zitierten Übersetzung, die sich wiederum an der von Julius von Jasmund für die „Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit“ angefertigten Übersetzung orientiert, darauf fest, Sigfried zu einem Enkel Roriks (oder Horiks) zu erklären; genauso gut möglich wäre aber eine Übersetzung mit „Neffe“.

<sup>421</sup> Vgl. KAMP, Friedensstifter und Vermittler, S. 120; COUPLAND, From Poachers to Gamekeepers, S. 105f.; DEPREUX, Princes, princesses et nobles étrangers, S. 152f.; GOETZ, Zur Landnahmepolitik der Normannen, S. 11. Das Bild vom Vermittler als „Freund beider Seiten“ (*amicus communis*) stammt aus einem Brief Papst Benedikts XII. an König Edward III. von England; vgl. Benoît XII (1334–1342). *Lettres closes*, Nr. 644, S. 388. Vgl. auch KAMP, Friedensstifter und Vermittler, S. 13.

<sup>422</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 137–140. Dass Weland der Verhandlungspartner war, geht nicht explizit aus der Quelle hervor; da Karl gemäß der restlichen fränkischen Überlieferung jedoch nur in einem Fall Verhandlungen mit Wikingern führte, die zwischenzeitlich nach England abzogen, lässt sich eine Verbindung zwischen Karls Verhandlungen mit Weland und Asleiks Vermittlertätigkeit herstellen. Vgl. COUPLAND, From Poachers to Gamekeepers, S. 105.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

einem Mitglied der Hofgesellschaft.<sup>423</sup> Anschließend schildern sie Asleiks Einsatz als Vermittler zwischen König Karl und den Normannen: „Dieser führte dann eine Gesandtschaft der oben erwähnten Dänen, die bis jetzt die Kraft des Meeres an ihrem Aufenthaltsort in England festhält, damit diese die Milde des Herrn Königs erbitten und danach mit angemessenen Antworten zurückkehren konnten.“<sup>424</sup>

Asleik reiste also zunächst als Vermittler nach England, von wo aus er eine Gesandtschaft WELANDS zu Karl geleitete und diese anschließend auch wieder nach England zurückbrachte. Entsprechend langfristig müssen sich die Verhandlungen hingezogen haben, da Asleik mehrmals den Ärmelkanal überqueren musste und insgesamt eine beträchtliche Reise auf sich nahm, um als Vertrauensperson, Vermittler und, wie man sich anhand des Quellenberichts vorstellen kann, vermutlich auch als Wegführer und Übersetzer zu agieren. Da keine andere Quelle über Asleik und seine Tätigkeit als Vermittler berichtet, bleibt im Dunkeln, wann und unter welchen Umständen der Däne an den westfränkischen Hof kam und was ihn dazu bewogen hatte, sich den Franken anzuschließen. Die nur sehr randständig überlieferten Berichte über Asleiks und auch Sigfrieds Vermittlertätigkeiten werfen vermutlich nur kleine Schlaglichter in einen ansonsten dunklen Raum der friedlichen Akkulturation von Skandinavien und deren vielgestaltigen Mittlerfunktion im christlichen Westeuropa: „our information about the relations between Franks and Scandinavians is extremely limited. It is clear that peaceful contacts existed at a diplomatic and commercial level of which we are only dimly aware“<sup>425</sup>, wie Simon Coupland feststellt.

---

<sup>423</sup> Ex miraculis sancti Richarii, II, c. 16, S. 918: *Deinque quidam Ansleicus de propagine Danorum progenitus, christianitatis sumens insignia, contubernalis palatii domni Karoli regis piissimi munificentia effectus est.*

<sup>424</sup> Ex miraculis sancti Richarii, II, c. 16, S. 918: *Qui dum legationem praedictorum Danorum, quos hactenus vis marina in Anglorum sedibus detinet, pro suis negotiis domni regis orabundos clementiam duceret, ac inde cum congruis responsis redirent [...].*

<sup>425</sup> COUPLAND, *From Poachers to Gamekeepers*, S. 105. Zu Asleiks Vermittlertätigkeit vgl. auch VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 316, Anm. 2; LOT, *La grande invasion normande*, S. 48, Anm. 1; JORANSON, *The Danegeld in France*, S. 52, Anm. 52.

Dass der Einsatz akkultrierter Skandinavier als Vermittler in den vielfältigen Kontakten und Verhandlungen zwischen Wikingern und christlichen Europäern nichts Außergewöhnliches war, deutet bereits der Umgang der Quellenautoren mit dieser Praxis an, die dort, wo sie geschildert wird, nie als ungewöhnlich oder erklärungsbedürftig dargestellt wird. Auch Dudo von St. Quentin konnte sich daher darauf verlassen, dass sein Publikum diese Vorgehensweise nicht unverständlich fand, als er in seiner Normannengeschichte die – sicherlich fingierten – Vermittlungsbemühungen des inzwischen in den fränkischen Personenverband integrierten Wikingers Hasting zwischen Karl dem Einfältigen und Rollo beschrieb: „Dann sagte der Anführer aller Franken, Ragnold, zu Hasting, dem Anstifter aller Schurkerei: ‚Du, der du dem gleichen Volk entstammst: gib uns deinen Rat in dieser Angelegenheit.‘ Als Antwort gab Hasting Graf Ragnold Folgendes: ‚Wenn Ihr mich vor drei Jahren um Rat gefragt hättet, könnte ich Euch eine angemessen abgewogene Antwort geben. Schickt zumindest Gesandte zu ihnen, um herauszufinden, was sie zu sagen haben.‘ Dann sagt Ragnold: ‚Geh schnell, wir bitten dich, und frag sie, was sie wollen.‘ Hasting antwortet: ‚Ich werde nicht alleine gehen.‘ Daher schickten sie zwei Ritter mit ihm, die die dänische Sprache beherrschten.“<sup>426</sup>

Hasting begab sich laut Dudos Darstellung also als Gesandter zu Rollos Truppen und versuchte, eine Übereinkunft mit diesen zu vermitteln. Als Ragnold Hasting später um Rat fragte, ob die Franken gegen die Wikinger militärisch vorgehen sollen, begründete er dies folgendermaßen: „Was erscheint Euch am besten? Sollen wir in die Schlacht ziehen? Ihr seid aus diesem Volk, Ihr seid nicht unvertraut mit der Kriegsführung nach Art der Dänen. Sagt uns,

---

<sup>426</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 13, S. 154: *Tunc Ragnoldus, princeps totius Franciæ, dixit Alstingo, incentori totius nequitiae: „Tu, ista gente procreatus, da nobis consilium super his rebus.“ Alstingus respondens Ragnoldo comiti mox hæc intulit: „Si ante triduum requisisses a me consilium, cogitatione deprehensum, darem tibi. Tantum mitte legatos ad illos, quid dicant sciscituros.“ Tunc Ragnoldus: „Perge celeriter, precamur, cujus voluntatis sint inquisturus.“ Alstingus respondit: „Non ibo solus.“ Miserunt autem duo milites cum eo, Daciscæ linguæ peritos.*

was sollen wir tun?“<sup>427</sup> Der Umstand, dass Hasting aufgrund seiner Vergangenheit kein uneingeschränktes Vertrauen bei den Franken genoss, behinderte laut Dudo seine Vermittler- und Beratertätigkeit jedoch erheblich, so dass es zunächst nicht zu einer friedlichen Regelung des Verhältnisses kam. Nichtsdestotrotz konnte Dudo hier auf den Einsatz „kultureller Grenzgänger“ als Vermittler rekurrieren, der seinem Publikum sicherlich nicht unvertraut war.

Wie Dudos Darstellung bereits nahelegt, waren Männer wie Sigfried, Asleik und Dudos Hasting nicht nur als Vermittler beliebt, sondern wurden von den Europäern auch als Berater geschätzt, wenn es darum ging zu entscheiden, wie man sich gegenüber den fremden und häufig feindlichen Skandinaviern verhalten sollte und wie diese einzuschätzen waren. In diesem Sinne half auch ein nicht namentlich bekannter Skandinavier den Friesen, nachdem diese 873 Roriks unbotmäßigen Neffen Rodulf in einer Abwehrschlacht besiegt und diesen sowie viele seiner Gefolgsleute getötet hatten.<sup>428</sup> Die überlebenden Anhänger Rodulfs hatten sich daraufhin in einem Gebäude verschanzt. „Dieses schlossen die Friesen ein und berieten miteinander, was sie mit jenen machen sollten“, so die *Fuldaer Annalen*. „Und als der eine das, der andere jenes gesagt hatte, redete ein Normanne, der Christ geworden war und lange Zeit bei diesen Friesen gelebt hatte, auch in dem damaligen Kampf ihr Führer war, auf folgende Weise die übrigen an: ‚O ihr guten Mitstreiter, es genüge für uns, bis hierher gekämpft zu haben, weil nicht unseren Kräften zuzurechnen ist, dass soeben wir paar Leute gegen so viele die Oberhand behalten haben, sondern der Gnade Gottes. Ihr wisst auch, dass wir völlig erschöpft sind und sehr viele von uns schwer verwundet; die aber welche hier innen stecken, sind in Verzweiflung. Wenn wir gegen sie den Kampf beginnen, werden wir über sie nicht ohne blutigen Sieg die Oberhand behalten, wenn sie aber stärker sind – denn wechselnd ist der Ausgang des Krieges – werden sie vielleicht nach unserer Niederlage unbekümmert abziehen, um wiederum zu schaden. Es scheint mir daher geratener, dass wir Geiseln von ihnen nehmen und einige von ihnen unverletzt zu den

---

<sup>427</sup> Dudo von St. Quentin, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, II, c. 13, S. 155: „*Quid vobis videtur? Bellumne initiabimur? Vos ex illorum gente estis; vos artem praeliandi more Dacorum non ignoratis. Dicite quid sumus facturi?*“

<sup>428</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 167.

Schiffen gehen lassen, und inzwischen die Geiseln zurückbehalten, bis sie alles Vermögen schicken, das sie in den Schiffen aufbewahren, doch nicht ohne zuvor zu schwören, dass sie künftig nicht in das Reich des Königs Ludwig zurückkehren.<sup>429</sup> Seinem Rat stimmten also die übrigen bei, empfangen die Geiseln und erlaubten einigen, zu den Schiffen zu gehen. Jene schickten sehr viel Geld und erhielten die gestellten Geiseln zurück, doch erst nachdem sie, wie bemerkt, den Eidschwur geleistet hatten, künftig nicht in das Reich des Königs Ludwig zurückzukehren. Und darauf zogen sie in großer Verwirrung und mit großem Verlust, auch ohne Führer von jenem Gebiet ab.<sup>429</sup> Obwohl es in diesem Fall nicht explizit zu einer direkten Vermittlung zwischen Skandinaviern und Friesen durch den akkulturierten skandinavischen Anführer der Friesen kam, wirkte sein Rat ebenfalls konfliktentschärfend – Ein Blick auf diverse andere überlieferte Fälle, in denen sogar in Kirchen geflohene Skandinavier von ihren aufgebrachten Gegnern an Ort und Stelle getötet wurden, zeigt deutlich, dass eine Situation wie die oben beschriebene durchaus noch eskalieren kann-

---

<sup>429</sup> *Annales Fuldenses*, a. 873, S. 80f.: *Quod Frisones obsidentes conferebant ad invicem, quid de eis facere debuissent; cumque diversi diversa dixissent, unus Nordmannus, qui christianus effectus longo tempore cum eisdem Frisonibus conversatus est et eiusdem certaminis dux erat, ceteros hoc modo affatus est: „O boni commilitones, sufficiat nobis huc usque pugnasse, quia, quod modo nos pauci contra plurimos praevaluimus hostes, non nostris deputandum est viribus, sed Dei gratiae. Scitis etiam, quod oppido lassus sumus et plurimi nostrum graviter vulnerati; isti autem, qui hic intus latitant, in desperatione positi sunt. Si contra eos pugnare coeperimus, non eos sine cruenta obtinebimus victoria; si autem illi fortiores extiterint, – varius enim eventus est proelii, – forsitan nobis expugnatis securi discedent iterum nocituri. Consultius ergo mihi videtur, ut obsides ab eis accipiamus et quosdam ex illis inlaesos abire patiamur ad naves et obsides interim retineamus, donec mittant universam pecuniam, quam in navibus retinent, prius tamen praestito sacramento, ne ultra in regnum Hludowici regis redeant.“ Huius itaque consilio ceteri consenserunt et obsidibus acceptis quosdam ad naves ire permiserunt. Illi autem miserunt pecuniam multam valde et obsides, quos dederant, receperunt, prius tamen, ut dixi, praestito sacramento, ne ultra in regnum Hludowici regis redirent. Ac deinde cum magna confusione ac sui detrimento, etiam sine duce a finibus illis discesserunt.* Vgl. auch GOETZ, *Zur Landnahmepolitik der Normannen*, S. 11. Auch Wilhelm von Malmesbury thematisiert die Beratung durch „kulturelle Grenzgänger“. Er berichtet im Kontext seiner Beschreibung der Schlacht bei Brunanburh von einem Dienstmann Æthelstans, der zuvor unter Olaf Cuarán gekämpft hatte und die Engländer in ihrem Vorgehen gegen die Iro-Skandinavier beriet; vgl. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, c. 131, S. 208; vgl. auch PAGE, *„A most vile people“*, S. 21.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

te.<sup>430</sup> Auch, dass der auf Seiten der Friesen kämpfende Skandinavier im Anschluss die Übermittlung der Forderungen an die eingeschlossenen Feinde sowie die weitere verbale Kommunikation übernahm, ist aufgrund seiner sprachlichen Kenntnisse sowie seiner ursprünglichen kulturellen Zugehörigkeit zu den Dänen recht wahrscheinlich. Ebenso ist auch gut vorstellbar, dass der akkulturierte Däne aufgrund seiner relativen Vertrautheit mit den Angreifern zum militärischen Anführer der Friesen gemacht wurde, denn die Annalen berichten nichts davon, dass er irgend ein offizielles Amt in Friesland bekleidete, welches ihn automatisch an die Spitze der friesischen Truppen gestellt hätte.

Nicht nur bei militärischen Verhandlungen und taktischen Erwägungen im Zuge der Wikingerabwehr konnte akkulturierten Skandinaviern eine wichtige Brückenfunktion zwischen den Parteien zukommen. Auch im religiösen Bereich kam es bereits früh zur nicht immer politisch motivierten Akkulturationen vonseiten der Skandinavier. Wie bei den politischen Integrationsprozessen berichten die Quellen in den meisten Fällen nur von der – häufig politisch wirksamen – Konversion der skandinavischen Eliten, doch gab es unter den in das christliche Europa kommenden Wikingern auch eine kaum bestimmbare Anzahl unterhalb der Führungsebene stehender Personen, die sich aus verschiedensten Gründen der christlichen Lebensweise anschlossen und sich diese häufig vollständig aneigneten. So berichtet Asser in seiner Biographie König Ælfreds von einem „ziemlich jungen“ Mönch „aus dem Volke der Heiden“, den er im von Ælfred gegründeten Kloster Athelney getroffen habe und der dort aufgewachsen sei und schließt, dieser sei ganz offenbar nicht der einzige skandinavische Mönch.<sup>431</sup>

Eventuell, so vermutet William Stevenson in seiner Edition von Assers Werk, handelte es sich bei dem jungen, namenlosen Mönch um Oda, den späteren Bischof von Ramsbury und Erzbischof von Canterbury, oder um Oscytel, der später Bischof von Dorchester und Erzbischof von York wurde.<sup>432</sup> Über

---

<sup>430</sup> Siehe zu vergleichbaren Fällen oben, Kap. III.1.3, S. 75–76, sowie S. 76, Anm. 71.

<sup>431</sup> Vgl. Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, c. 94, S. 81: *In quo etiam monasterio unum paganicae gentis edoctum in monachico habitu degentem, iuvenem admodum, vidimus, non ultimum scilicet eorum.*

<sup>432</sup> Vgl. Stevensons entsprechende Ausführungen in Asser, *De rebus gestis Ælfredi*, S. 334f.

Oda berichtet die von Byrhtferth von Ramsey verfasste Vita von Odas Neffen Oswald, der nach Oscytel Erzbischof von York wurde, dass er der Sohn eines Dänen gewesen sei, der 866 mit Ingvar und Ubba nach England gekommen sei, seine Eltern zugunsten einer christlichen Ausbildung verlassen habe und sich schließlich dem christlichen Ritter Æthelhelm angeschlossen habe.<sup>433</sup> Dies ist aber zugleich ein gewichtiges Gegenargument gegen Stevensons These von der Identität Odas mit dem jungen Mönch in Assers Bericht, da Byrhtferth mit keinem Wort einen längeren Aufenthalt Odas im Kloster Athelney erwähnt und seine Erziehung stattdessen Æthelhelm zuschreibt. Zudem erschweren chronologische Unvereinbarkeiten eine Identifizierung Odas mit dem jungen Mönch Assers.<sup>434</sup> Da Stevensons Annahme, der junge Däne aus Athelney könne ansonsten auch Oscytel von York gewesen sein, nur darauf beruht, dass es sich bei diesem dem Namen nach um einen Skandinavier handelte,<sup>435</sup> kann diese These ebenso wenig verifiziert werden.

Unabhängig von der möglichen Identität des jungen Mönchs in Assers Bericht mit einem der von Stevenson vorgeschlagenen hohen Geistlichen stellen diese jedoch weitere Beispiele für eine rasche und vollständige Akkulturation dar und belegen, welche steilen Karrieren skandinavischen Geistlichen in Europa schon früh offenstanden. In dieser Funktion konnten sie bei Verhandlungen mit skandinavischen Herrschern wieder als kulturelle Mittler eingesetzt werden. Ein spätes Beispiel hierfür liefert Adam von Bremen, der berichtet, Erzbischof Adalbrand von Hamburg-Bremen habe 1042 zu seinem Treffen mit dem norwegisch-dänischen König Magnus auch Bischof Thietmar von Hildesheim mitgebracht, der, wie Adam weiter ausführt, ursprünglich Tymmo hieß und ein Däne war, der Königin Gunhild nach ihrer Vermählung mit Heinrich III. ins Reich begleitet hatte und auf ihre Fürsprache hin das Bistum in Hildesheim er-

---

<sup>433</sup> Vgl. Byrhtferth von Ramsey, Vita S. Oswaldi, I, c. 4, S. 16/18: *Dicunt quidam quod ex ipsis Danis pater ejus esset, qui cum classica cohorte cum Huba et Hinwar veniebant; ideo pater non penitus Christo servire studuit. Porro puer Dei, postquam specimen suae juventutis ad servitium Christi subdidisset, reliquit patrem et matrem et omnia quae ejus juris erant, et adhæsit cuidam venerando militi Deo fideliter credenti, onomate Æthelhelmo, cum quo gratiam paterni affectus adeptus est.* Zu Odas rascher Integration in die christliche Gesellschaft vgl. auch FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 393.

<sup>434</sup> Vgl. ROBINSON, *St Oswald and the Church of Worcester*, S. 41.

<sup>435</sup> Vgl. dazu auch DUCKETT, *Alfred the Great*, S. 126f.



halten hatte.<sup>436</sup> Richard Fletcher summiert seine Erkenntnisse hinsichtlich der Integration christianisierter Skandinavier in die europäische Gesellschaft entsprechend folgendermaßen: „we are left with a sense of immigrants who were eager to integrate themselves with the prevailing culture and of a ‘host’ society which was willing to make room for them.“<sup>437</sup>

### 3.2. Kollaboration „abtrünniger“ Christen mit den Wikingern

„Es gibt keinen Unterschied zwischen einem, der ein Bündnis mit Heiden eingeht, und einem, der Gott verleugnet und Götzen anbetet“<sup>438</sup>, so stellte Fulco von Reims Flodoard zufolge gegenüber Karl dem Einfältigen unmissverständlich die Haltung der Kirche dar, nachdem Gerüchte aufgekommen waren, Karl wolle mit Hilfe normannischer Söldner gegen seinen Rivalen Odo von Paris vorgehen. Dem Apostasievorwurf musste sich nicht nur Karl stellen, er wurde auch mehreren anderen „abtrünnigen“ Christen gemacht, die sich in der Hoffnung auf politische Vorteile auf die Seite der Normannen schlugen oder sich mit ihnen verbündeten. So berichten die *Annalen von St. Bertin* vom verzweifelten Bemühen Pippins II., seinen Herrschaftsanspruch in Aquitanien gegen seinen Onkel Karl den Kahlen mittels eines Bündnisses mit den das Westfrankenreich verheerenden Normannen durchzusetzen. Pippin erhob nach dem Tod seines gleichnamigen Vaters Anspruch auf die Herrschaft über dessen Reich Aquitanien, das Ludwig der Fromme, Pippins Großvater, jedoch seinem jüngsten Sohn Karl zugestand. Die Entscheidung Ludwigs stand gemäß dem karolingischen Erbrecht gleichberechtigt neben Pippins Ansprüchen, so dass aus dieser Pattsituation ein Pippins gesamtes Leben andauernder Erbfolgestreit erwuchs, in dessen Verlauf er von Karl in Klosterhaft genommen und nach Soissons in das Kloster Saint-Médard geschickt wurde. Unter ungeklärten Umstän-

---

<sup>436</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 79, S. 136.

<sup>437</sup> FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 393.

<sup>438</sup> Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae*, IV, c. 5, S. 384: *Nichil enim distat, utrum quis se paganis societ an abnegato deo idola adoret*. Vgl. COUPLAND, *The Rod of God’s Wrath*, S. 546; ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, S. 263; NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 81; VOGEL, *Die Normannen und das fränkische Reich*, S. 377f. Siehe auch oben, S. 140, Anm. 231; S. 183, Anm. 347.

den entkam Pippin zwar schon nach wenigen Jahren aus der Haft und versuchte weiterhin, die Herrschaft über Aquitanien an sich zu bringen; hier erreichte er aber keinerlei Fortschritte, vielmehr verlor er immer mehr Unterstützer und musste mit ansehen, wie Karl der Kahle 855 seinen Sohn Karl das Kind zum König von Aquitanien salben und krönen ließ und so Fakten schuf.<sup>439</sup>

Seine verzweifelte Lage brachte Pippin letztendlich dazu, ein Bündnis mit Karls meistgefürchteten Feinden, den Wikingern, zu schließen, was Hinkmar von Reims mit folgenden Worten kommentiert: „Pippin, der Sohn Pippins, der als Mönch Laie und abtrünnig (*apostata*) wurde, verband sich mit den Normannen und folgte ihrer Religion (*ritum eorum servat*).“<sup>440</sup> Waren Pippins Flucht aus dem Kloster und der damit verbundene Rückfall in den Status eines Laien für Hinkmar schon Grund genug zur Klage, so stellte sein Bündnis mit den Wikingern diese Verfehlungen noch weit in den Schatten, denn mit ihm, so Hinkmar, fiel Pippin ganz vom Christentum ab. Ob Pippin sich tatsächlich – aus welchen Gründen auch immer – der Religion der Normannen anschloss oder ob sein politisches Bündnis mit den Heiden von Hinkmar gleichgesetzt wurde mit einem Abfall vom Christentum, wie es auch Fulco von Reims gegenüber Karl dem Einfältigen später zum Ausdruck bringen sollte, ist nicht ganz klar.<sup>441</sup> Sicher ist jedoch, dass es weder für Hinkmar noch für die politischen Entscheidungsträger des Westfrankenreichs einen nennenswerten Unter-

<sup>439</sup> Zu Pippin II. vgl. SCHIEFFER, Art. „Pippin II.“; KASTEN, Königssöhne und Königsherrschaft, S. 428–434; MARTINDALE, Charles the Bald; KIENAST, Studien über die französischen Volksstämme, S. 59–67; NEIFEIND, Verträge zwischen Normannen und Franken, S. 53, 68.

<sup>440</sup> Annales Bertiniani, a. 864, S. 67: *Pippinus, Pippini filius, ex monacho laicus et apostata factus, se Normannis coniungit et ritum eorum servat*. Vgl. zu Pippins Bündnis mit den Wikingern auch Annales Bertiniani, a. 857, S. 47; Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, Ex translatione Sancti Vincentii, II, c. 12, S. 352.

<sup>441</sup> Zur These, dass Pippin tatsächlich die Religion der Wikinger annahm, vgl. DÜMMLER, Geschichte des ostfränkischen Reiches, Bd. 1, S. 544; VOGEL, Die Normannen und das fränkische Reich, S. 199; STEENSTRUP, Normannerne, Bd. 2, S. 256; WALLACE-HADRILL, The Vikings in Francia, S. 226; dagegen CALMETTE, La siège de Toulouse, S. 156, Anm. 2; AUZIAS, L’Aquitaine Carolingienne, S. 324, Anm. 56; COUPLAND, The Rod of God’s Wrath, S. 546. Vgl. auch KIENAST, Studien über die französischen Volksstämme, S. 64f. mit Anm. 73, der resümiert: „So mag man den Abfall Pippins, der doch die Wirkung dieses Schrittes auf die Aquitanier berechnen mußte, als unwahrscheinlich ansehen. Für unmöglich erklären dürfen wir ihn nicht.“

schied zur Apostasie gab, falls Pippin sich nur politisch mit den Normannen verbündet haben sollte, denn als „der abtrünnig gewordene Pippin“ wenig später „durch eine List von Aquitanern mitten aus dem Kreis der Normannen gefangen fortgeführt und vor eben jene Reichsversammlung [in Pitres, Anm. d. Verf.] gebracht“ wurde, wurde er dort „als Verräter am Vaterland und am Christentum zuerst von den Großen des Reichs und darauf allgemein vom Volk zum Tode verurteilt und in strengster Haft nach Senlis gebracht.“<sup>442</sup> Hinkmar, der in dieser Sache zudem ein Gutachten anfertigte, in dem er sich mit der Pippin zustehenden Strafe auseinandersetzte, bezeichnet Pippins Verhalten als „so große Sünde, dass es sogar unsittlich ist, davon öffentlich zu sprechen“<sup>443</sup> und zitiert außerdem aus einem Schreiben Leos I., in dem dieser sich zu Büßern äußert, die „Götzen angebetet haben“<sup>444</sup> – auch, wenn Pippin also lediglich ein politisches Zweckbündnis mit den Wikingern eingegangen sein sollte, war dies in den Augen seiner christlichen Glaubensbrüder gleichbedeutend mit der Hinwendung Pippins zum Heidentum.

Möglich ist durchaus, dass sich Pippin angesichts seiner prekären Lage tatsächlich gegenüber seinen neuen Bündnispartnern zu ihrer Religion bekannte, „which was no more than what the Franks required of Vikings who were prepared to accept peaceterms and settle“<sup>445</sup>, wie John Wallace-Hadrill anmerkt. In diesem Fall würden sich also die bei den europäischen Christen geläufigen Spielregeln zum Abschluss verbindlicher Bündnisse mit Nichtchristen, die deren Konversion beinhalteten, in ganz ähnlicher Form bei den mit Pippin verbündeten Wikingern wiederfinden. Da Pippin bewusst sein musste, dass ein solcher Schritt, sollte er bei den Franken bekannt werden, seine noch vorhandenen Unterstützer endgültig von ihm entfernen würde, sind Zweifel an einem tatsächlichen Überlaufen Pippins zur Gentilreligion der Wikinger jedoch nicht

---

<sup>442</sup> Annales Bertiniani, a. 864, S. 72: *Pippinus apostata a Nortmannorum collegio ab Aquitanis ingenio capitur et in eodem placito praesentatur et primum a regni primoribus ut patriae et christianitatis proditor et demum generaliter ab omnibus ad mortem diiudicatur et in Silvanectis artissima custodia religatur.*

<sup>443</sup> Hinkmar von Reims, Epistolae, Nr. 170, S. 164: [...] *quia forte talia peccata fecit, quae turpe est etiam in publicum dicere.*

<sup>444</sup> Hinkmar von Reims, Epistolae, Nr. 170, S. 164: *Si autem idola adoraverunt [...].*

<sup>445</sup> WALLACE-HADRILL, *The Vikings in Francia*, S. 226f.

unbegründet. Andererseits setzten sich skandinavische Herrscher, die sich in Europa taufen ließen, um politische Bündnisse einzugehen, in ihrer Heimat ganz ähnlichen Problemen aus, was sie trotzdem nicht an diesem Schritt hinderte.<sup>446</sup>

Während in Pippins Fall durchaus politische Beweggründe für sein wie auch immer geartetes Bündnis mit den Wikingern erkennbar sind, bleiben die Motive anderer „abtrünniger“ Christen, sich den Normannen anzuschließen, im Dunkeln. Nur wenige Jahre nach der Inhaftierung und Verurteilung Pippins nahmen fränkische Truppen einen „glaubensabtrünnigen Mönch, der dem Christentum absagend sich zu den Normannen begeben hatte, gefangen und ließen ihn enthaupten“<sup>447</sup>, so Hinkmar. Dass Pippin und der namenlose Mönch keine Einzelfälle waren, belegt ein weiterer Brief Fulkos von Reims, in dem dieser laut Flodoard klagt: „Viele haben sich, die christliche Religion verlassend, der Gemeinschaft der Heiden angeschlossen“<sup>448</sup>. Wie schon im Falle Pippins ist nicht feststellbar, ob sich die Delinquenten tatsächlich auch der Gentilreligion der Wikinger angeschlossen hatten oder ihren Abfall vom christlichen Glauben in den Augen der Berichterstatter bereits dadurch zum Ausdruck gebracht hatten, dass sie sich politisch mit den Normannen eingelassen hatten.

Neben den Fällen, in denen den „abtrünnigen“ Christen direkte Apostasie und die Übernahme der heidnischen Religion angelastet wurde, berichten die christlichen Quellen aber auch von einer Reihe ausschließlich politisch motivierter Bündnisse fränkischer und angelsächsischer Adelliger mit Normannen, die zwar auch in der Regel scharf getadelt, aber nicht mit einem Abfall vom

---

<sup>446</sup> Zu den Problemen getaufter skandinavischer Herrscher in ihrer Heimat siehe auch unten, Kap. V.1. Inwiefern die christliche Taufe, die zunächst für viele Skandinavier lediglich die Akzeptanz eines weiteren Gottes, jedoch nicht die vollständige Aufgabe ihres bisherigen Glaubens darstellte (vgl. BLOCH, Die Feudalgesellschaft, S. 52) für die Betroffenen einen anderen Stellenwert hatte als der Übertritt eines Christen zu einer polytheistischen Religion, die mit dem Christentum unter keinen Umständen vereinbar ist, ist aufgrund des Mangels an entsprechenden Quellen nicht zu ermitteln.

<sup>447</sup> Annales Bertiniani, a. 869, S. 107: [...] *capientes quendam apostatam monachum, qui relicta christianitate se Nortmannis contulerat et nimis christianis infestissimus erat, decollari fecerunt.*

<sup>448</sup> Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae*, IV, c. 5, S. 380: [...] *multi christianam deserentes religionem paganorum se societati coniunxerant* [...]. Vgl. für weitere konkrete Beispiele für die politische Zufluchtnahme von Christen in Skandinavien WOOD, *Christians and Pagans*, S. 51.

Christentum gleichgesetzt wurden. So warfen mittelalterliche Historiographen Graf Lambert von Nantes vor, den Wikingerüberfall auf die von ihm beanspruchte Stadt im Jahr 843<sup>449</sup> selbst initiiert zu haben, um sich in der Auseinandersetzung um die Erbfolge mit Graf Rainald von Herbauges einen Vorteil zu verschaffen. Bereits der in der *Chronik von Nantes* zu Wort kommende Zeitgenosse der Ereignisse berichtet, die Normannen seien mit Hilfe des „überaus ruchlosen Lambert“ in die Loire eingefahren und hätten anschließend Nantes „ungehindert und ohne auf Verteidigung zu stoßen“ geplündert.<sup>450</sup> Spätere Berichterstatter deuteten das Geschehen anschließend noch eindeutiger zu Ungunsten Lamberts, indem sie ihn unumwunden zum Anstifter der Plünderung Nantes’ erklärten.<sup>451</sup> Auch, wenn sich heute nicht mehr genau ermitteln lässt, wie eng Lambert mit den Wikingern tatsächlich kooperierte: die Bewohner von Nantes zogen nach dem Wikingerüberfall auf ihre Stadt Konsequenzen aus dem Verhalten Lamberts und vertrieben ihn. Ähnlich wie im Falle Pippins war für Lambert ein Bündnis mit den Feinden seines Feindes eine zunächst in einer schwierigen Situation erfolgversprechende Strategie zur Durchsetzung der eigenen Ansprüche gewesen, doch in beiden Fällen hatte das Bündnis mit den Normannen im Endeffekt eher geschadet als genützt. Die Akzeptanz eines auch nur rein politischen Bündnisses mit den paganen Wikingern – ganz abgesehen von einer Hinwendung zu deren Kultur und Religion – war weder bei den Historiographen noch bei der breiteren Bevölkerung gegeben.<sup>452</sup> Entsprechend stark müssen die Motive „abtrünniger“ Christen gewesen sein, wenn sie sich

---

<sup>449</sup> Siehe auch oben, Kap. III.1.2, S. 59–61.

<sup>450</sup> *Chronique de Nantes*, c. 6, S. 15: *Deinde, dato classibus zephiro, ad urbem Namneticam, impiissimo Lamberto, crebro exploratore, praecognitam, celeri carbasorum volatu pariter et remorum impulsu contendunt; quam mox navibus egressi undique vallant, et sine mora, nullo propugnatore, capiunt, vastant, diripiunt.* (Hervorhebungen durch d. Verf.).

<sup>451</sup> Vgl. *Chronique de Nantes*, c. 5, S. 11–13; *Annales Vindocinenses*, a. 843, S. 53. Vgl. auch DÜMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, Bd. 1, S. 198f.; JONES, *A History of the Vikings*, S. 211; NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken*, S. 68; kritisch zu Lamberts Beteiligung an dem Überfall COUPLAND, *The Vikings on the Continent*, S. 192f.

<sup>452</sup> Siehe dazu auch die Vorwürfe des Verrats und der Bestechlichkeit gegenüber den Vermittlern, die 882 den Normannen Gotfrid zu Karl dem Dicken geführt hatten; oben, Kap. III.2.3.1, S. 131. Ein weiteres Beispiel für ein Bündnis mit Skandinaviern, das der

den Normannen anschlossen oder diese unterstützten. Wie kritisch christliche Quellenautoren der Kollaboration zwischen ihren Glaubensbrüdern und den paganen Wikingern gegenüberstanden, zeigt sich auch am Beispiel der Schilderungen des Bündnisses zwischen Kaiser Karl III. und dem Normannen Gotfrid in den verschiedenen Redaktionen der *Fuldaer Annalen*:<sup>453</sup> Während der herrscherkritische Autor der Mainzer Fassung sowohl Karl als auch seine Berater als Verräter brandmarkt, kommt selbst der herrschernahe Verfasser der bayerischen Rezension der Annalen nicht umhin, den Friedensschluss auf die in seinen Augen ebenfalls verräterische Zusammenarbeit von durch Geschenke für die Kollaboration gewonnenen Franken mit den Wikingern zurückzuführen. Dass christliche Akteure, beispielsweise im Rahmen der Missionsarbeit, ebenfalls in beträchtlichem Maßstab Geschenke an hochrangige Akteure der „Gegenseite“ vergaben, um so deren Vertrauen zu gewinnen und Einfluss auf politische und religiöse Entscheidungen zu nehmen,<sup>454</sup> bleibt bei diesen Wertungen völlig außer Acht. Was der eigenen Seite recht war, musste daher offenbar noch lange nicht als der anderen Seite billig erachtet werden.

Auch und gerade in England kam es während der lang anhaltenden und auswirkungsreichen Wikingerzüge in die angelsächsischen Königreiche wiederholt dazu, dass sich christliche Überläufer den Skandinaviern anschlossen, diese politisch unterstützen oder als Doppelagenten zwischen den Seiten hin- und herwechselten. So wurden Ealdorman Wulfhere von Wiltshire wegen

---

Durchsetzung eigener Herrschaftsansprüche dienen sollte, bietet Hugos oben bereits thematisierte Verschwörung mit seinem Schwager Gotfrid, die zwar aufgrund von dessen Taufe, der dabei übernommenen Taufpatenschaften, seiner Belehnung im Frankenreich und seiner Integration in die Affinalgruppe des fränkischen Königshauses nicht mit den Bündnissen „abtrünniger“ Christen mit paganen Wikingern gleichgesetzt werden kann, für die Betroffenen nach dem Scheitern der *coniuratio* aber ähnliche Folgen hatte. Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 130–137; Kap. III.2.3.2, S. 173–176; Kap. III.2.4, S. 198–200. Auch der Billunger Wichmann II. bemühte sich im Zuge seiner Rebellion gegen Otto den Großen um Bündnispartner in Skandinavien, als er 963 während Ottos Abwesenheit in Italien versuchte, sich mit Harald Blauzahn von Dänemark zu verschwören. Vermutlich war Harald zu diesem Zeitpunkt aber bereits getauft, zudem kam das Bündnis mit Wichmann vonseiten des dänischen Königs nicht zustande. Vgl. Widukind von Corvey, *Sachsengeschichte*, III, c. 64, S. 139; siehe auch oben, Kap. III.2.1, S. 95.

<sup>453</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 131–134.

<sup>454</sup> Siehe unten, Kap. IV.2.1, S. 288–296.



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Kollaboration mit dem gegen König Ælfred kämpfenden Wikingerfürsten Guthrum sein Lehen und sein Amt entzogen. Eine 901 von Ælfreds Sohn und Nachfolger Edward dem Älteren zugunsten Ealdorman Æthelwulfs ausgestellte Urkunde berichtet vom Betrug Wulfheres und seiner Frau gegenüber Ælfred.<sup>455</sup>

Zu dieser Zeit hatte auch Edward Probleme mit einem prominenten Überläufer zu den Wikingern: Nach Ælfreds Tod im Jahr 899 hatte sich auch Edwards Vetter Æthelwold, der Sohn von Ælfreds älterem Bruder und Amtsvorgänger Æthelred, Hoffnungen auf den Thron von Wessex gemacht. Als er bei der Nachfolgeregelung übergegangen wurde, schloss er sich ganz ähnlich wie vor ihm der enttäuschte fränkische Thronanwärter Pippin II. mit Wikingern zusammen. Im Unterschied zu den Verbündeten Pippins hatten sich Æthelwolds skandinavische Bündnispartner jedoch in England bereits längerfristig etabliert und verfügten im Danelag über eigene rechtliche Strukturen, so dass Æthelwold hier ein rascher Aufstieg gelang, der für Edward zunächst wesentlich bedrohlicher wurde als Pippins Bündnis mit den Wikingern im Westfrankenreich für Karl den Kahlen. Die über Northumbria herrschenden Iro-Skandinavier nahmen Æthelwold als ihren König an,<sup>456</sup> was sie nicht nur zu seinen Verbündeten, sondern zu seinen Gefolgsleuten machte. Von dieser neuen Machtbasis aus begab sich Æthelwold 904 mit einer Flotte nach Essex, dessen Bewohner sich ihm unterwarfen.<sup>457</sup> Wenig später konnte Æthelwold die in East Anglia ansässigen Wikinger für sich gewinnen: „Hier verleitete Æthelwold das Raubheer in East Anglia zu Feindseligkeiten, so dass sie ganz Mercia plünderten“<sup>458</sup>, wie die Worcester-Handschrift der *Angelsächsischen Chronik* berichtet. Edward antwortete auf die Plünderungen seinerseits mit einem Einfall in East Anglia, so dass die Wikinger gezwungen waren, zur Verteidigung in ihr eigenes Gebiet

---

<sup>455</sup> Vgl. *Cartularium Saxonicum*, Nr. 595, S. 243f.; vgl. auch YORKE, *Edward as Ætheling*, S. 35f.

<sup>456</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 901 [899], S. 36: [...] *þa rad se æþeling on niht aweg, 7 gesohte þone here on Norðhymbrum, 7 hi hine underfengon him to cyninge, 7 him to bugon.* („Da ritt der Ætheling bei Nacht hinfort und suchte das Raubheer in Northumbria auf und sie empfingen ihn als König und unterwarfen sich ihm.“). Vgl. auch *Annals of St Neots*, a. 904, S. 104; *Annals of Ulster*, a. 912 [913], S. 360.

<sup>457</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 904, S. 36; Ms. A, a. 903 [904], S. 92.

<sup>458</sup> *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. D, a. 905 [903], S. 36: *Her gelædde Æþelwold þone here on Eastenglum to unfriðe, þæt hi gehegdon ofer eall Myrcna land [...].*

zurückzukehren. Dort kam es zu einer Schlacht zwischen den Wikingern unter Æthelwold und den Männern von Kent, in der zwar die Normannen den Sieg davontrugen, allerdings auch Æthelwold verloren, womit seine Rebellion gegen seinen Vetter Edward ein jähes Ende gefunden hatte. Zudem war in der Schlacht auch Eohric, der König der ostanglischen Wikinger, gefallen, was Edward als tatsächlichen Gewinner aus der Revolte Æthelwolds hervorgehen ließ.<sup>459</sup>

Betrachtet man die Schritte, die Æthelwold zur Durchsetzung seines Thronanspruches ergriff, wird deutlich, dass es auch zu dieser Zeit, als das Christentum unter den Skandinaviern weder in Northumbria noch in East Anglia<sup>460</sup> nennenswert verbreitet war, genügend Übereinstimmungen und Verständigungsmöglichkeiten zwischen dem christlichen Æthelwold und der heterogen zusammengesetzten skandinavischen Elite in England gab, dass der Angelsachse rasch zum König der Northumbrier aufsteigen konnte und auch großen politischen Einfluss auf die ostanglischen Skandinavier nehmen konnte. Zumindest vonseiten der Skandinavier spielten kulturelle oder religiöse Differenzen für die Unterstützung Æthelwolds keine erkennbare Rolle, und auch Æthelwold hatte offenbar weder Schwierigkeiten noch Skrupel, das umfangreiche Bündnis mit den Feinden seines Vetters einzugehen. Anscheinend hatte Æthelwold auch keine Befürchtungen, dass ein Bündnis mit den paganen Skandinaviern, die sich in England angesiedelt hatten, die Legitimität seiner christlichen Herrschaft später einschränken würde.

---

<sup>459</sup> Vgl. zu Æthelwolds Revolte LAVELLE, *The Politics of Rebellion*; CAMPBELL, *The Reign of Edward the Elder*, S. 21f.; zu Æthelwold, Pippin von Aquitanien und weiteren Fällen von Bündnissen christlicher Adelliger mit Wikingern vgl. auch FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 372, der auch das Bündnis des irischen Königs Cináed mac Conaing mit den Wikingern erwähnt, das dieser laut den *Annalen von Ulster* im Kampf gegen seine politischen Rivalen eingegangen ist; vgl. *Annals of Ulster*, a. 849 [850], S. 308. Cináed ereilte jedoch ein ganz ähnliches Schicksal wie andere erfolglose Bündnispartner von Wikingern: Er wurde von seinen christlichen Rivalen zu einer Unterredung geladen und dort getötet; vgl. *Annals of Ulster*, a. 850 [851], S. 310. Gemäß der Überlieferung in den *fragmentarischen Annalen von Irland*, deren Wahrheitsgehalt allerdings nur schwer zu eruieren ist, war Cináeds Tochter mit dem iro-skandinavischen Wikingerkönig Amlaíb Conung verheiratet, was auf weitere Verbindungen von Cináeds Familie zur skandinavischen Führungsschicht hindeutet; vgl. *Fragmentary Annals*, Nr. 347 [a. 867], S. 126; dazu Alan Andersons Kommentar in: *Early Sources of Scottish History*, S. 309.

<sup>460</sup> Guthrum, der Patensohn Ælfreds, war bereits 890 gestorben; über eventuelle Taufen seiner direkten Nachfolger berichten die Quellen nichts.

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

Aber nicht nur die Leichtigkeit, mit der Æthelwold die Skandinavier in England für seine Sache gewinnen und sich sogar an ihre Spitze stellen konnte, gibt Aufschluss über die offenbar nicht unüberwindliche kulturelle Grenze, die Skandinavier und Angelsachsen in England voneinander trennte. Auch die den westsächsischen Herrschern sehr gewogene *Angelsächsische Chronik* zeigt sich gut informiert über die Namen und Identitäten vieler der in der entscheidenden Schlacht gefallenen Skandinavier,<sup>461</sup> was impliziert, dass es zwischen den Parteien zuvor einen Austausch gegeben haben muss, der solches Wissen überhaupt erst ermöglichte. James Campbell stellt hierzu fest: „This, like other casualty lists from the later ninth century on, in the *Chronicle* reminds us by its detail what a lot the West Saxons knew about their enemies.“<sup>462</sup> Leider informieren die christlich-europäischen Quellen der Zeit kaum über die Wege, auf denen solches Wissen vermittelt wurde und über die inoffiziellen persönlichen Kontakte zwischen beiden Seiten.

Wie pragmatisch politische Kontakte sogar zwischen Geistlichen und den paganen Wikingern in England gestaltet sein konnten, zeigt die Laufbahn Erzbischof Wulfstans von York, der während seiner über zwanzigjährigen Amtszeit wiederholt eng mit den skandinavischen – und keineswegs immer getauften – Herrschern in Northumbria zusammenarbeitete und unter ihnen offenbar teilweise beträchtlichen politischen Einfluss genoss, so dass es ihm dort zeitweise möglich war, als Königsmacher zu agieren.<sup>463</sup> Zudem gelang es ihm wiederholt, in den Konflikten zwischen den northumbrischen Iro-Skandinaviern und den Angelsachsen die Seiten zu wechseln und die Gunst der Könige von

---

<sup>461</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. A, a. 904 [905], S. 62f.: [...] *on ðara Deniscena healfe wearð ofslægen Eohric hira cyng 7 Æðelwald æðeling ðe hine to þæm unfride gespon, 7 Byrhtsige Beornodes sunu æðelinges 7 Ysopa hold 7 Oscytel hold 7 swiðe monige eac him þe we nu genemman ne magon* [...]. („Und auf dänischer Seite fielen ihr König Eohric und Prinz Æthelwold, der ihn zu dieser Feindseligkeit verführt hatte, und Berhtsige, der Sohn des Fürsten Beornoth, und die Gefolgsmänner Ysopa und Oscytel, und sehr viele andere, die wir jetzt nicht namentlich nennen können [...].“)

<sup>462</sup> CAMPBELL, *The Reign of Edward the Elder*, S. 21. Vgl. auch FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 371: „Good intelligence presupposes communication.“

<sup>463</sup> Siehe dazu auch oben, Kap. III.2.3.1, S. 152–154. Vgl. zu Wulfstans Beziehungen zu den Wikingern in Northumbria auch DOWNHAM, *Viking Kings of Britain and Ireland*, S. 110–115; DIES., *Chronology of the Last Scandinavian Kings*, S. 29; STENTON, *Anglo-Saxon England*, S. 360.

Wessex zurückzugewinnen, ohne langfristige Strafen in Kauf nehmen zu müssen. Es ist wahrscheinlich, dass Wulfstan bei Verhandlungen zwischen den Parteien, wie sie 943 zwischen Edmund und Olaf Sihtricson aufgenommen wurden, als Vermittler agierte und eine Rolle als kultureller und politischer Grenzgänger innehatte.<sup>464</sup>

Einen noch wesentlich stärkeren Ruf als opportunistischer Unterstützer der Wikinger genoss bereits unter seinen Zeitgenossen Eadric Streona, der Ealdorman von Merica, was Wilhelm von Malmesbury zu dem Urteil verleitete, Eadric sei „der Abschaum der Menschheit und eine Schande für die Engländer“<sup>465</sup> gewesen. Eadric war der Schwiegersohn Æthelreds des Unberatenen und ein enger Vertrauter des Königs, kollaborierte aber dennoch immer wieder mit den Skandinaviern, die die Eroberung Englands anstrebten – Eadric war somit nicht ganz unbeteiligt daran, dass Kritiker Æthelred den Beinamen „der Unberatenene“ gaben.<sup>466</sup> So verhinderte er 1009 einen erfolgversprechenden Angriff Æthelreds auf die Flotte der Dänen<sup>467</sup> und

<sup>464</sup> Zu den Verhandlungen zwischen Edmund und Olaf siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 152–154.

<sup>465</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II, c. 165, S. 274: [...] *fex hominum et dedecus Anglorum* [...].

<sup>466</sup> Eine ganz ähnliche, aber nicht so prominente Rolle spielte Æthelreds Vertrauter Ælfric von Hampshire, der einen Flottenangriff Æthelreds auf die Wikinger vereitelte, indem er die Wikinger warnte; vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 992, S. 61; Florence von Worcester, *Chronik*, I, S. 150. 1003 schützte Ælfric eine Krankheit vor, um nicht als Anführer eines englischen Kontingents gegen die Wikinger unter Sven Gabelbart ziehen zu müssen; vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 1003, S. 64; Florence von Worcester, *Chronik*, I, S. 156f. Im Kontext des Einfalls von Sven Gabelbart in England berichten die *Angelsächsische Chronik* und „Florence“ von Worcester zudem von einem weiteren Verrat in den Reihen der Engländer: der von Königin Emma eingesetzte Reeve Hugo habe die Engländer an Sven verraten, so die Chronisten; vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 1003, S. 64; Florence von Worcester, *Chronik*, I, S. 156.

<sup>467</sup> Vgl. *Anglo-Saxon Chronicle*, Ms. E, a. 1009, S. 67: *Ɔa sum siðe heafde se cyng hi fore began mid ealre fyrde þa hi to scipan woldon, 7 eall folc gearu wæs heom on to fonne, ac hit wæs ða þurh Eadric ealdorman gelet swa hit þa æfre wæs.* („Bei einer Gelegenheit geriet der König mit seiner ganzen Armee in ihren [scil. der Wikinger] Weg, als sie zu den Schiffen zurückkehren wollten, und jeder war bereit, sie anzugreifen. Doch es war wie immer Ealdorman Eadric, der dies verhinderte“); Florence von Worcester, *Chronik*, I, S. 161: *At perfidus dux Edricus Streona, gener ejus* [scil. Æthelred], *habuit enim in conjugio filiam ejus Edgitham, et insidiis et perplexis orationibus ne praelium*

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

wechselte 1015 mit vierzig angelsächsischen Schiffen ganz in das Lager Knuts des Großen über.<sup>468</sup>

Es wäre aber sicherlich zu kurz gegriffen, in Eadric nur einen politischen Opportunisten zu sehen, denn auch nach seinem Seitenwechsel zu Knut dem Großen wirkte er als Vermittler zwischen diesem und Edmund Eisenseite und bewegte die beiden Herrscher zu einem Friedensvertrag, wie die *Angelsächsische Chronik* berichtet: „Dann rieten Ealdorman Eadric und die anwesenden Berater den Königen, einen Vertrag zu schließen; und sie handelten den Austausch von Geiseln aus und die Könige trafen sich auf Ola’s Island, und dort bekräftigten sie ihre Freundschaft, sowohl mit Pfand als auch mit Eiden.“<sup>469</sup> Auch zuvor hatte Eadric als ein starker Verfechter von Danegeldzahlungen immer wieder zwischen Angelsachsen und Wikingern Verhandlungen geführt und beispielsweise Lösegeld für den von den Wikingern gefangen genommenen Bischof Ælfheah zusammengebracht.<sup>470</sup> Es steht zu vermuten, dass die Möglichkeit, sich selbst an den Danegeldzahlungen zu bereichern, ein Motiv Eadrics war, eine solche Beschwichtigungspolitik langfristig zu forcieren. Unabhängig von Eadrics Motiven und seinem exorbitant schlechten Ruf sowohl bei mittelalterlichen als auch modernen Geschichtsschreibern ist seine Karriere jedoch ein sehr eindrucksvoller Beleg für die offenbar vorhandene Möglichkeit für „kulturelle Grenzgänger“, als kommunikative Mittler zwischen den Parteien zu agieren. Neben denjenigen „abtrünnigen“ Christen, die sich vollständig auf die Seite der Wikinger schlugen oder diese für ihre Sache zu gewinnen ver-

---

*inirent, sed ea vice suos hostes abire permetterent, modis omnibus Anglorum Danos, ut patriæ proditor, eripuit, et abire permisit.*

<sup>468</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1015, S. 72; Florence von Worcester, Chronik, I, S. 171. Vgl. auch Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1016, S. 72. Zu Eadrics Verrat vgl. SHIPPEE, Treachery in Late Anglo-Saxon England.

<sup>469</sup> Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1016, S. 74: *Da gerædde Eadric ealdormann 7 þa witan þe ðær wæron þet þa cyningas seht namon heom betweonan, 7 hi gislas sealdon heom betweonan, 7 þa cyningas comon togædere æt Olanige 7 heora freondscipe þær gefæstnodon ge mid wedde ge mid aðe [...].*

<sup>470</sup> Vgl. Anglo-Saxon Chronicle, Ms. E, a. 1012, S. 69. Siehe auch oben, Kap. III.1.3, S. 66–70.

suchten, gab es also auch christliche „Grenzgänger“, die, ähnlich wie die im vorangegangenen Kapitel thematisierten akkulturierten Skandinavier, als Vermittler und Unterhändler zwischen den Parteien agierten.

## 4. Zwischenfazit

Im Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit kam es sowohl auf der Ebene diplomatischer Herrscherkontakte als auch im Rahmen der sich über mehrere Jahrhunderte hinziehenden Wikingereinfälle in die Königreiche Westeuropas zu vielfältigen persönlichen Kontakten zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern. Obwohl die zeitgenössischen wie auch die späteren aus christlich-europäischer Sicht verfassten Quellenberichte die Fremdheit und scheinbar unüberwindliche Feindschaft der beiden Akteursgruppen gerade in Bezug auf die Wikingereinfälle immer wieder betonen, findet sich bei genauem Hinsehen eine Fülle von Belegen dafür, dass beide Gruppen sowohl in der Konfliktführung als auch in der deeskalativen Kommunikation miteinander über ein ausreichend großes gemeinsames Repertoire an kommunikativen Spielregeln verfügten, um für die Gegenseite verständlich und bis zu einem gewissen Grad auch berechenbar zu sein.

So bedienten sich die paganen Skandinavier und die christlichen Europäer ganz ähnlicher Mittel der Konflikteskalation, wozu insbesondere die Verspottung und Verhöhnung des Gegners sowie die demonstrative Tötung oder Misshandlung von Gefangenen und Geiseln zählen. Der absichtsvolle Verstoß gegen explizit mit der christlichen Religion verbundene Normen und der kalkulierte Bruch von Tabus in diesem Zusammenhang seitens der Wikinger, der von der älteren Forschung häufig als Beleg für eine generell antichristliche Einstellung und Motivation der in Europa einfallenden Skandinavier interpretiert wurde, lässt sich schlüssiger als weitere Form der kalkuliert konfliktverschärfenden Kommunikation im Sinne einer Verhöhnung des Gegners deuten, zumal viele Quellen explizit auf die Spottlust der Wikinger hinweisen, die auch bei der innergesellschaftlichen Konfliktführung in Skandinavien eine Rolle spielte.

Nicht nur bei den in den Quellen oft besonders betonten konfliktuösen Kontakten zwischen Skandinaviern und Europäern gab es aber offenbar ein



### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

grundlegendes gemeinsames Repertoire kommunikativer Spielregeln, auch und gerade bei der deeskalativen Verständigung zwischen beiden Seiten zeigt sich in der Überlieferung ein hinreichend großes geteiltes Verständnis von der Beschaffenheit vertrauensbildender Maßnahmen, so dass es auch in schwierigen und potenziell konflikträchtigen politischen Situationen immer wieder zu erstaunlich reibungsloser Verständigung miteinander kam. Gesandten kam bei der Kontaktaufnahme und -pflege eine zentrale Rolle zu, wobei die prinzipielle Immunität der Angehörigen dieser Personengruppe offenbar auf beiden Seiten anerkannt und auch in Konfliktsituationen gewährleistet wurde. Die Kommunikation sowohl zwischen den fränkischen und dänischen Herrschern als auch zwischen Wikingern und den Herrschern der von ihnen überfallenen Regionen lief hauptsächlich mittels Gesandter ab, die auch im Vorfeld möglicher direkter Treffen zwischen den politischen Führungspersonen die Modalitäten der jeweiligen Zusammenkünfte übermittelten. Die Aufgaben und Befugnisse dieser Gesandten machten es notwendig, dass die entsprechenden Personen eine Reihe von Voraussetzungen erfüllten: Sie mussten über grundlegende kulturelle und sprachliche Kenntnisse der Gegenseite verfügen und waren im Idealfall möglichst hochrangige Vertreter des Personenverbandes, für den sie sprachen, insbesondere dann, wenn sie auch mit Verhandlungen oder Vertragsschlüssen betraut waren. Diese Merkmale erfüllten in besonderem Maße (grenznahe) Adelige, Händler und – von christlicher Seite aus – Geistliche. Viele der in den Quellen näher vorgestellten Gesandten lassen sich entsprechend auch einer dieser Gruppen zuordnen.

Was die konkrete Ausgestaltung von Friedensabkommen und Bündnis-schlüssen zwischen Skandinavien und Europäern angeht, zeugen die Quellenberichte von einem beiderseitigen auffälligen Pragmatismus im Umgang mit den jeweils „fremden“ kommunikativen Spielregeln. Gerade bei zwischenherr-scherlichen Friedensabkommen, denen keine militärischen Auseinandersetzungen vorausgegangen waren, bemühten sich die Akteure um die zumindest äußerliche Wahrung einer Gleichrangigkeit beider Parteien, was unter anderem darin Ausdruck fand, dass beide Seiten die jeweils fremden Formen der vertraglichen Absicherung als verbindlich akzeptierten, auch wenn sie sich von den eigenen unterschieden.

Waren den Friedens- oder Bündnisverhandlungen militärische Auseinandersetzungen vorausgegangen, bestand ein größerer Bedarf an Maßnahmen der Vertrauensbildung, die in den Quellen häufig im Vorfeld von Friedensschlüssen vormals akut verfeindeter Parteien begegnen. Zu diesen Maßnahmen zählt insbesondere die demonstrative Herstellung von Nähe, beispielsweise durch das Teilen von Tisch und Bett, wodurch eine Vertrautheit mit dem vormals Fremden etabliert werden und so eine Vertrauensbasis geschaffen werden sollte. Darüber hinaus existierte von christlicher Seite her eine Reihe von Möglichkeiten, Vertrautheit durch eine (partielle) Akkulturation der künftigen Vertrags- und Bündnispartner herzustellen, von denen vor allem die europäischen Herrscher im Kontakt mit den bis dahin paganen skandinavischen Führungseliten Gebrauch machten. Trotz der prinzipiellen praktischen Wirksamkeit von Friedensschlüssen mit ungetauften Skandinaviern strebten die christlichen Vertragspartner in den meisten Fällen die Taufe ihres Gegenübers an, auch, um sich des Vorwurfs der Kollaboration mit Heiden erwehren zu können. Während diese Taufen für eine (nominelle) religiöse Akkulturation der betroffenen Skandinavier sorgten, wurde darüber hinaus mittels der Übernahme von Tauf- oder Firmpatenschaften, dem Eingehen von Ehebündnissen und der Herstellung von Lehns- und Treueverhältnissen versucht, die Skandinavier möglichst engmaschig in den eigenen Personenverband zu integrieren und so die Verbindlichkeit der eingegangenen Verbindungen zu erhöhen, auch wenn viele Quellen von einem fortdauernden Misstrauen gegenüber den skandinavischen Konvertiten zeugen, das in einigen Fällen alles andere als unbegründet war.

Für die betroffenen Skandinavier war die religiöse und personale Integration einerseits mit einer öffentlichen Akzeptanz der Spielregeln der Gegenseite und damit mit einer Unterordnung unter diese Regeln und ihren Gegenüber verbunden, waren doch die in den symbolischen Handlungen zum Ausdruck gebrachten interpersonalen Verhältnisse prinzipiell auch zukünftig bindend, andererseits boten sich ihnen durch die so vollzogene Akkulturation auch viele Möglichkeiten des politischen und gesellschaftlichen Aufstiegs, die eine solche Bindung an ihre europäischen Partner auch für sie attraktiv machten. Wie stark die bindende Wirkung solcher akkulturierender Maßnahmen war, hing im Einzelfall jedoch sehr stark von den persönlichen Motiven und Zielen der unter-

### III. Politische und diplomatische Kontakte

---

schiedlichen Akteure sowie von den jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab: Während sich auf dieser Basis in Westfrankreich binnen kurzer Zeit ein christliches normannisches Fürstentum etablierte, zeigten dieselben Maßnahmen in anderen Fällen keine nennenswerte Bindungswirkung oder blieben zumindest ohne langfristige politische Folgen.

War der Integrationsprozess gelungen, zählten die so akkulturierten Skandinavier zu einem in den Quellen nur wenig berücksichtigten Personenkreis „kultureller Grenzgänger“, die eine wichtige Funktion als Vermittler, Berater, Informanten und Gesandte bei künftigen Kontakten zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern einnehmen konnten. Diese Grenzgänger, die in den meisten Fällen wohl nicht der in den zeitgenössischen Quellen hauptsächlich beachteten herrscherlichen Elite angehörten und daher oft nur am Rande Erwähnung finden, konnten ihren Status durch politisch motivierte Bündnisse wie die oben genannten erlangt haben, es konnte sich bei ihnen aber auch (ursprünglich) um Geiseln handeln oder ihre Beweggründe, sich der fremden Kultur und Religion anzuschließen, konnten privater Natur gewesen sein. Möglicherweise ist die oft überraschend reibungsarm verlaufende Kommunikation zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern auch in Konfliktsituationen zu einem großen Teil solchen „kulturellen Grenzgängern“ zu verdanken.

Andererseits gibt es in den Quellen Hinweise darauf, dass nicht wenige Europäer sich aus politischen oder sonstigen, nicht näher bestimmbar Gründen den Wikingern anschlossen oder sich mit diesen verbündeten, wobei die christlichen Quellenautoren diesen „abtrünnigen“ Christen in mehreren Fällen sogar explizit die Hinwendung zur Gentilreligion unterstellen, was aber möglicherweise lediglich als eine Form der verbreiteten kirchlichen Kritik an pragmatischer Kooperation mit Nichtchristen zu verstehen ist. Häufig erscheinen solche Bündnisse in den Quellen als letztlich erfolglose Verzweiflungstaten ansonsten politisch handlungsunfähiger Akteure, doch zeugt der Umstand, dass es immer wieder zu solchen Bündnissen kam, davon, dass das in den christlichen Quellen verbreitete Fremdheitsempfinden gegenüber den Skandinaviern auf pragmatischer Ebene wohl längst nicht immer so stark ausgeprägt war, wie die Überlieferung es auf den ersten Blick suggeriert.

## **IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten**

### **1. Mission als Konfliktherd: Konfrontative Missionspraktiken und pagane Reaktion**

#### **1.1. Störung paganer Rituale und Missachtung paganer Regeln im Rahmen der Tatmission**

Neben den vielfältigen politischen Kontakten und Konfrontationen, zu denen es zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern im Zuge der Aufnahme diplomatischer Kontakte einerseits und der Raubzüge und Siedlungsbestrebungen skandinavischer Wikinger andererseits im Untersuchungszeitraum kam, spielt für die Untersuchung von Kommunikationsstrategien und -regeln zwischen christlichen Europäern und paganen Skandinaviern auch die Mission europäischer Geistlicher auf skandinavischem Boden eine entscheidende Rolle. Während die bisher behandelten Formen konfrontativer oder auf Verständigung abzielender Kommunikation zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern sich vornehmlich auf der politisch-diplomatischen Ebene abspielten – auch die im Frankenreich oder England vollzogenen Taufen skandinavischer Führungseliten dienten ja ganz wesentlich der politischen Verständigung – zielte die Kommunikation zwischen christlichen Missionaren und ihren gentilreligiösen Adressaten in Skandinavien ganz auf eine Gegenüberstellung der verschiedenen religiösen Konzepte ab und war vordergründig nicht politisch motiviert.<sup>1</sup>

Erste missionarische Kontakte der lateinischen Christenheit mit den paganen Skandinaviern gab es bereits im späten 7. Jahrhundert unter Willibrords Ägide, diese blieben aber ohne spürbare Auswirkungen.<sup>2</sup> Erst seit der Herrschaft Ludwigs des Frommen, der ja auch bei der frühesten überlieferten skandinavischen Fürstentaufe als Pate fungierte und sich insgesamt verstärkt für die Mission einsetzte, lässt sich eine kontinuierliche Missionsarbeit in Skandinavi-

---

<sup>1</sup> Dass die Mission sowohl seitens der Bekehrenden als auch seitens der zu Bekehrenden starke politische Implikationen hatte, soll hier keineswegs in Abrede gestellt werden; in der direkten Kommunikation zwischen Missionaren und ihren Adressaten spielten politische Inhalte jedoch nur in Einzelfällen eine nachweisbare Rolle.

<sup>2</sup> Siehe hierzu auch unten in diesem Kapitel, S. 237–238.

en erkennen, und erst aus dieser Zeit ist auch Ausführlicheres über die Kontakte zwischen christlichen Missionaren und paganen Skandinaviern überliefert. Die hierzu existierenden Quellen bringen jedoch eine Reihe von Eigenheiten mit sich, die hinsichtlich der Fragestellung der vorliegenden Arbeit problematisch sind: So ist das auf uns gekommene Bild der Nordmission ganz überwiegend geprägt vom Blickwinkel der Hamburgisch-Bremischen Kirche, die durch die umfangreiche Überlieferung ihren eigenen Einfluss in Skandinavien hervorheben, begründen und für die Zukunft sichern wollte. Rimberts Lebensbeschreibung des heiligen Ansgar und Adams *Kirchengeschichte* teilen so zwar Detailliertes über die Situation der Missionare in Skandinavien im Untersuchungszeitraum mit und sind in dieser Hinsicht sicherlich wertvolle Quellen, verschweigen oder denunzieren den Einfluss nicht von Hamburg-Bremen ausgesandter Missionare in Skandinavien aber zugunsten ihrer Darstellungsabsicht stark und sind schon allein aus diesem Grund nur mit Einschränkungen für eine vollständige Rekonstruktion des Verlaufs der Christianisierung Skandinaviens heranzuziehen.<sup>3</sup> Hinzu kommt, dass die Darstellungen der Missionsarbeit häufig in einer hagiographischen Erzähltradition stehen und mit einem nicht unerheblichen zeitlichen Abstand zu den Ereignissen verfasst wurden, in manchen Fällen von Autoren, die selbst nicht direkt mit der Missionsarbeit befasst waren und die von ihnen dargestellten Verhältnisse nur vom Hörensagen kannten. Sie zielten in erster Linie auf den Nachweis der Heiligkeit ihres Protagonisten ab und hatten nicht das Ziel, die tatsächlichen Umstände der Missionsarbeit *en détail* nachzuzeichnen.<sup>4</sup> Diese Eigenschaften der Überlieferung gilt es daher bei der Auswertung der Quellen hinsichtlich der Kommunikationsstrategien und Verständigungswege zwischen Missionaren und ihren Adressaten im Einzelfall zu berücksichtigen.

Für die christlichen Geistlichen, die zur Bekehrung der gentilreligiösen Völkerschaften<sup>5</sup> auszogen, gab es kaum verbindliche Handlungsanweisungen,

---

<sup>3</sup> Vgl. SCIOR, Kulturkonflikte?, bes. S. 11f.; JANSON, Adam of Bremen; GOETZ, Geschichtsschreibung und Recht; TROMMER, Komposition und Tendenz; SAWYER/SAWYER, Welt der Wikinger, S. 351–356.

<sup>4</sup> Vgl. VON PADBERG, Christianisierung Europas, S. 186–190.

<sup>5</sup> Den Begriff der „Gentilreligion“ hat Hans-Dietrich Kahl geprägt; vgl. KAHL, Die ersten Jahrhunderte, S. 26–35, bes. S. 31.

so dass sie im Großen und Ganzen eigenständig den kommunikativen Zugang zu ihren Adressaten gestalten mussten. Dabei hatten die Missionare „grundsätzlich [...] die Wahl zw[ischen] Provokation durch Angriff auf den polytheistischen Kult und Einladung durch Werbung für den stärkeren Gott“<sup>6</sup>, wie Lutz von Padberg die alternativen Vorgehensweisen charakterisiert. Im Folgenden soll zunächst die konfrontative Tatmission unter dem Aspekt der konfliktuösen Kommunikation näher beleuchtet werden, während die diplomatischen Missionsmethoden weiter unten analysiert werden sollen.<sup>7</sup> Dabei soll besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, welche Spielregeln des sozial-religiösen Verhaltens ihrer Adressaten die Missionare konkret verletzten, um diese zu provozieren, wie die Angegriffenen auf die Provokation reagierten und welches Bild von Häufigkeit und Erfolgsparametern dieser Kommunikationsstrategie die Quellen zeichnen.

Dass es zu Konflikten zwischen Missionaren und paganen Adressaten der Mission kam, ist zunächst nicht verwunderlich, denn „beide Gruppen [...] waren aufgrund der Struktur ihrer jeweiligen Religiösität wohl kaum willens und in der Lage, sich einfühlend auf den Glauben ihres Gegenübers einzustellen“, so Lutz von Padberg, was einen „optimalen Kommunikationsablauf“<sup>8</sup> zwischen den beiden Akteursgruppen von vornherein sehr erschwerte. Über diese unabweichlichen Spannungen hinaus nutzten die Missionare jedoch in einigen Fällen ganz bewusst die religiösen Differenzen aus, um durch gezielte Verstöße gegen die kultischen Regeln oder das religiöse Empfinden der Umstehenden einen Eklat auszulösen. Die ausbleibende Vergeltung der desavouierten Götter sollte den Adressaten der Missionsbotschaft deren Ohnmacht verdeutlichen und sie so für die Heilsbotschaft des Christentums empfänglich machen. Damit rea-

---

<sup>6</sup> VON PADBERG, Art. „Mission, Missionar, Missionspredigt“, S. 84. Vgl. auch DERS., Mission und Christianisierung, S. 110.

<sup>7</sup> Siehe dazu unten, Kap. IV.2. Zur Tatmission allgemein vgl. KAHL, Die ersten Jahrhunderte, S. 36–45; VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 146–151; DERS., Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 244–263; ANGENENDT, Toleranz und Gewalt, S. 378–387; DERS., Monotheismus und Gewaltmission.

<sup>8</sup> VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 107. Vgl. auch SCIOR, Kulturkonflikte?, S. 10: „Sie [scil. die religiösen Institutionen, Normen und Werte] waren letztlich nicht verhandelbar und bargen damit von vornherein ein erhöhtes Konfliktpotential“; SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 504.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

gierten die Missionare auf das ausgeprägte *do-ut-des*-Denken ihres gentilreligiösen Publikums, nach dem ein Gott nur dann als verehrungswürdig angesehen wurde, wenn er sich „durch Sieg- und Lebenshilfe als wirkmächtig und hilfsbereit“<sup>9</sup> erwiesen hatte. Götter, die nicht einmal ihnen selbst angetanes Unrecht vergelten wollten oder konnten, genossen demnach nicht mehr das volle Vertrauen ihrer Anhänger, was diese, so die Hoffnung der Missionare, offen für den Glauben an Christus machte, der den zu Bekehrenden so in erster Linie als *Christus victor* präsentiert wurde.<sup>10</sup> Zudem konnten die Missionare gemäß ihrer Vorstellung durch die Tatmission ganz unmittelbar gegen den Teufel und seine Dämonen vorgehen, die nach christlicher Vorstellung den paganen Kultstätten innewohnten – Adressaten der Zerstörung und Entweihe paganer sakraler Orte und Gegenstände waren also nicht nur die zu Bekehrenden, sondern auch die höheren Mächte selbst, indem die bösen Mächte gestört wurden und Gott so ein direkter Dienst erwiesen wurde.<sup>11</sup> Auf der anderen Seite gingen die Missionare bei der konfrontativen Tatmission ein erhebliches Risiko ein, dass sich Zorn und Empörung des Publikums unmittelbar gegen sie selbst richteten, was sowohl eine Gefahr für Leib und Leben der Glaubensboten bedeutete als auch den Christianisierungsprozess selbst gefährden konnte. Zudem widersprach die Tatmission der neutestamentlichen Weisung der gewaltfreien Glaubensverkündigung.<sup>12</sup>

Aufforderungen zur Tatmission oder Anleitungen zur Durchführung derselben finden sich in der christlichen Überlieferung entsprechend kaum: Lediglich in einigen in Bedas *Kirchengeschichte des englischen Volkes* inkorporierten Papstbriefen finden sich konkrete Anweisungen zur Tatmission. So forderte Gregor der Große im Jahr 601 den Missionar und späteren Londoner Bischof

---

<sup>9</sup> ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 423. Vgl. auch unten, Kap. IV.2.2.

<sup>10</sup> Vgl. BARTLETT, *From Paganism to Christianity*, S. 67; zum Aspekt der Rolle Christi als *Christus victor* in der Mission CUSACK, *The Rise of Christianity*, S. 143; SHARPE, *Salvation*, S. 257; SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 509; ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 422, mit verschiedenen Abbildungen mittelalterlicher Darstellungen des siegreichen Christus.

<sup>11</sup> Vgl. BARTLETT, *From Paganism to Christianity*, S. 67f., mit verschiedenen Quellenbeispielen aus der osteuropäischen Missionsgeschichte; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 250f.

<sup>12</sup> Vgl. VON PADBERG, *Mission und Christianisierung*, S. 150.

und Erzbischof von Canterbury Mellitus auf, die Götzenbilder der zu der Zeit noch heidnischen Angelsachsen zu zerstören – allerdings mahnte Gregor dabei eindringlich dazu, die Kultstätten (*fana idolorum*) selbst keinesfalls (*minime*) zu zerstören, sondern in christliche Kirchen umzuwandeln<sup>13</sup> und ebenso möglichst viele religiöse Bräuche der zu Bekehrenden christlich umzudeuten, um den Angelsachsen den Übergang zum neuen Glauben so einfach wie möglich zu machen: „Denn zweifellos ist es unmöglich, schwerfälligem Verstand alles auf einmal wegzunehmen, da ja auch derjenige, der den höchsten Gipfel besteigen möchte, Schritt für Schritt und nicht in Sprüngen nach oben kommt.“<sup>14</sup> Gregor beschränkte sich also bei seiner Empfehlung zur Tatmission nur auf das Allernotwendigste – die Zerstörung der Götzenbilder – und legte Mellitus ansonsten ein sehr gemäßigtes und auf Kompromisse angelegtes Vorgehen gegenüber seinen Adressaten nahe. Im selben Jahr richtete Gregor allerdings auch ein Schreiben an König Æthelberht von Kent, von dem er weiter reichende Schritte in Richtung Tatmission forderte: „beeile Dich, den christlichen Glauben bei den Dir untertanen Völkern zu verbreiten; vergrößere den Eifer Deiner Rechtschaffenheit bei ihrer Bekehrung; verfolge die Götzenverehrung; zerstöre die Gebäude der Heiligtümer“.<sup>15</sup> Während dem geistlichen Glaubensboten also relative Zurückhaltung empfohlen wurde, verlangte Gregor von dem christianisierten Herrscher eine konfrontativere Haltung gegenüber seiner alten Religion und deren Anhängern unter seinen Untertanen. Æthelberht als weltlichem Herr-

<sup>13</sup> Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. 30, S. 106: [...] *uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur.*

<sup>14</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. 30, S. 108: *Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus uel passibus, non autem saltibus eleuatur.* Vgl. dazu SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 504; generell zur Strategie der christlichen Aneignung gentilreligiöser Formen vgl. SKRE, *Missionary Activity*, S. 7: „The main strategy in this phase was probably to avoid changes in the religious forms and, whenever possible, to fill the old forms with new, Christian content. It was new wine in old bottles, if the old ones could do the trick.“

<sup>15</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. 32, S. 112: [...] *Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina; zelum rectitudinis tuae in eorum conuersione multiplicata; idolorum cultus insequare; fanorum aedificia euerte [...].*

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

scher traute Gregor wohl auch einen wesentlich größeren Einfluss auf die heidnische Bevölkerung und entsprechende Sanktionsmöglichkeiten zu.<sup>16</sup> Zwar erzielte der Papst bei Æthelberht nicht das gewünschte Ergebnis, da dieser keinen seiner Untertanen zum Glaubenswechsel drängen wollte,<sup>17</sup> doch noch gegenüber Karl dem Großen wurden die mahnenden Worte Gregors im Kontext der Sachsenmission von dem angelsächsischen Abt Eanwulf wiederholt, was die umfassende Gültigkeit dieser Formulierung herrscherlicher Missionspflichten belegt.<sup>18</sup> Auch Papst Bonifatius V. schloss sich der Linie Gregors des Großen an, als er 625 Edwin von Northumbria zur konfrontativen Mission aufforderte: „sorgt dafür, daß diejenigen [Götzenbilder, Anm. d. Verf.], die Ihr Euch seither durch Zusammenfügung von Materie zu Göttern gemacht habt, mit gewaltsamen Händen zerbrochen und zerschlagen werden.“<sup>19</sup>

Konfrontative Tatmission, so kann zusammenfassend gesagt werden, wurde in erster Linie von christianisierten Herrschern gegenüber ihrem Volk erwartet, nicht aber von geistlichen Glaubensboten, die dem Ideal nach vielmehr einem vermittelnden Weg folgen sollten. Schon allein das generelle Gewaltverbot für Kleriker und die erheblichen Gefahren, denen sich unbewaffnete Geistliche bei der Beschädigung paganer Kultplätze und -gegenstände ausgesetzt sahen, setzten zumindest der theoretischen Forderung nach konfrontativer Mission durch die Glaubensboten enge Grenzen. Nichtsdestotrotz bedienten sich Missionare immer wieder auch konfrontativer Missionspraktiken, wobei sie die Legitimation für ihr Handeln aus dem Alten Testament ziehen konnten, wo beispielsweise im Zweiten Buch der Könige über den israelischen Herrscher Jehu berichtet wird, er habe durch eine List alle Priester Baals in den Tempel gelockt, um sie dort von seinen Kriegerern töten zu lassen. Danach „machten sie sich über

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 244f.; DERS., Konfrontation oder Akkomodation, S. 97f.; DERS., Mission und Christianisierung, S. 147.

<sup>17</sup> Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. 26, S. 76/78.

<sup>18</sup> Vgl. S. Bonifatii et Lulli *Epistolae*, Nr. 120, S. 256f.; dazu auch VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 67f. mit Anm. 32; SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 504.

<sup>19</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, II, c. 10, S. 170: [...] *iniectisque manibus hos, quos eatenus materiae conpage uobis deos fabricastis, confringendos diminuendosque summopere procurate.*

den Tempel des Baal her, schafften das Steinmal des Baalstempels weg und verbrannten es. Sie zerschlugen das Steinmal des Baal, rissen den Baalstempel nieder und machten ihn zu einer Stätte des Unrats; das blieb er bis zum heutigen Tag“ (2 Kön 10,25-27).<sup>20</sup>

Die Missionare, die in Skandinavien mit der Verkündung des Glaubens beauftragt waren, konnten sich darüber hinaus auf verschiedene frühere Vorbilder berufen, deren konfrontative Missionsmethoden Eingang in die hagiographische Literatur gefunden hatten. Willibrord beispielsweise entging bei der Missionierung Frieslands und des dänischen Grenzgebiets nur knapp dem Martyrium, nachdem er nach mehreren erfolglosen Christianisierungsversuchen beim friesischen König Radbod sowie beim benachbarten dänischen Herrscher Ongendus zur Tatmission geschritten war. Im „Grenzgebiet zwischen Friesen und Dänen“<sup>21</sup> gelangten Willibrord und seine Begleiter auf eine Insel, die dem heidnischen Gott Fosite geweiht war und die daher von den Einheimischen Fositesland genannt wurde; heute wird diese Insel im Allgemeinen als Helgoland identifiziert.<sup>22</sup> Nach Alkuins Beschreibung in seiner Vita Willibrords erforderten die heiligen Stätten auf der Insel von den Einwohnern ein besonderes Verhalten: „Diese Stätte wurde von den Heiden mit solchem Respekt behandelt, dass niemand unter dem Volk es wagte, eines der dort weidenden Tiere oder irgendwelche anderen Gegenstände zu berühren, oder sich anmaßte, aus der Quelle, die dort sprudelte, das Wasser anders als schweigend zu schöpfen.“<sup>23</sup> Willibrord aber „taufte [...] drei Menschen in dieser Quelle unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit“ und „ließ [...] die dort weidenden Tiere als Nahrung für

---

<sup>20</sup> Vgl. auch VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 150 mit Anm. 238, der allerdings zurecht darauf hinweist, dass auch bei diesem und anderen biblischen Beispielen der Tatmission die Initiative von Herrschern, nicht von Priestern ausging.

<sup>21</sup> Alkuin, Vita sancti Willibrordi, I, c. 10, S. 124: *in confinio Fresonum et Daenorum*

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, IV, c. 3, S. 232, der die Insel als Helgoland (*Heiligland*) identifiziert. Dazu auch SIEBS, Der Gott Fos(e)te; LAUR, Fositesland; DERS., Noch einmal Heiligland.

<sup>23</sup> Alkuin, Vita sancti Willibrordi, I, c. 10, S. 124f.: *Qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nihil in ea vel animalium ibi pascentium vel aliarum quarumlibet rerum quisdam gentilium tangere audebat nec etiam a fonte, qui ibi ebulliebat, aquam haurire nisi tacens praesummebat.*

die Seinen schlachten“.<sup>24</sup> Er verstieß also sowohl gegen das Schweigegebot als auch gegen das Verbot, die Tiere anzurühren und vollzog an dem heidnischen Heiligtum explizit christliche sakramentale Handlungen. Dass dieses Verhalten ein ganz bewusst kalkulierter Verstoß gegen die Verhaltensregeln der Friesen war, betont Alkuin in seiner Schilderung, wenn er Willibrords Verhalten damit begründet, dass dieser „den törichten Kult jener Religion verachtete, vielleicht auch den wilden König“<sup>25</sup>, also Radbod.

Die Reaktion der Einheimischen ließ nicht lange auf sich warten; sie meldeten „das, was vor ihren Augen geschehen war, fassungslos ihrem König Radbod“<sup>26</sup> – ganz offensichtlich hatte Willibrord die Taufen und das Schlachten der Tiere also öffentlich vollzogen und daraus so einen kommunikativen Akt gegenüber den Friesen und ihrem König gemacht. Das Ende der Geschichte in der Schilderung Alkuins war für Willibrord dann jedoch erstaunlich glimpflich: Radbod ließ zwar zunächst mehrmals das Los werfen und entledigte sich so eines der Begleiter Willibrords, den das Los traf und der daraufhin zum Tode verurteilt wurde, doch Willibrord selbst sandte er nach einem Streitgespräch über das Verhalten der Christen auf der Insel „mit großen Ehrungen zu Pippin, dem Anführer der Franken, zurück“.<sup>27</sup> Dass Pippin, in dessen Auftrag und unter dessen Schutz Willibrord seine Missionsreise angetreten hatte, Radbod zuvor eine schwere militärische Niederlage zugefügt und ihm Teile seines Herrschaftsgebietes genommen hatte, trug vermutlich erheblich zum schonenden Umgang mit dem Missionar bei, denn Radbod wollte sicherlich einen neuen Konflikt mit seinem siegreichen Kontrahenten vermeiden.

Auf dieselbe Weise wie Willibrord verhielt sich sein Nachfolger Liutger, als er in den 780er Jahren nach Fositesland kam. Liudgers Neffe Altfrid schil-

---

<sup>24</sup> Alkuin, *Vita sancti Willibrordi*, I, c. 10, S. 125: [...] *tres homines in eo fonte cum invocatione sanctae Trinitatis baptizavit, sed et animalia in ea terra pascentia in cibaria suis mactare praecepit.*

<sup>25</sup> Alkuin, *Vita sancti Willibrordi*, I, c. 10, S. 125: *Sed parvi pendens stultam loci illius reigionem vel ferocissimum regis animum [...].*

<sup>26</sup> Alkuin, *Vita sancti Willibrordi*, I, c. 10, S. 125: [...] *regi tamen Rabbodo quod videbat factum retulerunt.*

<sup>27</sup> Alkuin, *Vita sancti Willibrordi*, I, c. 11, S. 126: [...] *tamen ad Pippinum ducem Francorum cum honore remisit eum.* Vgl. auch VON PADBERG, *Mission und Christianisierung*, S. 110, mit weiterer Literatur.

dert das Vorgehen des Missionars in seiner Vita mit folgenden Worten: „Nachdem sie [...] auf der Insel angekommen waren, zerstörte er die Tempel des Fosete, welche dort erbaut waren, und errichtete an ihrer statt eine Kirche Christi. Und nachdem er die Bewohner im Glauben an Christus unterrichtet hatte, taufte er sie, den Namen der heiligen Dreifaltigkeit anrufend, in der Quelle, die dort sprudelte“.<sup>28</sup> Das frühere Vorgehen Willibrords, auf das in der Vita Liudgers auch ausdrücklich verwiesen wird,<sup>29</sup> scheint Vorbildcharakter für die nachfolgenden Generationen von Missionaren gehabt zu haben. Gleichzeitig wird jedoch ersichtlich, dass Willibrords Missionsmethode keinen dauerhaften Erfolg auf Fositesland gezeitigt hatte.

Ähnlich konfrontativ ging Winfrid/Bonifatius<sup>30</sup> vor, als er bei seiner Missionsarbeit in Geismar in Anwesenheit einer großen Gruppe ansässiger Heiden die dortige Thor geweihte Eiche fällte und aus ihrem Holz eine Kapelle baute.<sup>31</sup> Anders als Willibrord, dessen Leben aufgrund seines Vorgehens offenbar akut bedroht gewesen war, konnte sich Bonifatius jedoch des militärischen Rückhalts der nahegelegenen fränkischen Garnison sicher sein, was ihn vor allzu

<sup>28</sup> Altfried, Vita sancti Liudgeri, I, c. 22, S. 26f.: *Pervenientes autem ad eandem insulam destruxit eiusdem Fosetis fana, quae illic fuerant constructa, et pro eis Christi fabricavit ecclesiam. Cumque habitatores terrae illius fide Christi imbueret, baptizavit eos cum invocatione sanctae Trinitatis in fonte, qui ibi ebulliebat [...].* Vgl. RAEDTS, Mission zwischen Anpassung und Konfrontation, S. 149.

<sup>29</sup> Vgl. Altfried, Vita sancti Liudgeri, c. 22, S. 27.

<sup>30</sup> Der angelsächsische Missionar Winfrid erhielt seinen kirchlichen Namen Bonifatius, unter dem er heute hauptsächlich bekannt ist, erst durch Papst Gregor II., nachdem dieser ihm die Missionsvollmacht erteilt hatte. Vgl. SEMMLER, Art. „Bonifatius (Winfrid)“.

<sup>31</sup> Vgl. Willibald von Mainz, Vita Bonifatii, c. 6, S. 31f.: *[...] roborem quendam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus, succidere temptavit. Cumque, mentis constantia confortatus, arborem succidisset, – magna quippe aderat copia paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant, – sed ad modicum quidem arbore praeciso, confestim immensa roboris moles, divino desuper flatu exagitata, palmitum confracto culmine, corruit et quasi superni nutus solatio in quattuor etiam partes disrupta est, et quattuor ingentis magnitudinis aequali longitudine trunci absque fratrum labore adstantium appatuerunt. Quo viso, prius devotantes pagani etiam versa vice benedictionem Domino, pristina abiecta maledictione, credentes reddiderunt. Tunc autem summae sanctitatis antistes, consilio inito cum fratribus, lignum es supradictae arboris metallo oratorium construxit eamque in honore sancti Petri apostoli dedicavit.*



negativen Konsequenzen seines Handelns bewahrte.<sup>32</sup> Zudem ist bemerkenswert, dass Bonifatius bei seinem konfrontativen Vorgehen laut Willibald von Rat und Hilfe (*consultu atque consilio*) bereits bekehrter Einheimischer geleitet wurde, was ein erstes Licht auf die im Folgenden noch genauer zu untersuchende Rolle kultureller Grenzgänger bei der Mission wirft.<sup>33</sup> Es ist durchaus denkbar, dass Bonifatius, wie auch später Liudger, zudem direkt von Willibrord zu seinem Vorgehen inspiriert worden war, hatten die beiden Missionare zuvor doch – wenn auch wohl unter persönlichen Spannungen – mehrere Jahre gemeinsam in Friesland gewirkt. Nach dem selben Muster wie Bonifatius handelten schließlich auch die Franken unter Karl dem Großen ein halbes Jahrhundert später, als sie gemäß den *Fränkischen Reichsannalen* die Irminsul, das Hauptheiligtum der Sachsen, fällten.<sup>34</sup>

Die Missionare, die sich seit dem 9. Jahrhundert auf den Weg machten, um Skandinavien zu christianisieren, konnten sich für ein konfrontatives Vorgehen gegenüber ihren Adressaten also auf eine reiche Tradition der Tatmission berufen. Allerdings fällt auf, dass nur wenige Fälle konfrontativer Mission in Skandinavien überliefert wurden, deren Kenntnis wir in erster Linie Adam von Bremen verdanken. Der früheste von ihm erwähnte Fall von Tatmission endete, anders als die bisher angesprochenen Beispiele, tödlich für den ausführenden Missionar Wulfrad, der die Schweden mit einer eindrucksvollen Geste zum Christentum konvertieren wollte: „Um die gleiche Zeit“, so schreibt Adam und bezieht sich dabei auf den Tod Olafs des Heiligen im Jahr 1030, „soll ein Angelsachse namens Wulfrad aus Liebe zu Gott nach Schweden gekommen sein und den Heiden mit großer Kühnheit das Wort Gottes verkündet haben. Als er durch seine Predigt viele zum Christenglauben bekehrt hatte, wagte er es, ein Götzenbild dieses Volkes namens Thor zu verfluchen, das am Versammlungsplatze der Heiden stand; zugleich nahm er eine Axt und schlug das Bild in

---

<sup>32</sup> Vgl. VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 250 mit Anm. 502, der zudem darauf hinweist, dass aufgrund der von Willibald erwähnten großen Volksmenge, die der Fällung der Donareiche beiwohnte, davon auszugehen sei, dass Bonifatius seine Aktion zuvor angekündigt hatte.

<sup>33</sup> Vgl. Willibald von Mainz, *Vita sancti Bonifatii*, c. 6, S. 31.

<sup>34</sup> Vgl. *Annales regni Francorum*, a. 772, S. 32/34. Vgl. auch LÖWE, Irminsul, bes. S. 1–4; WINKLER, Die Zerstörung der Irminsul.

Stücke. Für ein solches Unterfangen aber durchbohrten sie ihn sogleich mit tausend Wunden, und so ging seine des Märtyrerlorbeers würdige Seele in den Himmel ein. Seine verstümmelte Leiche versenkten die Barbaren auf sehr schimpfliche Weise im Moor.<sup>35</sup>

Bemerkenswert ist, dass Wulfrad die Stimmung seines Publikums offenbar verkannte, als er zur Tatmission schritt: Unmittelbar nach seiner Predigt auf der Thingversammlung fand er mit seiner Lehre anscheinend so viel positives Interesse und Zuspruch, dass er – sozusagen in einem zweiten Schritt nach der auf Vermittlung ausgelegten Predigt – die Zerstörung des Thorbildes als geeignetes Mittel zur Steigerung seiner Missionsbotschaft ansah. Anders als beispielsweise bei Willibrord und Liudger, deren Zerstörung paganer Heiligtümer überhaupt erst eine ausführlichere verbale Kommunikation mit den Adressaten einleitete, ging bei Wulfrads Missionsstrategie nach Adams Darstellung die vermittelnde Kommunikationsform seinem Affront gegen die pagane Gottheit voraus. Die offenbar in dieser Heftigkeit unerwartete Reaktion seiner Zuhörer zeigt deutlich die Gefahren, die eine konfrontative Missionsstrategie mit sich brachte und denen Missionare, die sich fernab möglicher militärischer Unterstützung um die Bekehrung gentilreligiöser Völker bemühten, ausgesetzt waren. Auffällig ist, dass die so folgenschwere Fehleinschätzung seines Publikums ausgerechnet einem angelsächsischen, also nicht von der Hamburgisch-Bremischen Kirche legitimierten Missionar unterlief, was Adam wohl dazu

---

<sup>35</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 62, S. 122: *Per idem tempus sermo est quendam ab Anglia nomine Wolfredum divini amoris instinctu Suediam ingressum verbum Dei paganis magna fiducia predicasse. Qui dum sua predicatione multos ad christianam fidem convertisset, ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum cepit anathematizare; simulque arrepta bipenni simulacrum in frustra concidit. Et ille quidem pro talibus ausis statim mille vulneribus confossus animam laurea dignam martyrii transmisit in celum. Corpus eius barbari laniatum post multa ludibria merseerunt in paludem.* Werner Trillmich vermutet in diesem Zusammenhang, dass die Versenkung des toten Wulfrad im Moor als Opfer für die Götter zu interpretieren ist; vgl. Adam von Bremen, *Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche*, S. 302, Anm. 246.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

bewogen hat, ausgerechnet diese „verlässliche Nachricht“ ausführlich wiederzugeben, „obwohl auch noch anderes erwähnenswert wäre“.<sup>36</sup>

Einige Jahrzehnte später, wiederum in Schweden, fassten laut dem Bericht Adams von Bremen erneut zwei Glaubensboten gemeinsam den Entschluss zur Tatmission. Der Bremer Domherr Adalward der Jüngere, den Adalbert von Hamburg-Bremen kurz zuvor als Missionsbischof nach Sigtuna gesandt hatte, und Egino, der Bischof von Dalby in Schonen, planten demgemäß „einen gemeinsamen Besuch jenes Heidentempels in Uppsala, um Christus dort vielleicht eine Frucht ihrer Arbeit darbringen zu können; willig wollten sie alle Arten von Martern auf sich nehmen, um die Zerstörung dieses Gebäudes zu erreichen, das Mittelpunkt des barbarischen Irrglaubens ist. Wäre es erst einmal niedergedrückt oder besser noch verbrannt, dann würde das die Bekehrung des ganzen Volkes nach sich ziehen.“<sup>37</sup> Die ambitionierten Pläne und damit verbundenen Hoffnungen der beiden Missionare konnten jedoch nicht in die Tat umgesetzt werden, da der schwedische König Stenkil, selbst Christ, sofort gegensteuerte, als er Gerüchte über den bevorstehenden Angriff der beiden Bischöfe auf den Tempel vernahm: „[besonnen] brachte er sie [...] von diesem Vorhaben ab und erklärte, man werde sie sofort mit dem Tode bestrafen, ihn selbst aber aus dem Reiche vertreiben, weil er Frevler ins Land geholt habe, und wahrscheinlich würden alle jetzt Gläubigen ins Heidentum zurückfallen, wie es die jüngsten Ereignisse im Slawenlande zeigten.“<sup>38</sup> Nicht nur das

---

<sup>36</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 62, S. 122: *Haec veraciter comperta memoriae tradidi, quamvis sint et alia, quae adhuc scribi digna sint.* (Hervorhebungen durch d. Verf.).

<sup>37</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 30, S. 262: [...] *ut pariter adirent illud templum paganorum, quod Ubsola dicitur, si forte aliquem Christo laboris sui fructum ibi possent offerre, omnia tormentorum genera libenter suscepturi, ut destrueretur illa domus, quae caput est superstitionis barbaricae. Illa enim diruta vel potius cremata fore, ut totius gentis conversio sequeretur.* Zum Tempel von Uppsala vgl. auch Adams ausführliche, aber in ihrer Glaubwürdigkeit nicht überprüfbare Beschreibung: Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 26f., S. 257–260. Uppsala gehörte zum Missionsgebiet Adalwards.

<sup>38</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 30, S. 262: [...] *callide submovit eos a tali cepto, asserens et illos statim morte dampnandos et se depellendum a regno, qui malefactores in patriam duxerit, et facile omnes ad paganismum relapsuros, qui nunc credunt, sicut in Sclavania nuper factum possit videri.* Vgl. auch VON PADBERG, Herrscher als Missionare, S. 322f. Anfang des Jahres 1066 war es zu

Schicksal der Glaubensboten lag dem „sehr fromme[n]“ (*piisimus*) Stenkil am Herzen, auch seine eigene Zukunft als Herrscher in Schweden sah er akut gefährdet, wenn die von ihm protegierten christlichen Missionare gewaltsam gegen den offenbar noch stark verbreiteten paganen Kult vorgehen würden. Wie verschiedene Konflikte bereits christianisierter Herrscher mit ihren gentilreligiösen Untertanen und Großen in Skandinavien zeigen, hatte der König allen Grund für seine Befürchtungen: So hatte Stenkils Amtsvorgänger Olaf Skötkonung ein halbes Jahrhundert zuvor die Duldung des Kultzentrums in Uppsala zusichern müssen, um seinerseits als christlicher Herrscher in Schweden akzeptiert zu werden.<sup>39</sup> An dieses Versprechen war offenbar auch Stenkil noch gebunden. Adalward und Eginio fügten sich den Wünschen des Königs insofern, als dass sie von ihrem ursprünglichen Plan der Zerstörung des Tempels in Uppsala absahen; gänzlich von der Tatmission abbringen konnte Stenkil die beiden Glaubensboten jedoch gemäß Adam nicht, denn diese „bereisten [...] alle Göttenstädte, zerbrachen die Götzenbilder und gewannen daraufhin viele tausend Heiden zum Christentum“.<sup>40</sup>

Dies war nicht das letzte Mal, dass Eginio in dieser Form gegen den paganen Glauben vorging: laut Adams Bericht schreckten den umtriebigen Bischof auch widrige Umstände nicht von seiner konfrontativen Missionsmethode ab. „In einer Zeit „heftige[r] Christenverfolgung“<sup>41</sup>, so schreibt Adam, habe Eginio

---

einer paganen Reaktion bei den Abodriten gekommen; vgl. dazu Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 50f., S. 193–196.

<sup>39</sup> Siehe dazu ausführlich unten, Kap. V.1.3, S. 367–370.

<sup>40</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 9, S. 262: [...] *episcopi omnes Gothorum civitates peragrabant, ydola confringentes et multa paganorum milia deinceps lucrantes ad christianitatem*. Die Zahlenangaben Adams bezüglich der Menge der auf diese Weise bekehrten Schweden dürfen in dieser Höhe füglich bezweifelt werden. Zu Adalwards und Eginos Vorgehen vgl. auch VON PADBERG, *Mission und Christianisierung*, S. 258; DERS., *Odin oder Christus?*, S. 274f.; DERS., *Christianisierung Europas*, S. 124–126; FLETCHER, *Conversion of Europe*, S. 414f.

<sup>41</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 9, S. 236: [...] *eo tempore, quo in Suedia persecutio maxima christianitatis incanduit* [...]. Laut Adam handelte es sich hierbei um die Zeit nach dem Tod Stenkils von Schweden, in der es zu heftigen Thronwirren und einer Abkehr vom Christentum gekommen sei; vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 53, S. 197f. Dazu jedoch kritisch der Kommentar Werner Trillmichs in: Adam von Bremen, *Bischofsge-*

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

standhaft Skara und andere Gemeinden in Schweden aufgesucht, um dort mit den ansässigen Christen den Gottesdienst zu begehen und den noch nicht Bekehrten das Christentum zu predigen. „Dort schlug er auch das weitbekannte Bild des Frikko in Stücke“<sup>42</sup>, wie Adam lobend erwähnt. Anders als Wulfrad bezahlte Eginio diese Tat nicht mit seinem Leben, obwohl er sich in einem anscheinend ihm gegenüber zumindest latent feindlich gesinnten Umfeld befand, allerdings wurde sein Vorgehen vom dänischen König Sven Estridsson als so außergewöhnlich eingeschätzt, dass dieser Eginio daraufhin das Bistum Lund verlieh.<sup>43</sup> Adalward, sein vormaliger Missionsgefährte, hatte hingegen weniger Glück mit seinem konfrontativen Vorgehen bei der Bekehrung: Aus einem Schreiben Erzbischof Adalberts an Bischof Wilhelm von Roskilde geht hervor, dass Adalward nach nur kurzem Aufenthalt in Schweden das Land wieder verlassen musste, „da das Barbarenvolk dort seine Leitung nicht wünschte“<sup>44</sup>, und nach Bremen zurückkehrte. So brachte Adalbert wohl recht euphemistisch zum Ausdruck, dass sich Adalward in Schweden – womöglich nicht zuletzt wegen seiner konfrontativen Kommunikationsmethoden gegenüber seinen Adressaten – massivem Widerstand ausgesetzt gesehen hatte. Wie handfest sich die Opposition gegen fremdländische Glaubensboten ausdrücken konnte, wenn diese gegen das religiöse Empfinden ihres Publikums verstießen, musste laut Brynolf Algotsson, dessen in die Form eines Offiziums gegossene Bericht jedoch erst aus dem 13. Jahrhundert stammt, auch der englische Missionsbischof Eskil in Schweden erfahren, der demzufolge von einer wütenden Menge gesteinigt

---

schichte der Hamburger Kirche, S. 396, Anm. 219, der die Unvereinbarkeit von Adams Bericht an dieser Stelle mit anderen Quellen aufzeigt.

<sup>42</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 9, S. 237: *Ibi etiam opinatissimum Fricconis simulacrum in frustra concidit.*

<sup>43</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 9, S. 237. Die Chronologie der beiden Berichte Adams über Eginos Tatmission lässt sich durch diesen Hinweis ausmachen, denn in dem erst später im Werk vorkommenden, oben schon angesprochenen Bericht über das Vorgehen Eginos in Zusammenarbeit mit Adalward wird Eginio von Adam nur als Bischof von Schonen bezeichnet.

<sup>44</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 76, S. 222: *Quem dum barbara gens sibi preesse nollet [...].*

wurde, nachdem er durch die Heraufbeschwörung göttlicher Intervention versucht hatte, die Durchführung eines paganen Opferrituals zu verhindern.<sup>45</sup>

Konfrontative Missionsmethoden, so lässt sich aus dem bisher Zusammengetragenen schließen, bargen erhebliche Gefahren für die sie praktizierenden Glaubensboten, die mit einer gewaltsamen Reaktion ihres Publikums in der Realität wohl eher zu rechnen hatten als mit einer erfolgreichen Spontanbekehrung der anwesenden Heiden. Je stärker die Missionare auf sich allein gestellt agierten, je weniger sie unter dem Schutz oder zumindest mit der Billigung der lokalen Eliten gegen die paganen Kultstätten vorgingen, desto weniger wahrscheinlich war ein tatsächlicher Missionserfolg mit diesem rein konfrontativen Handeln. Der eklatante Verstoß gegen das religiöse Empfinden und die kulturellen Regeln der Adressaten der Mission war als Kommunikationsstrategie zumindest in der von Zentral- und Westeuropa ausgehenden Skandinavienmission gemäß dem Quellenbild dementsprechend ein erst spät einsetzendes, sozusagen die letzten Bastionen der paganen Religion angreifendes Verhaltensmuster, das nur in einzelnen Fällen und mit sehr wechselndem Erfolg zum Einsatz kam.

Dieses Bild der Tatmission als *Ultima Ratio* bestätigt auch die isländische *Kristni saga*, die sich mit der Bekehrungsgeschichte der Insel befasst, wenn sie von den Missionsbemühungen des bereits getauften Isländers Stefni berichtet, den der norwegische König Olaf Tryggvason zur Missionsarbeit in seine Heimat gesandt hatte. Gemäß dem *Stefnis þáttir Þorgilssonar* wählte Olaf Stefni ganz bewusst als Missionar für die Isländer aus, denn dieser „sei ihr Landsmann und von guter Herkunft“<sup>46</sup>, was ihn neben seiner Glaubensfestigkeit besonders geeignet erscheinen ließ, Gehör bei seinen Adressaten zu finden. Stef-

---

<sup>45</sup> Vgl. Brynolf Algotsson, *Officium Sancti Eskilli*, S. 96f. Siehe dazu auch ausführlicher unten, Kap. IV.1.2, S. 258–261.

<sup>46</sup> *Stefnis þáttir Þorgilssonar*, c. 2, S. 104 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 143, S. 309): [...] *þeim samlendir ok ættaðr vel* [...]. Der *Stefnis þáttir Þorgilssonar* ist heute nur noch als Bestandteil der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* überliefert, in deren Rahmen deren Autor unter anderem diesen und andere die Christianisierung Islands betreffende *þættir* kompiliert hat; vgl. TÓMASSON, Art. „Óláfr Tryggvason“, S. 67f. In der vorliegenden Untersuchung werden die entsprechenden *þættir*, die auch separat ediert worden sind, nach ihrer Einzeledition zitiert, wobei die entsprechende Stelle in der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* ebenfalls angegeben wird.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

ni, so der Autor der *Kristni saga*, wurde jedoch „übel empfangen, und am schlimmsten von seinen Verwandten, denn alles Volk war damals hierzulande heidnisch. Aber er zog furchtlos nach Norden und nach Süden und lehrte die Menschen den rechten Glauben. Doch machten seine Lehren wenig Eindruck“.<sup>47</sup> Als Stefni die Erfolglosigkeit seiner bisherigen Missionsstrategie einsehen musste, ging er zu einem konfrontativen Verhalten oder, wie es Gerd Tellenbach ausdrückt, „robusten Missionsmethoden“<sup>48</sup> über: „als er sah, dass er so keinen Erfolg hatte, fing er an, die Tempel und Opferstätten zu beschädigen und die Götzenbilder zu zerbrechen.“<sup>49</sup> Auch dieses Vorgehen zeitigte jedoch keinerlei Erfolg, vielmehr „rotteten sich [da] die Heiden zusammen, und er entkam mit genauer Not nach Kjalarnes und war dort bei seinen Verwandten“<sup>50</sup>, die ihn nolens volens aufgrund ihrer verwandtschaftlichen Verpflichtungen bei sich aufnehmen mussten. Als Stefnis Schiff im kommenden Winter von der Küste abgetrieben wurde, wurde er deshalb von paganen Isländern verspottet,

---

<sup>47</sup> *Kristni saga*, c. 6, S. 15f.: [...] þá tóku menn illa við honum ok frændr hans verst, því at allr lýðr var þá heiðinn á landi hér. En hann fór djarfliga bæði norðr ok suðr ok kenndi mönnum rétta trú, en menn skipuðusk lítt við hans kenningar.

<sup>48</sup> TELLENBACH, Die westliche Kirche, S. 30.

<sup>49</sup> *Kristni saga*, c. 6, S. 16: Ok er hann sá at þat hafði engan framgang, þá tók hann at meiða hof ok horga en brjóta skurðguð.

<sup>50</sup> *Kristni saga*, c. 6, S. 16: Þá sofnuðu heiðnir menn liði, ok komsk hann þá á Kjalarnes nauðuliga ok var þar með frændum sínum. Vgl. zu Stefnis Tatmission auch *Stefnis þáttur Þorgilssonar*, c. 2, S. 104–107 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 143, S. 310). Dass die sehr ähnlichen Darstellungen der *Kristni saga* und der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* offenbar eng zusammenhängen, steht außer Frage, ungeklärt ist jedoch, ob beide Werke auf die verlorene *Óláfs saga Tryggvasonar* des Mönchs Gunnlaug zurückgehen (so ÓLSEN, Om Are Frode, S. 309–333; PIEBENGA, Fridrek, S. 85; ALMQVIST, Norrön niddiktning, Bd. 2, S. 27–32) oder ob die *Kristni saga* eine eigenständige Komposition ist und eine der Quellen für die *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* war (so STEINGRÍMSSON, *Kristni Saga*, S. cxxix); vgl. zu der Forschungsdebatte GRØNLIE, *Kristni saga*, S. 144f., mit Anm. 2; DIES., Introduction, S. xxxiv. Vgl. auch HALLDÓRSSON, Lidt om kilderne. Zum umstrittenen Quellenwert der *Kristni saga* vgl. Grønlie, *Kristni saga*, S. 142–144. Aufgrund ihrer Analyse der Verwertung des Quellenmaterials durch den Autor der *Kristni saga* schätzt Siân Grønlie selbst den Quellenwert des Werkes sehr positiv ein: Die *Kristni saga* sei ein Beispiel dafür, „how a serious historian in the thirteenth century approached the source material available to him and adapted it into a detailed and plausible history of Iceland’s conversion to Christianity“ (S. 157).

die laut der Saga das Missgeschick Stefnis als Gottesurteil deuteten.<sup>51</sup> Im darauffolgenden Sommer verklagten ihn einige seiner Verwandten zu allem Übel noch wegen der Sippenschande (*frændaskömm*), die er wegen seines Christenglaubens – oder, wie Peter Foote anmerkt, vielmehr konkret wegen seiner Blasphemie gegenüber den paganen Gottheiten<sup>52</sup> – über die Familie gebracht habe, auf dem Allthing. Bezeichnenderweise hatte das Allthing das entsprechende Gesetz erst unmittelbar zuvor erlassen, es steht also zu vermuten, dass Stefnis Vorgehen ausschlaggebend für die Gesetzgebung gewesen ist.<sup>53</sup> Daraufhin verließ Stefnis Island und kehrte nach Norwegen an den Hof Olafs zurück.

Obwohl die Strategie der Tatmission gemäß den bisher dargestellten Fällen oft nur wenig erfolgreich war, setzte auch Olaf Tryggvason selbst, nachdem er das Christentum zur Reichsreligion erklärt hatte und seine Königsmacht weit genug konsolidiert hatte, um diesen Anspruch auch nachdrücklich durchsetzen zu können, gemäß der späteren Berichte über seine Herrschaft sehr konfrontative Methoden zur Durchsetzung der neuen Religion ein. Gerade über diesen als einer der „Missionskönige“ Norwegens in die Geschichte eingegangenen Herrscher<sup>54</sup> sind verschiedene Berichte über sehr konfrontative Bekehrungsmethoden überliefert, die Snorri Sturluson in seiner *Heimskringla* zusammenträgt. Dabei wird jedoch deutlich, dass auch Snorri die Tatmission nur als bedingt erfolgreich und in ihrem Erfolg abhängig von einer nachdrücklichen militäri-

<sup>51</sup> Ganz ähnlichem Spott war der Missionar Thangbrand ausgesetzt, nachdem auch sein Schiff im Winter witterungsbedingt stark beschädigt worden war; vgl. *Kristni saga*, c. 9, S. 24. Zu Gottesurteilen siehe ausführlich auch unten, Kap. IV.2.2; zu Thangbrand siehe auch unten, Kap. IV.1.2.2, S. 272–278; Kap. IV.2.2, S. 302, 311–312.

<sup>52</sup> Vgl. FOOTE, *On the Conversion*, S. 62. Vgl. dazu auch die entsprechende Darstellung im *Stefnis þátr Þorgilssonar*, c. 2, S. 105 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 143, S. 310). Zu Stefnis Missionsversuch vgl. auch MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 374–381; DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 262–264; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 131; AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 70–74.

<sup>53</sup> Auch, dass nichts über weitere Klagen gegenüber anderen getauften Isländern seitens ihrer Verwandten berichtet wird, lässt vermuten, dass das Gesetz gezielt Stefnis treffen sollte und in erster Linie gegen sein konfrontatives Verhalten gerichtet war. Vgl. DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 264 mit Anm. 86.

<sup>54</sup> Vgl. BAGGE, *The Making of a Missionary King*; VON PADBERG, *Herrscher als Missionare*, S. 323; SKRE, *Missionary Activity*, S. 10–13.

schen Drohkulisse darstellt. Bereits über die Söhne Erik Blutaxts, die Vorgänger Olafs, berichtet Snorri, diese hätten nach ihrer Herrschaftsübernahme in Norwegen zur Durchsetzung des Christentums „wo sie [...] nur konnten“ Tempel niedergerissen und Opferfeste gestört, sich dadurch aber lediglich „große Feindschaft“<sup>55</sup> zugezogen. Auch das massiv konfrontative Vorgehen Olafs stellt er als sehr wechselnd erfolgreich dar. So berichtet er über den König, dieser habe in Lade einen Opfertempel niederreißen lassen, alle Tempelschätze an sich genommen und die Überreste des Tempels verbrannt, woraufhin seine Gegner den Kriegspfeil an ihre Verbündeten ausgesandt hätten, um sie gegen Olaf zu mobilisieren, was im Folgenden seine Christianisierungsbemühungen erheblich behindert habe.<sup>56</sup> Trotzdem hielt Olaf an seinem konfrontativen Kurs fest: In Mære zerschlugen er und seine Männer kurz darauf die sich im Tempel befindenden Götterstandbilder, während Eisen-Skeggi, der Anführer der paganen Partei im Trøndelag, vor der Tempeltür von Krieger Olafs erschlagen wurde, was zur Kapitulation der paganen Bauern führte.<sup>57</sup> Eine zusätzliche Schärfe erhielt Olafs Vorgehen in Mære noch dadurch, dass er unter dem Vorwand friedlicher Verhandlungen zum Tempel gekommen war, da auch die Bauern von Mære sich seinen Forderungen nach Annahme des Christentums nicht beugen wollten und vielmehr von ihm die Wahrnehmung seiner Opferpflichten als sakraler Herrscher forderten.<sup>58</sup> Lade und Mære hatten sich in der Vergangenheit immer wieder besonders ausdauernd den Christianisierungsbemühungen Olafs und seiner Vorgänger widersetzt,<sup>59</sup> zudem war der Ladejarl Erik Hakonarson unmittelbarer Konkurrent Olafs, was ein besonders unnachgiebiges Vorgehen Olafs hier durchaus plausibel machte.

---

<sup>55</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Haralds saga Gráfeldar*, c. 2, S. 203: [...] *en allt þar, er þeir kómu því við, þá brutu þeir niðr hof ok spilltu blótum ok fengu af því mikla óvináttu.* (Hervorhebungen durch d. Verf.)

<sup>56</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 59, S. 308f.

<sup>57</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 69, S. 317f. Nach Snorris Bericht heiratete Olaf im Anschluss Skeggis Tochter Gudrun, um die Feindschaft mit seiner Sippe und seinen Anhängern zu beenden, verstieß sie aber bereits nach der Hochzeitsnacht, nachdem sie versucht hatte, ihn im Schlaf zu erstechen; vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 71, 318f.

<sup>58</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 68, S. 317.

<sup>59</sup> Siehe dazu ausführlich unten, Kap. V.1.2.

Letztlich hatte Olaf in der Darstellung Snorris mit diesen und weiteren konfrontativen Missionsmethoden<sup>60</sup> nur eingeschränkt direkten Erfolg, vielmehr war die rasche Ausbreitung des Christentums unter seiner kurzen Herrschaft nicht zuletzt der massiven militärischen Drohkulisse zu verdanken, die Olaf gegenüber den Bekehrungsunwilligen aufbaute. In dieser Hinsicht bestand also ein großer Unterschied zu den landfremden, ohne entsprechenden militärischen Rückhalt und dezentral operierenden zentral- und westeuropäischen Missionaren.<sup>61</sup> Die sich mit der Tatmission verbindende Hoffnung jedenfalls, dass allein die Demonstration der Ohnmacht der paganen Gottheiten, die sich gegenüber einem direkten Angriff auf ihre Heiligtümer oder Anhänger nicht zur Wehr setzten, die Adressaten zum Glaubenswechsel bewegen sollte, erfüllte sich in dieser Form wohl nur sehr selten. Vielmehr erhöhte ein konfrontatives Vorgehen in der Mission die Gefahr einer grundlegenden Entzweiung des Glaubensbogens und seiner Adressaten, so dass vor allem bei einem eindeutigen Machtgefälle von einem Erfolg dieser Kommunikationsstrategie ausgegangen werden kann. Insofern ist – zumindest für den skandinavischen Raum – Lutz von Padbergs These anzuzweifeln, wenn er konstatiert: „Insgesamt gesehen dürfte der

---

<sup>60</sup> Snorri berichtet zudem von Versuchen der Zwangschristianisierung durch Einsatz von Folter: So sei Raud durch eine Schlange gestorben, die ihm von Olaf als Zwangsmittel in den Rachen eingeführt worden sei, um ihn zum christlichen Bekenntnis zu bewegen (vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 80, S. 327); Eyvind Backenspalter sei zu Tode gefoltert worden, indem ihm ein Becken mit glühenden Kohlen auf den Bauch gesetzt worden sei, nachdem sowohl die Vorbringung von Vernunftgründen als auch das Angebot von Geschenken ihn nicht zur Konversion hätten bewegen können (vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 76, S. 323). In beiden Fällen gelang es Olaf gemäß Snorris Darstellung aber bis zum Tod seiner Opfer nicht, diesen ein Bekenntnis zum Christentum abzuringen.

<sup>61</sup> Saxo Grammaticus berichtet noch von zwei späteren Beispielen für konfrontative Mission durch skandinavische Könige, die aber – ähnlich wie die Zerstörung der Irminsul durch die Franken – auch einen militärischen Symbolcharakter gegenüber den Adressaten erfüllten: Über Magnus den Starken berichtet Saxo, dieser habe „aus Hass gegen das Heidentum“ (*paganam perosus*) pagane Kultstätten in Schweden zerstört (vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIII, c. 5,5, S. 104), während Waldemar I. bei einem Angriff auf Rügen das Svantevit-Heiligtum der Ranen am Kap Arkona zerstört habe und an dessen Stelle eine Kirche erbauen lassen habe (vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV, c. 39,31–34, S. 370/372. Vgl. auch VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontation*, S. 251.

Stellenwert der Tatmission für das Erleben der Beteiligten größer gewesen sein als die Quellen ahnen lassen.<sup>62</sup>

## 1.2. Gewalttätiger Umgang mit Missionaren

### 1.2.1. Körperliche Gewalt gegen Missionare

Das konfrontative Vorgehen in der Missionspraxis einiger Glaubensboten war nicht die einzige Gefahrenquelle für die landfremden Missionare; auch ohne – heute noch erkennbare – kalkulierte Provokationen ihrerseits kam es in der skandinavischen Missionsgeschichte immer wieder zu Gewalt gegenüber den Verkündern des christlichen Glaubens. Dies geschah häufig, aber nicht zwangsläufig im Zusammenhang mit paganen Reaktionsbewegungen innerhalb der einheimischen Bevölkerung, deren genaue Ursachen, Hintergründe und Ausmaße anhand der überlieferten christlichen Quellen im Einzelfall allerdings kaum auszumachen sind.<sup>63</sup>

Die ersten Opfer solcher Übergriffe, über die die Quellen breiter berichten, waren Gauzbert und sein Neffe Nithard, die im Jahr 832 von ihrem Onkel respektive Großonkel Ebo von Reims nach Birka in Schweden entsandt worden waren, um dort das Christentum zu verkünden. Ansgar, der kurz zuvor von Papst Gregor IV. neben Ebo zum Missionslegaten für Skandinavien ernannt worden war und sich selbst zunächst auf die Mission in Dänemark konzentrieren wollte, sollte auf diese Weise unterstützt werden. Gauzbert sollte als Missionsbischof eine ständige christliche Präsenz im noch heidnischen Schweden etablieren. Zunächst, so lässt es sich dem Bericht Rimberts entnehmen, verlief Gauzberts Arbeit in Birka ausgesprochen konfliktarm: „nach ehrenvoller Aufnahme durch König und Volk begann er dort sogleich mit dem einmütigen Einverständnis aller eine Kirche zu bauen und die Gottesbotschaft öffentlich zu verkündigen.“<sup>64</sup> Über zehn Jahre lang, so legt es Rimberts Bericht nahe, lebte

---

<sup>62</sup> VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 260.

<sup>63</sup> Vgl. VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 257–259.

<sup>64</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 14, S. 36: [...] *honorifice et a rege et a populo susceptus est, coepitque cum benevolentia et unanimitate omnium ecclesiam inibi fabricare et publice euangelium fidei praedicare.*

Gauzbert gemeinsam mit Nithard unbehelligt in Schweden; dann wendete sich jedoch das Blatt für die beiden Glaubensboten, die „das Schwedenvolk, vom Teufel getrieben, voller Wut und Empörung [...] heimtückisch zu verfolgen begann.“<sup>65</sup> Den Grund für den Wandel in den persönlichen Beziehungen kann oder will Rimbert nicht benennen; seiner Ansicht nach kann die Verfolgung Gauzberts am ehesten auf den schlechten Einfluss des Teufels zurückgeführt werden. Daneben berichtet er jedoch, die Gauzbert auf einmal feindlich gesinnten Schweden seien wütend und empört gewesen, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass es im Vorfeld der Übergriffe schwerwiegende Meinungsverschiedenheiten mit Gauzbert und seinen Begleitern gegeben hatte. Wie diese genau aussahen, ob sie auf Missverständnissen beruhten oder ob Gauzbert vielleicht sogar bewusst einen Konflikt provoziert hatte, indem er nach einer langen Phase friedlicher Koexistenz zu Mitteln der Tatmission gegriffen hatte, bleibt bei Rimbert jedoch völlig unklar. Adam von Bremen begründet das Vorgehen der Schweden gegen Gauzbert in seinem kurzen Bericht über die Ereignisse gar mit dem fanatischen Heidentum (*zelo gentilium*) der Täter und reduziert so den Konflikt ganz auf eine scheinbar rein religiös motivierte Gewalttat.<sup>66</sup> Wie es Gauzbert unter diesen von Adam postulierten Umständen jedoch gelungen sein soll, zuvor über zehn Jahre unbehelligt missionarisch tätig gewesen zu sein, ist kaum vorstellbar. Ein konkreter Streit zwischen Gauzbert und seinen späteren Angreifern ist daher als Motiv deutlich wahrscheinlicher als eine grundsätzliche militant antichristliche Haltung eines Teils der Bevölkerung Birkas.

Während über die Hintergründe der Entzweiung nur spekuliert werden kann, beschreibt Rimbert die Folgen des Konfliktes für Gauzbert eindrücklich: „In der einhelligen Absicht zu plündern brach ein Haufen in sein Haus, in seine Wohnung ein, erschlug dabei seinen Neffen Nithard und machte dadurch – das ist meine Überzeugung –, den aus Hass gegen das Christentum Getöteten zum Märtyrer Gottes. Man fesselte Gauzbert samt allen seinen anwesenden Begleitern, plünderte all ihren Besitz, den man vorfand, und jagte sie mit Schimpf und

---

<sup>65</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 17, S. 38: [...] *ontigit etiam diabolico instinctu, ut populus Sueonum furore zeli accensus praefatum Gauzbertum episcopum insidiosae persequi coeperit.*

<sup>66</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 21, S. 27.



Schande davon.<sup>67</sup> Rimbert sagt zwar nichts Näheres über die Identität und Menge der aufständischen Schweden, weiß aber zu berichten, dass die Aktion nicht von oberster Stelle legitimiert war: „Wenigstens geschah das alles nicht auf königlichen Befehl, sondern nur infolge einer Gärung im Volke.“<sup>68</sup>

Die Folgen der Vertreibung Gauzberts für die Schwedenmission waren gravierend: Fast sieben Jahre lang, so Rimbert, fand sich kein Priester, der die Missionsarbeit in Birka wieder aufnehmen und sich der bereits bekehrten Christen annehmen wollte. Schließlich sandte Ansgar den Einsiedler Ardgar nach Birka, um sich dort wenigstens um die Seelsorge bei den christlichen Einwohnern der Stadt zu kümmern. Da Ansgar Pate des bereits seit Langem getauften Ortsvorstehers Hergeir war, lag ihm dessen Glaubenspflege besonders am Herzen. Da sich nach Gauzberts Vertreibung eine Reihe von Unglücken ereignet hatte, die Rimbert als Gottesurteile deutet, wagte niemand, Ardgar zu behelligen. Eine wirkliche Missionsarbeit scheint aber erst wieder in Gang gekommen zu sein, als Ansgar selbst 852 zu seiner zweiten Schwedenreise aufbrach.<sup>69</sup> Den Versuch Ansgars, Gauzbert selbst zu einer Rückkehr nach Birka zu bewegen, hatte dieser zuvor mit einer klaren Absage quittiert: „Er habe die Rückkehr nach seiner Vertreibung nicht gewagt; das würde auch wenig nützen, sei vielmehr sehr gefährlich; eingedenk der früheren Ereignisse würden sie ihm irgendwie feindlich entgegnetreten.“<sup>70</sup> Gauzbert scheint dementsprechend von einem tiefen und auch über die Zeit nicht geminderten Zerwürfnis mit den

---

<sup>67</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 17, S. 38: *Factumque est, ut ad domum, in qua manebat, unanima conventione pars quaedam populi causa direptionis irruerit et nepotem quidem ipsius Nithardum nomine gladio peremerit et odio christiani nominis percussum, Die, ut credimus, martyrem fecerit. Ipsum vero cum sociis ceteris, qui simul aderant, ligaverunt, et diripientes omnia quae apud eos invenire potuerunt, contumelia et opprobriis affectos a finibus suis expulerunt.*

<sup>68</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 17, S. 38: *Quod tamen non regio iussu factum, sed populari tantum conspiratione est perpetratum.* Zur Vertreibung Gauzberts vgl. auch BLOMKVIST/BRINK/LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*, S. 177; CUSACK, *The Rise of Christianity*, S. 139; SCIOR, *Kulturkonflikte?*, S. 8, 12f.; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 130.

<sup>69</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 19, S. 39f.; c. 26–28, S. 55–60.

<sup>70</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 25, S. 54: *[...] se inde expulsum rursus locum illum repetere non ausum respondit, nec id valde proficuum fore posse, immo magis periculosum, si denuo priorum reminiscentes aliquid perturbationis circa eum excitarent [...].*

Schweden ausgegangen zu sein, das eine weitere persönliche Arbeit als Glaubensbote in Schweden für ihn unmöglich machte.

Anders als in Gauzberts Fall, bei dem Rimbert ja extra darauf verweist, dass seine Vertreibung nicht vom König befohlen worden war, sondern auf Unzufriedenheiten in der Bevölkerung selbst zurückging, berichten sowohl Rimbert als auch Adam auch von gewaltsamen Priestervertreibungen, die von der Obrigkeit angeordnet wurden und nicht nur einzelne Glaubensboten, sondern gleich alle christlichen Institutionen im Einflussgebiet der jeweiligen Herrscher treffen sollten. Im Vergleich mit Gauzberts Vertreibung, bei der seine Gegner ausgesprochen gewaltsam gegen ihn und seinen bei dem Überfall getöteten Neffen Nithard vorgegangen waren, erscheinen die herrscherlich angeordneten Priestervertreibungen jedoch gewaltärmer. Im Zuge der heidnischen Reaktion in Dänemark nach dem Tod Horiks I. nennt Rimbert beispielsweise in erster Linie das Schließen von Kirchen und das Verbot von Gottesdienstfeiern als Maßnahmen gegen das Christentum. Zwar bezeichnet Rimbert die nominell unter der Ägide des allerdings noch kindlichen neuen Königs Horik II. stattfindenden Aktionen als „harte Verfolgung“, spezifiziert dann aber lediglich, diese habe in Schleswig „sogar den dortigen Priester zum Verlassen des Ortes“ gezwungen, ohne etwaige Gewaltakte gegen diesen zu nennen.<sup>71</sup> Schon deutlich gewaltsamer beschreibt Adam von Bremen die pagane Reaktion, die unter der Herrschaft Gorms des Alten in Dänemark in den 930er Jahren stattgefunden haben soll: „Damals herrschte Hardeknut Wurm [scil. Gorm] über die Dänen, ein erbarmungsloser Lindwurm, möchte ich sagen, der alles Christenvolk hasste. Um das dänische Christentum völlig auszurotten, vertrieb er die Priester Gottes aus seinem Lande; nicht wenige hat er auch unter Qualen töten lassen.“<sup>72</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass Adam seine Darstellung erst über einhundert Jahre nach den beschriebenen Ereignissen verfasste und auch in ande-

---

<sup>71</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 31, S. 63: *Unde et presbiter, qui ibi aderat, persecutionis acerbitate compulsus, inde recessit.*

<sup>72</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 55, S. 56: *Apud Danos eo tempore Hardecnudth Vurm regnavit, crudelissimus, inquam, vermis et christianorum populis non mediocriter infestus. Ille christianitatem, quae in Dania fuit, prorsus delere molitus sacerdotes Dei a finibus suis depulit, plurimos quoque ille per tormenta necavit.* Vgl. auch Helmold von Bosau, *Cronica Slavorum*, c. 8, S. 60.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

ren Fällen harsche Vorwürfe gegenüber dänischen Königen erhob, die die kirchliche Oberhoheit Hamburg-Bremens in seinen Augen nicht genügend achteten,<sup>73</sup> darf man der Drastik seiner Beschreibung jedoch skeptisch gegenüberstehen.<sup>74</sup>

Nichtsdestotrotz waren Gauzbert und Nithard nicht die einzigen Opfer spontaner Gewaltanwendung gegenüber christlichen Missionaren seitens der paganen Bevölkerung ihrer Zielgebiete. Erkennbar herrscherlich befohlen oder organisiert waren die Gewaltakte dabei jedoch nicht; vielmehr löste in den meisten Fällen ein eventuell direkt aus der Glaubensverkündung entstandener Konflikt die Gewalttaten aus. So wurde Bischof Liafdag von Ribe gemäß der Darstellung der Bischofschronik von Ribe mit Wurfspießen ermordet, als er in seinem Missionsgebiet das Evangelium predigte.<sup>75</sup> Die knappe Bischofschronik aus dem 13. Jahrhundert ist allerdings die einzige Quelle, die Liafdags Märtyrertod überliefert, und es verwundert, dass Adam selbst den gewaltsamen Tod des Hamburgisch-Bremischen Missionars nicht erwähnt. Da aber Adam Liafdag in seinem Werk zwar mehrmals als ersten Bischof von Ribe erwähnt, ansonsten aber nichts Gesichertes über sein Wirken zu berichten weiß,<sup>76</sup> ist es

---

<sup>73</sup> So beschuldigt Adam auch Sven Gabelbart der Christenverfolgung und bescheinigt ihm eine antichristliche Einstellung; vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 27, S. 87; II, c. 34, S. 94f. Tatsächlich war Sven keineswegs christenfeindlich gesonnen, sondern orientierte sich lediglich unter Übergehung der Hamburgisch-Bremischen Ansprüche in kirchlichen Fragen in Richtung England, um seine politische Unabhängigkeit vom Reich zu stärken; vgl. KAUFHOLD, *Europas Norden*, S. 64f.; SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 80.

<sup>74</sup> Vgl. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas*, S. 114; DERS., *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 131 mit Anm. 93.

<sup>75</sup> Vgl. *Chronicon ecclesiae Ripensis*, S. 26: *Tunc sacerdos Friseus Leofdanus factus est primus episcopus Ripensis, quem praedicantem plebs incredula persequitur et amnem transuadentem iaculis peremerunt*. Vgl. auch *Annales Sorani*, S. 100: *Liefdagus Friso, quem de predicatione Ripenses ab ecclesia sancti... in amnem fugantes ibidem occiderunt, qui postea miraculis*.

<sup>76</sup> Adam berichtet über Liafdag lediglich, dass dieser „auch durch Wunder berühmt gewesen und in Übersee, nämlich in Schweden und Norwegen, gepredigt haben soll.“ ([...] *quem dicunt etiam miraculis celebrem transmarina predicasse [hoc est Sueonia vel Nordwegia]*); Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 26, S. 86). Er gibt hier offensichtlich Gerüchte wieder, deren Wahrheitsgehalt er selbst nicht einschätzen kann, was er durch seine vorsichtige Ausdrucksweise kenntlich macht.

auch möglich, dass er den gewaltsamen Tod des Missionars aus Unwissenheit überging.<sup>77</sup>

In Schweden kam es Quellenberichten zufolge sogar noch im 11. Jahrhundert wiederholt zu paganen Reaktionen und Gewaltakten gegenüber christlichen Glaubensboten. Zwar war das schwedische Königtum seit der Herrschaft Olaf Skötkonungs, der 1008 getauft wurde, christlich, doch dauerte es in Schweden länger als in den anderen skandinavischen Reichen, bis es zu einer politischen und auch religiösen Einigung kam, unter anderem, da die Bevölkerung Schwedens verschiedenen Stämmen (Svear und Götar) angehörte, deren Siedlungsgebiete durch ausgedehnte Waldgebiete recht stark isoliert voneinander waren.<sup>78</sup> Neben dem vom König nach außen repräsentierten christlichen Glauben gab es in Schweden der Überlieferung zufolge noch bis ins 12. Jahrhundert hinein eine starke gentilreligiöse Fraktion, was sowohl den schwedischen Königen selbst<sup>79</sup> als auch den nach Schweden abgesandten Missionaren von Zeit zu Zeit große Probleme bereitete. Sowohl die Neffen Bischof Sigfrids von Växjö als auch der bereits erwähnte Eskil starben einen gewaltsamen Tod, wenn man den betreffenden Quellen zumindest in ihren Grundzügen Glauben schenkt. Problematisch ist dabei allerdings, dass die Überlieferung zu diesen Ereignissen erst mit deutlicher Verspätung einsetzt und stark hagiographisch motiviert ist, was dazu mahnt, den Quellenwert bezüglich der detaillierten Rekonstruktion der historischen Ereignisse sehr kritisch einzuschätzen.

---

<sup>77</sup> Vgl. GELTING, *The Kingdom of Denmark*, S. 81, 101, der den Wahrheitsgehalt des Berichts aufgrund von Adams Schweigen anzweifelt und die Entstehung der Überlieferung von Liafdags Märtyrertod mit dem erfolglosen Versuch Radulfs von Ribe Liafdag zu kanonisieren in Verbindung bringt. Für die Glaubwürdigkeit des Berichts sprechen sich aus: NIELSEN, *Middelalderbyen Ribe*, S. 48f.; NILSSON, *Helgon i kyrkans propaganda*, S. 18f. Allgemein zur Bistumschronik von Ribe vgl. MORTENSEN, Art. „*Chronicon ecclesiae Ripensis*“.

<sup>78</sup> Vgl. zu Schweden allgemein DAHLBÄCK, Art. „Schweden“; LÖNNROTH, Art. „Sweden“, BLOMKVIST/BRINK/LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*; LINDKVIST, *Kings and Provinces*; SAWYER, *När Sverige blev Sverige*; SAWYER/SAWYER, *Medieval Scandinavia*, S. 58–60; SUNDQVIST, *Freyr's Offspring*, S. 63–92. Zur Christianisierung grundlegend NILSSON, *Sveriges kyrkohistoria*, bes. S. 42–67; daneben auch SANMARK, *The Role of Secular Rulers*; DUCZKO, *A.D. 1000*; LINDKVIST, *Kungamagt*; HALLENCREUTZ, *När Sverige blev europeiskt*.

<sup>79</sup> Siehe dazu unten, Kap. V.1.3.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Über Bischof Sigfrid berichtet bereits Adam von Bremen, allerdings erfährt man bei ihm nicht mehr, als dass Sigfrid ein englischer Geistlicher im Gefolge Olafs des Heiligen von Norwegen gewesen sei, der diesem gemeinsam mit anderen Missionaren einen Legationsauftrag erteilt habe: „Auf Weisung des Königs besuchten sie auch Schweden, Götland sowie alle Inseln hinter Norwegen, und predigten den Barbaren Gottes Wort und die Herrschaft Jesu Christi.“<sup>80</sup> Später habe Sigfrid Erzbischof Liawizo aufgesucht, um ihm von den Erfolgen in der Schwedenmission zu berichten, und sei von diesem daraufhin mit einem erneuten Missionsauftrag nach Skandinavien zurückgeschickt worden<sup>81</sup> – es ist offensichtlich, dass Adam diesen Umstand so stark hervorhebt, um den englischen Missionar nachträglich der Autorität Hamburg-Bremens zu unterstellen, da die von England ausgehende Missionsarbeit in Skandinavien von ihm als höchst unliebsame Konkurrenz angesehen wurde. Schließlich begegnet Sigfrid in Adams Werk noch einmal in einer Auflistung der Missionare Norwegens, wo Adam über ihn schreibt: „Als dritter folgte jener Sigfrid [...], der ebenso bei den Schweden wie bei den Norwegern predigte. Der hat neben anderen, gleichfalls recht bekannten Priestern, bis in unsere Tage unter dieser Volke gelebt.“<sup>82</sup> Über Probleme mit der paganen schwedischen Bevölkerung berichtet Adam folglich nichts, auch über das Wirken des Missionars in Schweden erfährt man von dem Bremischen Geschichtsschreiber nichts Genaueres.

Da die 1205/06 aufgezeichneten *Gesta beati Sigfridi*, in denen zum ersten Mal Näheres über Sigfrids Missionsarbeit in Schweden festgehalten wurde, nicht erhalten sind,<sup>83</sup> liefert erst im späteren 13. Jahrhundert die Königsliste, die dem Gesetz Västergötlands angehängt ist, weitere Informationen zu dem englischen Missionar. Hier heißt es: „Olaf Skötkonung war der erste König im

---

<sup>80</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 57, S. 118: *Hii etiam iussu regis [ad] Suediam, Gothiam et omnes insulas, quae trans Nortmanniam sunt, accesserunt, euangelizantes barbaris verbum Dei et regnum Iesu Christi.*

<sup>81</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 64, S. 124f.

<sup>82</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 34, S. 268f.: *Tercio loco advenit ille Sigafridus, qui et Suedos et Nortmannos iuxta predicavit. Isque duravit usque ad nostram aetatem cum aliis aequae non obscuris in illa gente sacerdotibus.*

<sup>83</sup> Vgl. ÖNNERFORS, *Die Hauptfassungen des Sigfridoffiziums*, S. 15f., 40; ÖNNERFORS, *Art. „Sigfrid (Heiliger)“*, Sp. 262.



Schwedenreich, der christlich war. Er wurde in der Quelle bei Husaby [...] von Bischof Sigfrid getauft.<sup>84</sup> Die zeitliche und namentliche Übereinstimmung mit dem Bericht Adams über Sigfrids Wirken macht eine Identität der beiden erwähnten Geistlichen plausibel; der große zeitliche Abstand, mit dem die Königsliste von Olaf Skötkönungs Taufe berichtet, mahnt allerdings dazu, der Darstellung mit einer gesunden Skepsis zu begegnen.<sup>85</sup> Im Vorfeld der Taufe Olaf Skötkönungs, so berichtet es schließlich das vollständig allerdings erst aus dem frühen 14. Jahrhundert überlieferte *Sigfridsoffizium*, soll Sigfrid seinen Sprengel seinen drei mit ihm nach Schweden gereisten Neffen für die Dauer seiner Abwesenheit anvertraut haben. Als er von der Königstaufe zurückgekehrt sei, habe er einen grausigen Fund gemacht: Eine Gruppe Heiden habe seine Neffen enthauptet und ihre Köpfe in einer Kiste in einem See versenkt, die Sigfrid nur dank göttlicher Intervention habe bergen können.<sup>86</sup> Die erst mit

<sup>84</sup> Codex iuris Vestrogotici, IV, c. 15, S. 298: *Olawaer skotkonungær. war fyrsti. konungær sum cristin war .i. sweriki. han war döptær .i. kyældu þerræ wið hosæby liggær [...] af sighfriði biscupp.* Vgl. BLOMKVIST/BRINK/LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*, S. 181f. mit weiterer Literatur; zu Sigfrid allgemein auch ÖNNERFORS, Art. „Sigfrid (Heiliger)“; LARSSON, Art. „Sigfrid“; SCHMID, Art. „Sigfrid“.

<sup>85</sup> Vgl. die kritische Einschätzung der Glaubwürdigkeit bei SAWYER, *Scandinavian Conversion Histories*, S. 100f., die die Königsliste als „completely untrustworthy“ (S. 101) beurteilt. Die Überlieferungslage ist in dieser Frage ohnehin unübersichtlich: Auch isländische und norwegische Quellen berichten von der Taufe Olaf Skötkönungs und schreiben diese einem Bischof Sigurd zu, der möglicherweise ebenfalls identisch mit Sigfrid ist; vgl. ÖNNERFORS, Art. „Sigfrid (Heiliger)“, Sp. 261f. Saxo Grammaticus überliefert abweichend, Olaf sei von einem englischen Missionar namens Bernhard getauft worden; vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, c. 11,6, S. 648. Brun von Querfurt schreibt die Taufe eines *senioris Suigiorum* in einem Brief an Heinrich II. einem von ihm abgesandten Missionar namens Robert zu; vgl. Brun von Querfurt, *Epistola ad Heinricum regem*, S. 105. Ob mit dem *seniore Suigiorum* Olaf gemeint ist, wie in der Forschung vielfach angenommen wird, kann jedoch nicht mit Sicherheit festgestellt werden; Bertil Nilsson vermutet, dass es sich bei den *Suigis* nicht um die Schweden, sondern um ein Volk am Schwarzen Meer gehandelt habe; vgl. NILSSON, *Kring några bortglömnda tankar*.

<sup>86</sup> Vgl. *Officium sancti Sigfridi* (Codex Laurentii Odonis), S. 99–105. Der Topos von den drei Brüdern, die bei der Missionsarbeit zu Märtyrern werden, nachdem sie heidnische Tempel zerstört haben, begegnet schon in der Legende der Drillingsbrüder von Kappadokien; vgl. Warnachar von Langres, *Acta ss. martyrum tergeminarum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi*. Auffällig ist hier die auch bei den Neffen Sigfrids (Unamannus, Vinamannus, Sunamannus) auftretende Parallelität der Namensbildung; vgl. ÖNNERFORS, *Die Hauptfassungen des Sigfridoffiziums*, S. 50.



großer Verspätung einsetzende und stark mit hagiographischer Topik aufgeladene Erzählung über Sigfrids Neffen entzieht sich hinsichtlich eines eventuell vorhandenen wie auch immer gearteten historischen Kerns jeglicher Überprüfung, ist aber ein Beispiel dafür, wie bis ins Spätmittelalter hinein die Missionsarbeit christlicher Geistlicher in Skandinavien mit der Vorstellung von deren prekärer Situation und der ständigen von den zu Bekehrenden ausgehenden Gefahr für Leib und Leben verknüpft war.<sup>87</sup>

Mit Eskil erlitt gemäß der skandinavischen Überlieferung noch ein weiterer Geistlicher aus Sigfrids Umfeld den Tod aus der Hand der paganen Schweden. Anders als bei Sigfrids Neffen lässt sich zumindest der Märtyrertod Eskils als solcher anhand einer zeitnahen Quelle nachvollziehen: Ælnoth von Canterbury berichtet in seiner zwischen 1104 und 1125 entstandenen Vita<sup>88</sup> des 1086 erschlagenen und bereits um die Jahrhundertwende kanonisierten dänischen Königs Knut IV. auch von Eskils Martyrium, das sich im Berichtzeitraum seiner Darstellung ereignet hatte. Der englische Mönch Ælnoth, der dem Benediktinerkloster von Odense angehörte und zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Vita nach eigenem Bekunden bereits seit vierundzwanzig Jahren in Dänemark lebte, schildert den Tod Eskils folgendermaßen: „Bischof Eskil, seligen Angedenkens, kam aus dem herrlichen England, um die frohe Botschaft des Glaubens den wilden und rohen Heiden zu verkünden. Weil er die Wahrheit bezeugte und wegen der Grausamkeit und dem Wahnsinn der Barbaren musste er diese Welt verlassen und unter dem Jubelsang der Engel in den Himmel auffahren um das ewige Leben zu haben.“<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Zu Sigfrid und seinen Neffen vgl. auch NILSSON, *Sveriges kyrkohistoria*, S. 57f.

<sup>88</sup> Die genaue Entstehungszeit der Vita richtet sich nach dem Zeitpunkt von Ælnoths Ankunft in Dänemark, die sich nicht zweifelsfrei datieren lässt; vgl. dazu VON SEE, Art. „Ailnoth“; ABRAMS, Art. „Ailnoth“; MEULENGRACHT SØRENSEN, Ælnoths Buch über Knud den Heiligen, S. 124.

<sup>89</sup> Ælnoth von Canterbury, *Gesta Swenomagni regis*, c. 1, S. 83: *Unde pię memorię Eskilinus episcopus, ex nobilissimo Anglorum orbe deueniens ibique euangelium fidei feris et indomitis gentibus denunciāns, pro ueritatis testimonio barbarorum feritate et uesania transitorio sequestratus seculo angelis colletantibus superna adiūt uicturus perpetuo*. Das Werk Ælnoths wurde von Curt Weibull in seiner aus dem Jahr 1915 stammenden Dissertation als historische Quelle für wertlos befunden, ihm wurde ein rein literarisch-legendarischer Charakter zugeschrieben; vgl. WEIBULL, *Saxo*, S. 71–86. Diese Einschätzung hielt sich lange Zeit, obwohl Ælnoth selbst im an den Bruder Knuts und

Die spätere Schilderung, die Brynolf Algotsson in seinem für das Stundengebet am Gedenktag des Heiligen vorgesehene *Eskilsoffizium* liefert, geht wesentlich detaillierter auf die Umstände von Eskils Tod ein, wobei die Ermordung des Missionars mit dem Aufstand der paganen Großen gegen den christlichen König Inge I. in Verbindung gebracht wird.<sup>90</sup> Nachdem Inge von den Aufständischen abgesetzt und an seiner Stelle der offensiv pagane Sven, der aufgrund seiner großen Bereitschaft zum heidnischen Opfer Blót-Sven, also „Opfer-Sven“ genannt wurde, zum König erhoben worden war, trafen sich laut Brynolfs Darstellung Sven und seine Anhänger in Strängenes, wo sich ein Opferplatz befand, und begingen eine große Opferfeier zu Ehren der heidnischen Götter. Als Eskil davon erfuhr, „begab er sich mit seinen Priestern und einigen wenigen Anderen zu den Götzenanbetern. Furchtlos stand er dann in deren Mitte und warf ihnen in einer Predigt vor, dass sie den Herrn, ihren Schöpfer, besudelten, da sie den Dämonen opferten und nicht Gott. Aber sie verschlossen wie die Nattern ihre Ohren und hörten nicht das Gesetz Gottes und seine [scil. Eskils] mahnenden Worte. Als der Mann Gottes dies erkannte, erhob er seine Augen und Hände gen Himmel und bat Gott, irgendetwas zu tun, um sich ersichtlich zu offenbaren, damit die steinernen Herzen der Ungläubigen erkennen würden, dass er allein der wahre Gott sei. Als das Gebet beendet war, wiederholte sich sogleich das alte Zeichen, das auf das Bitten Samuels die Philister getroffen hatte, denn Gott ließ einen gewaltigen Donner erklingen, Hagel, Schnee und Regen kamen herab, die Altäre und die Opfergaben wurden zerstört, über dem Bischof aber fiel nicht ein Tropfen Regen. Als sie das sahen, wurden die Söhne Belials von Raserei ergriffen und fielen über ihn her. Einer

---

neuen König Niels gerichteten Prolog explizit die historische Ausrichtung seiner Darstellung betont; vgl. Ælnoth von Canterbury, *Gesta Swenomagni regis*, S. 79: [...] *sed que de gestis religiosi principis et deo dilecti martyris probabilibus personis utriusque sexus et ordinis referentibus agnoui, religiosi habitus uiris, Ihesu Christo idibem insignique triumphatori deseruiantibus, obnixie suffragantibus posterorum memorię reseruanda apicibus contradidi* [...]. In den vergangenen Jahrzehnten wurde die Kritik Weibulls an Ælnoths Werk relativiert und sein Wert für die Rekonstruktion der frühen dänischen Geschichte betont; vgl. BREENGAARD, *Muren om Israels hus*, S. 130; HOFFMANN, *Knut der Heilige*, S. 539f. mit Anm. 28; MEULENGRACHT SØRENSEN, *Ælnoths Buch über Knud den Heiligen*.

<sup>90</sup> Vgl. dazu unten, Kap. V.1.3, S. 373–383.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

von ihnen aber, ein Wahrsager namens Spabodde, schlug mit einem Stein auf seinen Kopf, ein anderer schlug sogar mit einer Axt hinein.<sup>91</sup> Als Eskil nach der Attacke halbtot am Boden lag, hoben seine Angreifer ihn auf und brachten ihn vor König Sven, um ihn dort der Zauberei zu beschuldigen, mit der er den König und die Götter angegriffen habe. „Sogleich wurde er von dem ungerechten König zum Tode verurteilt, wie der gerechte Priester Sacharja von Joas verurteilt wurde, und in das Tal neben dem Berg geführt, wo nun das Dominikanerkloster ist. Wie Jeremia und Stephanus von den Juden, so wurde er für seinen Glaubenseifer und die Verteidigung der Wahrheit mit Steinen überschüttet, endete so sein diesseitiges Leben und begann glücklich das ewige Leben im Himmel.“<sup>92</sup>

Da sich die zeitliche Einordnung von Eskils Wirken bei Brynolf mit derjenigen des Zeitgenossen Ælnoth deckt, ist die Kontextualisierung von Eskils Martyrium mit der paganen Reaktion gegen Inge recht plausibel. Bei der stark legendarisch überformten und mit Bibelvergleichen aufgeladenen Beschreibung der genauen Umstände von Eskils Tod bei Brynolf ist jedoch ein historischer Kern nicht mehr ohne Weiteres auszumachen. Zieht man andere Darstellungen von konfrontativen Missionspraktiken – immerhin bewirkte Eskil in der Version Brynolfs eine Zerstörung der paganen Opferstätte – oder von Missio-

---

<sup>91</sup> Brynolf Algotsson, *Officium sancti Eskilli*, S. 96f.: [...] *cum clericis suis et paucis aliis ad idolatras accessit. Intrepidus itaque in medio stans, prædicando arguit ipsos, quod obliti Domini Creatoris sui, immolaverunt dæmoniis, et non Deo. At illi ut aspides obtulerunt aures suas, ne legem Dei audirent, verbis ejus oblatrando. Cernens hoc vir Dei, oculis ac manibus in cælum levatis, rogavit Deum, ut aliquam faceret suæ ostensionis evidentiam, per quam incredulorum saxea corda cognoscerent ipsum solum esse verum Deum. Finita oratione, mox antiquum signum, ad preces Samuelis factum contra Philistæos, innovatur, nam fragore magno intonuit Dominus, grando, nix et pluvia descendentes, aras immolantium et hostias destruxerunt, super episcopum autem nec una gutta pluviae venit. Quo viso, filii Belial furore repleti impetum fecerunt in eum. Unus autem ex ipsis, hariolus Spabodde nomine, caput ejus cum lapide percussit, alius vero cum securi testam capitis ejus confregit.*

<sup>92</sup> Brynolf Algotsson, *Officium sancti Eskilli*, S. 98: *Statim a rege iniquo, ut a Joas contra justum pontificem Zachariam, sententia mortis lata, ductus est in vallem juxta montem, ubi nunc situm est claustrum fratrum prædicatorum, sicut Jeremias et Stephanus a Judæis, pro zelo fidei et defensione veritatis, lapidibus obrutus vitam finivit temporelem, et æternam in cælis feliciter inchoavit.*

naren zu Bekehrungszwecken eingesetzten Machtproben<sup>93</sup> zum Vergleich heran, so ist jedoch durchaus vorstellbar, dass Eskil im Vorfeld seiner Ermordung seine Adressaten absichtlich oder unabsichtlich provoziert hatte, als er versucht hatte, sie von der Apostasie abzuhalten.<sup>94</sup>

Vergleicht man die unterschiedlichen Beschreibungen der gegenüber christlichen Missionaren in Skandinavien ausgeübten Gewalt, fällt auf, dass nur die wenigsten explizit die Gründe für die Eskalation benennen. Lediglich das aufgrund seiner relativen zeitlichen Ferne zu den beschriebenen historischen Begebenheiten und seiner Darstellungsabsicht als Quelle nur eingeschränkt glaubwürdige *Eskilsoffizium* Brynolf Algotssons setzt die von Eskil erlittene Gewalt eindeutig in Bezug zu den unmittelbar zuvor von ihm angewendeten Missionspraktiken und stellt so einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Handeln des Missionars und der gewalttätigen Reaktion seiner Zuhörer dar. Rimbert deutet einen solchen Zusammenhang bei der Vertreibung Gauzberts aus Schweden nur sehr vage an, wenn er von der Wut und Empörung der handelnden Schweden berichtet, ohne aber mögliche Gründe dafür zu nennen, warum die Angreifer Gauzberts so aufgebracht waren. Wenn Rimbert Gauzbert die Worte in den Mund legt, eine Rückkehr nach Schweden sei für ihn undenkbar, da er weiterhin eine feindliche Grundhaltung ihm gegenüber bei den Schweden erwarte, obwohl er vor seiner Vertreibung jahrelang unbehelligt in Birka gelebt hatte und gemäß Rimberts Bericht sogar von König und Bevölkerung freundlich empfangen worden war, ist dies ein weiterer Hinweis auf einen konkreten Konflikt zwischen Gauzbert und seinen Angreifern, der Anlass für seine Vertreibung und Misshandlung gewesen ist. Ähnlich wie bei den für manche Missionare fatal endenden Versuchen der Tatmission waren in diesen Fällen, soweit es sich rekonstruieren lässt, anscheinend bewusst oder unbewusst begangene Verstöße der Missionare gegen die gesellschaftlichen oder religiösen Normen und Regeln ihres Zielpublikums Auslöser für die massive Gewaltanwendung.

---

<sup>93</sup> Siehe dazu ausführlich unten, Kap. IV.2.2.

<sup>94</sup> Zu Eskils Martyrium vgl. auch BLOMKVIST/BRINK/LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*, S. 188; NILSSON, *Sveriges kyrkohistoria*, S. 61; LUNDÉN, Art. „Eskil“; SCHMID, Art. „Eskil“.

Gewalt gegen Missionare konnte ebenso gut auch politisch motiviert sein, wie die Priestervertreibungen unter Horik II. und Gorm dem Alten zeigen. Herrscherwechsel veranlassten in diesen Fällen einen Kurswechsel gegenüber den christlichen Glaubensverkündern; es ist wahrscheinlich, dass neben persönlichen religiösen Motiven der Herrscher, die letztlich nicht ergründbar sind, politisches Entgegenkommen gegenüber wichtigen Kreisen der Herrschaftselite, die der christlichen Mission kritisch gegenüber standen, ausschlaggebend für die Vertreibung der Missionare war, da die neuen Herrscher zunächst ihre Stellung legitimieren und dementsprechend auf Wünsche wichtiger Herrschaftsträger besonders eingehen mussten, wenn sie von diesen als König akzeptiert werden wollten. Hinzu kommt, dass die Duldung christlicher Missionare zumeist auch die Anerkennung fremder Einflüsse auf das eigene Reich und – zumindest in Kirchenfragen, tatsächlich aber auch im politischen Bereich – einer vom ostfränkisch-römischen Reich beanspruchten Suprematie bedeutete, so dass eine Priestervertreibung ein geeignetes Mittel war, um die eigene politische Unabhängigkeit zu demonstrieren.

### 1.2.2. Verbale Attacken auf Missionare

Während die körperliche Gewalt, der Missionare im Untersuchungszeitraum immer wieder ausgesetzt waren, kein auf die Nordmission beschränktes Phänomen war, sondern in allen Zielgebieten der Mission in mehr oder weniger starker Ausprägung vorkam und als Topos in die jeweiligen Bekehrungsgeschichten eingegangen ist, stellt die in den Quellen explizit dargestellte elaborierte verbale Gewalt gegenüber den Glaubensboten ein spezifisch skandinavisches, insbesondere isländisches Phänomen dar. Die Praxis, Gegner mit speziellen Schmähungen und Ehrkränkungen, dem sogenannten *níð*, zu verhöhnen, war eine in ganz Westskandinavien<sup>95</sup> verbreitete Form konfrontativer Kommu-

---

<sup>95</sup> Über die genaue Verbreitung und Praxis im ostskandinavischen Raum lässt sich nichts Gesichertes sagen, da hierzu Quellen fehlen. Einzelne Hinweise, beispielsweise in Runeninschriften, deuten jedoch darauf hin, dass das *níð* generell auch in Ostskandinavien verbreitet war; vgl. MARKEY, *Nordic níðvísur*, S. 8. Auch im kontinentalgermanischen Raum kommen Fälle von *níð* bereits seit der spätantik-frühmittelalterlichen Zeit in

nikation, die in verschiedenen Gesetzestexten Norwegens und Islands mit hohen Strafen geahndet wurde. Besonders die im 13. Jahrhundert verschriftlichte isländische *Grágás* äußert sich ausführlich zu den verschiedensten Formen des *níð* und gibt somit einen Einblick in die verbreitete Praxis dieser Form der Konfliktführung auf Island.<sup>96</sup> Das *níð* konnte entweder verbal (*tunguníð*, „Wort-*níð*“) oder ikonisch (*trénið*, „Holz-*níð*“; *níðstong*, „*níð*-Stange“) ausgedrückt werden und diente in beiden Fällen der öffentlichen Bloßstellung und daraus folgenden sozialen Exklusion des Adressaten. In der Regel enthielt das *níð* Anspielungen auf von der gesellschaftlichen Norm abweichendes Sexualverhalten: So berichten verschiedene isländische Sagas von ikonischen Darstellungen homosexueller Geschlechtsakte zweier Männer, wobei speziell die Einnahme der passiven Rolle durch einen freien Mann als extrem ehrlos angesehen wurde.<sup>97</sup> Auch das verbal geäußerte *níð* implizierte oft Andeutungen sexueller Devianzen, da die in diesem Kontext häufig verwendeten Adjektive *argr* und *ragr* sowohl „feige“ als auch „unmännlich“, „weibisch“ oder explizit „unsittlich“ bedeuten konnten.<sup>98</sup> Trotz der häufigen sexuellen Konnotationen wurde im *níð* aber nicht nur als schändlich angesehenes Sexualverhalten angegriffen, sondern auch eine breite Palette „andere[r], mit besonderem Widerwillen be-

---

Quellen vor; vgl. dazu PIZARRO, On *Níð* against Bishops, S. 150, mit verschiedenen Quellenbeispielen.

<sup>96</sup> Vgl. *Grágás*, Bd. 2, § 237f., S. 181–185. Vgl. auch ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 1, S. 40–45, 50–65; MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 15–17, 70.

<sup>97</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítðlakappa*, c. 17, S. 154f.; *Gísla saga Súrssonar*, c. 2, S. 10. Vgl. auch GADE, *Homosexuality and Rape*, S. 132–136; SAYERS, *Sexual Defamation*; MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 18–20; ALMQVIST, Art. „*Níð*“, S. 139, 141; AMORY, *Speech Acts and Violence*, S. 74–77; MARKEY, *Nordic níðvísur*, S. 7; PIZARRO, *On Níð against Bishops*, S. 149; STRÖM, *Níð, ergi and Old Norse moral Attitudes*, S. 7.

<sup>98</sup> Vgl. ALMQVIST, Art. „*Níð*“, S. 141; zur Etymologie und Bedeutung der zentralen Begriffe ausführlich auch MARKEY, *Nordic níðvísur*, S. 14–18; STRÖM, *Níð, ergi and Old Norse moral Attitudes*; vgl. auch MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking*, S. 61f.; CLOVER, *Regardless of Sex*, S. 374f.; VAN EICKELS, *Vom inszenierten Konsens*, S. 263–269; DERS., *Hingerichtet, geblendet, entmannt*, S. 91; O.A., *Spuren der Konträrsexualität*, S. 249. Vgl. auch MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 18: „The man who is *argr* is willing or inclined to play or interested in playing the female part in sexual relations.“



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

trachtete[r] Eigenschaften und Verhaltensweisen<sup>99</sup> wie Verrat, Betrug, Fahnenflucht, Verzicht auf Rache, Totschlag zur Nachtzeit, Verwandtenmord, Übergriffe gegen Wehr- und Schutzlose, Tierquälerei sowie Gier und Geiz beim Essen. Diese Verhaltensweisen wurden als *níðingsverk* („Neidingswerk“) bezeichnet, der so Handelnde als *níðingr* („Neiding“).<sup>100</sup>

Das verbal geäußerte *níð* lässt sich von anderen, weniger schweren Formen von Hohn, Spott und Satire häufig dadurch unterscheiden, dass es in vielen Fällen strophisch oder in Form längerer Gedichte verfasst ist, deren komplexe Reimstruktur und Metrik eine exakte orale Überlieferung über längere Zeiträume erlaubte.<sup>101</sup> Es wurde öffentlich und im Beisein der verspotteten Person idealerweise aus dem Stegreif gedichtet und vorgetragen, was zu einer langfristigen Entzweiung der Konfliktparteien und zur gesellschaftlichen Entehrung des Spottopfers führte, die nur durch einen Racheakt am Urheber des *níð* vergolten werden konnte.<sup>102</sup> Diese schwerwiegenden Implikationen des *níð* dürften der hauptsächliche Grund für sein Verbot in den hochmittelalterlichen Rechtskodizes gewesen sein, was wiederum zur Dissimulation des *níð* führte, das auch versteckt in Form ironisch geäußerten überschwänglichen Lobes des Angegriffenen auftreten konnte.<sup>103</sup>

Thomas Markey führt das *níð* in seinen Ursprüngen auf ein Inversionsritual zurück, in dem der Gegner mit einem Fluch belegt wurde, der seine Männlich-

---

<sup>99</sup> ALMQVIST, Art. „Níð“, S. 141.

<sup>100</sup> Vgl. ALMQVIST, Art. „Níð“, S. 141f.; DERS., *Norrön niddiktning*, Bd. 1, S. 73–77; MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 31f. Zur Definition des *níð* vgl. auch grundlegend NØREEN, *Studier*, S. 37–60.

<sup>101</sup> Vgl. ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 1, S. 211: „It can thus be said that, from a strictly formal point of view, what constitutes *níð* is its artistic shape. It is evident that the *níð* has been, as a result of this, more lasting and injurious than occasional offensive words and gestures, soon forgotten.“ Vgl. auch MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 30.

<sup>102</sup> Zur Rachepflicht in der altnordischen Gesellschaft vgl. SCHROETER, *Entstehung einer Gesellschaft*, S. 211–247.

<sup>103</sup> Vgl. ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 1, S. 56. In den Rechtstexten finden sich dementsprechend auch Reaktionen auf die Möglichkeit, Gegner durch ironisches Lob zu verspotten; vgl. Grágás, Bd. 2, § 238, S. 183: *Hvarke a maðr at yrkia vm man löst ne löf.* („Ein Mann soll über einen anderen nichts dichten, weder Schmähung noch Lobpreis.“).

keit angreifen sollte: „In a society of warriors such a curse was obviously the most damning one could direct against one’s enemies.“<sup>104</sup> Zurückgehend auf diese ursprüngliche Funktion wurde dem *níð* auch in späteren Zeiten noch eine magische Wirksamkeit zugeschrieben.<sup>105</sup> In der Wahrnehmung der Zeitgenossen stellte das *níð* demzufolge einen erheblichen, gewaltsamen Angriff auf den Verspotteten dar und zog in der Regel auch körperliche Gewalt nach sich. Zumindest eine Funktion des *níð* war der rituelle Friedensbruch, der die Aufnahme von gegenseitiger Waffengewalt öffentlich ankündigte.<sup>106</sup>

Die für die vorliegende Untersuchung relevanten Fälle, in denen christliche Missionare Opfer von *níð* wurden, sind allesamt durch die reiche isländische Überlieferung tradiert worden, die sich auf die Bekehrungsgeschichte der Insel bezieht. Von zentraler Bedeutung ist dabei die *Kristni saga*, die Mitte des 13. Jahrhunderts – vermutlich von Sturla Thordarson als Bindeglied zwischen seiner Fassung der *Landnámabók* und seiner Darstellung der Zeitgeschichte in der *Sturlunga saga*<sup>107</sup> – verfasst wurde und auf älteres, heute teilweise verlorenes Quellenmaterial zurückgreift, so beispielsweise auf Snorris *Óláfs saga Tryggvasonar*, Aris *Íslendingabók*, die verlorene *Óláfs saga Tryggvasonar* des isländischen Mönchs Gunnlaug Leifsson<sup>108</sup> und den vermutlich gleichfalls ursprünglich von Gunnlaug verfassten *Þorvalds þáttur víðförla*.<sup>109</sup> Ebenfalls unter Rück-

<sup>104</sup> MARKEY, Nordic níðvísur, S. 18.

<sup>105</sup> Vgl. ALMQVIST, Art. „Níð“, S. 142.

<sup>106</sup> Vgl. MEULENGRACHT SØRENSEN, The Unmanly Man, S. 31; GRØNLIE, Preaching, Insult, and Wordplay, S. 466.

<sup>107</sup> Vgl. GRØNLIE, Kristni saga, S. 146, mit weiterer Literatur zur Autorfrage, sowie Siân Grønlie noch unter ihrem Mädchennamen veröffentlichten Aufsatz DUKE, Kristni saga and its Sources, S. 346–350. Auch Gryt Anne Piebenga geht von einer Autorschaft Sturlas aus; vgl. PIEBENGA, Fridrek, S. 83f.

<sup>108</sup> Gunnlaug folgte bei seiner Darstellung der ebenfalls verlorenen lateinischen Vita Olaf Tryggvasons aus der Feder seines Mitbruders Odd Snorrason (um 1190), welche heute nur in einer um 1200 entstandenen isländischen Übertragung erhalten ist, die in drei Fragmenten überliefert ist. Odd bezog seine Kenntnisse wiederum zum Teil aus der gleichfalls verlorenen *Königschronik* Sæmund Sigfussons (um 1100), der als erster isländischer Autor gilt.

<sup>109</sup> Der *Þorvalds þáttur víðförla* ist, wie der *Stefnis þáttur Þorgilssonar*, nur noch als Bestandteil der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* überliefert. Zur Überlieferungslage der die Christianisierung Islands schildernden *þættir* siehe oben, S. 245, Anm. 46.

griff auf verschiedenste ältere Quellen und eventuell die *Kristni saga* selbst<sup>110</sup> schildert zudem die *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* ausführlich die Konflikte zwischen Missionaren und Isländern, verfolgt bei ihrer Gesamtdarstellung aber offenbar wesentlich stärker hagiographische als historiographische Ziele. Auch die *Njáls saga*, deren Handlung um die Jahrtausendwende spielt und damit auch die Missionsbemühungen auf Island streift, geht auf die Konflikte zwischen Missionaren und Einheimischen ein, ihre Darstellung muss aber als ganz überwiegend literarisch betrachtet werden. Obwohl die genannten Darstellungen allesamt nicht zeitgenössisch sind und sehr unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen, nimmt die Forschung allgemein ein höheres Alter der durch sie überlieferten *níð*-Verse an, so dass diese als in die jüngeren Darstellungen eingebundene Relikte einer teilweise mehrhundertjährigen oralen Tradition gelten.<sup>111</sup>

Der prominenteste Fall von verbaler Gewalt gegenüber Missionaren betrifft den sächsischen Glaubensboten Friedrich und seinen isländischen Begleiter Thorvald, die 980/81 als erste christliche Missionare nach Island gekommen waren, um dort das Christentum zu verkünden. Thorvald, der zuvor weite Reisen unternommen hatte, was ihm den Beinamen *viðförla*, „der Weitgereiste“, eingebracht hatte, hatte gemäß der Überlieferung in Sachsen den „Bischof“ Friedrich<sup>112</sup> getroffen, war von ihm getauft und im Glauben unterrichtet worden und hatte diesen schließlich überzeugt, mit ihm zurück nach Island zu kommen, um dort seine Eltern und andere Verwandte zum Christentum zu bekehren.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Vgl. oben, S. 246, Anm. 50.

<sup>111</sup> Vgl. speziell zu den die Missionare betreffenden *níð*-Versen GRØNLIE, *Preaching, Insult, and Wordplay*, S. 464 mit Anm. 28; FOOTE, Art. „Conversion“, S. 107; kritisch zur Authentizität MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 11; dagegen jedoch PIEBENGA, *Fridrek*, S. 92f.

<sup>112</sup> Ein Bischof Friedrich ist in Sachsen zur angegebenen Zeit nicht bekannt, so dass wahrscheinlich ist, dass die Bezeichnung als Bischof Friedrich von der isländischen Überlieferung zugewiesen wurde oder es sich um einen Missionsbischof handelte; vgl. MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 204f.; PIEBENGA, *Fridrek*, S. 79. Für eine Identifizierung Friedrichs mit einem gleichnamigen Mainzer Chorbischof, dessen Aufenthalt in Sachsen in den Jahren 990/91 urkundlich belegt ist, plädiert hingegen EICKHOFF, *Bischof Friedrich und Thangbrand*, S. 49f.

<sup>113</sup> Vgl. Þorvalds þáttur viðförla, c. 3, S. 60 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 132, S. 284); *Kristni saga*, c. 1, S. 3f.

Nachdem Friedrich und Thorvald eine Weile mit wechselndem Erfolg das Christentum auf Island verkündet hatten, kam es auf einer Thingversammlung zu einer Konfrontation mit Einheimischen, die der neuen Religion feindlich gegenüberstanden: „Bischof Friedrich und Thorvald zogen aufs Thing, und der Bischof beauftragte Thorvald, den Leuten vom Gesetzesfelsen aus den Glauben zu predigen, während er selbst dabeistünde.<sup>114</sup> Als Thorvald gepredigt hatte, antwortete ihm ein angesehenener Mann, Hedin von Svalbard aus dem Eyjafjord, in vielen erbosten Worten [...].“<sup>115</sup> Der Konflikt wurde noch wesentlich verschärft, als die pagane Partei, deren Wortführer Hedin war, anschließend bei einem oder mehreren Skalden<sup>116</sup> *níð*-Verse gegen die beiden Missionare in Auftrag gab, welche direkt auf der Thingversammlung öffentlich vorgetragen wurden. Die in die Überlieferung eingegangene *níð*-Strophe lautet: „Der Bischof hat neun Kinder geboren, Thorvald ist der Vater von ihnen allen.“<sup>117</sup>

Verschiedene für das *níð* charakteristische Merkmale finden sich in diesen Versen: Zum einen charakterisiert der Dichter Friedrich als weiblich, wenn er ihm unterstellt, Kinder zur Welt gebracht zu haben. Zum anderen wird angedeutet, dass Friedrich und Thorvald ein homosexuelles Verhältnis miteinander haben und dass Friedrich beim Verkehr die passive Rolle einnimmt. Wie schwerwiegend diese Beleidigungen waren, zeigt das norwegische *Gulathings-Gesetz*, das explizit auf diese Art von Behauptungen in seinen Verfügungen zur

<sup>114</sup> Thorvald fungierte als Friedrichs Dolmetscher, da dieser selbst nicht Nordisch sprechen konnte. Siehe dazu auch unten, Kap. IV.3, S. 328.

<sup>115</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *Þeir Friðrekr byskup ok Þorvaldr fóru til þings, ok bað byskup Þorvald telja trú fyrir monnum at lögbergi svá at hann væri hjá en Þorvaldr talaði. Þá svaraði honum mǫrgum orðum ok illum gofugr maðr, Heðinn frá Svalbarði ór Eyjafirði.*

<sup>116</sup> Die *Kristni saga* berichtet von einem Skalden, während der *Þorvalds þáttur víðfǫrla* von mindestens zwei Dichtern spricht; vgl. *Kristni saga*, c. 4, S. 12; *Þorvalds þáttur víðfǫrla*, c. 6, S. 79 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 135, S. 293).

<sup>117</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *Hefir börn borit / byskup níu, / þeira er allra / Þorvaldr faðir.* Vgl. auch *Þorvalds þáttur víðfǫrla*, c. 6, S. 79 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 135, S. 293). Bo Almqvist vermutet, dass die Halbstrophe Teil eines längeren Schmähdichtes war, das die christlichen Autoren jedoch aus moralischen oder religiösen Bedenken nicht in voller Länge aufzeichneten, das aber zur Zeit der Niederschrift der entsprechenden Werke noch bekannt war und auf dessen weiteren Inhalt sowohl die *Kristni saga* als auch der *Þorvalds þáttur víðfǫrla* indirekte Hinweise geben; vgl. ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 40–54.

*nið*-Dichtung eingeht: „Niemand soll Wort-*nið* über jemand anderen machen, auch nicht Holz-*nið*. Wenn über jemanden bekannt wird, dass er dies getan hat und seine Schuld bewiesen wird, ist seine Strafe die Gesetzlosigkeit. [...] Niemand soll eine Übertreibung (*yki*) oder Beleidigung über jemand anderen äußern. Eine Übertreibung wird genannt, wenn jemand etwas über einen anderen Mann sagt, das nicht sein kann, noch werden kann, noch gewesen sein kann: wenn er behauptet, dass er [scil. der andere] jede neunte Nacht zur Frau wird oder ein Kind zur Welt gebracht hat oder wenn er ihn als Ungeheuer (*gylfin*) bezeichnet.“<sup>118</sup> Weiter spezifiziert wird die Schwere der auf dem Thing vorgebrachten Anschuldigungen in den Ausführungen des *Gulathings-Gesetzes* zu besonders schweren Beleidigungen, für die die volle Kompensationsleistung zu zahlen ist: „Es gibt bestimmte Ausdrücke, die als *fullréttisorð* (Worte, für die die volle Genugtuungsleistung gezahlt werden muss, Anm. d. Verf.) bekannt sind. Eines ist, wenn ein Mann zu einem anderen sagt, dieser habe ein Kind zur Welt gebracht. Ein anderes ist, wenn ein Mann zu einem anderen sagt, er sei bewiesenermaßen von einem anderen Mann sexuell besessen worden (*sannsorðinn*).<sup>119</sup> Das dritte ist, wenn er ihn mit einer Stute vergleicht, ihn eine Hündin oder Hure nennt oder ihn mit einem weiblichen Tier jeglicher Art ver-

---

<sup>118</sup> Norges gamle love, I, S. 57: *Engi maðr skal gera tungu nið um annan. ne trenið. En ef hann verðr at því kunnr oc sannr. at hann gerir þat. þa liggr hanom utlegð við. [...] Engi skal gera yki um annan. æða fiolmæle. þat heiter yki ef maðr mæilir um annan þat er eigi ma væra. ne verða oc eigi hever verit. kveðr hann væra kono niundu nott hveria. oc hever barn boret. oc kallar gylvin.* Vgl. STRÖM, *Nið, ergi* and Old Norse moral Attitudes, S. 7; MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 15f.; ALMQVIST, *Norrön Niddiktning*, Bd. 2, S. 36.

<sup>119</sup> Die Partizipialform *sorðinn* stammt vom Verb *serða* ab, welches die männliche Tätigkeit beim Sexualakt bezeichnet und als sehr obszön wahrgenommen wurde. Das Präfix *sann-* verleiht der Behauptung besonderen Nachdruck und deutet darauf hin, dass der so beschriebene Geschlechtsakt nachweislich stattgefunden hat oder allgemein bekannt ist. Es handelte sich also sowohl inhaltlich als auch den verbalen Ausdruck betreffend um eine sehr anzügliche und obszöne Beleidigung. Vgl. auch o.A., *Spuren der Konträrsexualität*, S. 247; HEMMIE, *Ungeordnete Unzucht*, S. 273. Die isländische Gesetzsammlung *Grágás* verfügt, dass es unter Todesstrafe verboten ist, jemanden als *sorðinn* beziehungsweise *stroðinn* oder als *ragr* zu bezeichnen, was ebenfalls die besondere Heftigkeit dieser Beleidigungen hervorhebt; vgl. *Grágás* (*Staðarhólsbók*), § 376, S. 392; vgl. auch CLOVER, *Regardless of Sex*, S. 374.



gleich.“<sup>120</sup> Die gegenüber den beiden Missionaren, insbesondere Friedrich, geäußerten Beleidigungen betrafen gleich mehrere dieser tabuisierten Bereiche, so dass das so zum Ausdruck gebrachte *níð* als massiver Bruch des Friedens gegenüber den Missionaren zu verstehen ist und die Bereitschaft zum offenen und gewalttätigen Konflikt signalisiert wurde.

Die beiden so verhöhnten und angegriffenen Missionare reagierten jedoch sehr unterschiedlich auf das *níð*. Der Isländer Thorvald handelte trotz seiner Konversion zum Christentum ganz gemäß den Spielregeln der isländischen Gesellschaft, nach denen ein Mann sich vom Vorwurf, ein *níðingr* zu sein, nur durch Blutrache reinigen konnte: „Wegen dieses Spottverses (*níð*) erschlug Thorvald zwei Männer“<sup>121</sup>, wie die *Kristni saga* berichtet. Der *Þorvalds þáttur víðförla* konkretisiert diese Aussage dahingehend, dass es sich bei den beiden Erschlagenen um zwei der *níð*-Dichter handelte, die von Hedin mit der Schmäherung der Missionare beauftragt worden waren.<sup>122</sup> Der landfremde Friedrich hingegen reagierte friedfertig und damit ganz anders, als es die skandinavischen Konventionen von einem so derb Beleidigten erwarteten; gemäß dem Bericht der *Kristni saga* hatte er die Schwere der Beleidigung eventuell auch gar nicht verstanden und kannte die entsprechenden Spielregeln der Konfliktführung nicht, denn er fragte Thorvald, warum dieser die beiden Männer getötet habe. „Weil sie sagten, wir beide hätten zusammen Kinder gehabt“<sup>123</sup>, war die Antwort des Isländers. Friedrich plädierte jedoch für eine wesentlich harmlosere Interpretation des Schmäherverses: „Sie verleumdeten uns; du aber hast ihre Schmäherung falsch gedeutet; denn ich könnte ganz gut deine Kinder bei mir

<sup>120</sup> Norges gamle love, I, S. 70: *Orð ero þau er fullrettis orð heita. þat er eitt ef maðr kveðr at karlmanne orðom. at hann have barn boret. þat er annat. ef maðr kveðr hann vera sannsorðenn. þat er hit þriðia. ef hann iamnar hanom við meri. æða kallar hann grey. æða portkono. æða iamnar hanum við berende eitthvert.* Vgl. STRÖM, *Níð, ergi and Old Norse moral Attitudes*, S. 6f.; MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 16.

<sup>121</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *Fyrir níð þat vá Þorvaldr tvá menn.*

<sup>122</sup> Vgl. *Þorvalds þáttur víðförla*, c. 6, S. 80 (= *Óláfs saga Trggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 135, S: 293): *Fyrir þat drap Þorvaldr tvá þá er ort höfðu kvæðit.* („Aufgrund dessen tötete Thorvald zwei, die diese Worte gedichtet hatten“).

<sup>123</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *Því at þeir sögðu okkr eiga börn saman.*



tragen.“<sup>124</sup> Damit spielte Friedrich auf die – allerdings abwegige und wohl kaum intendierte – Möglichkeit an, die Verse dahingehend zu interpretieren, Friedrich habe neun Kinder aus der Taufe gehoben, deren Vater (oder Pate) Thorvald sei. Im *Þorvalds þáttur víðförla* begründet er seine Umdeutung des Spottverses deutlich mit der christlichen Ethik: „[...] nicht sollte ein Christenmensch selbst seine Rache suchen, wenn er auch gehässig geschmäht werden sollte, vielmehr um Gottes willen Verleumdungen und Beleidigungen ertragen.“<sup>125</sup>

Die unterschiedlichen Reaktionsweisen der beiden Missionare, die der Autor der *Kristni saga* in diesem Dialog einander gegenüberstellt, spiegeln sehr deutlich die Unvereinbarkeit der Spielregeln der Konfliktführung, die das Christentum einerseits und die nordische Kriegerethik andererseits in diesem Fall vorgaben: Friedrich, der sich nach der Beleidigung nicht rächte, sondern den Spott positiv umdeutete, statuierte mit seiner Haltung ein Exempel christlicher Friedfertigkeit, wurde damit in den Augen seiner Gegner jedoch vollends zum *níðingr* und damit aus der Gesellschaft ausgestoßen: indem er sich nicht zur Wehr setzte, bestätigte er den Vorwurf der Unmännlichkeit. Thorvald hingegen verstieß durch den zweifachen Mord eklatant gegen die christlichen Verhaltensregeln, entsprach aber genau den Erwartungen seiner Kommunikationspartner, deren *níð* eine Aufkündigung des Friedens und den Beginn gewalttätiger Auseinandersetzungen markierte.<sup>126</sup> Joaquin Pizarro, der das gegenüber Friedrich und Thorvald geäußerte *níð* mit anderen frühmittelalterlichen Schmä-

---

<sup>124</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *Þeir lugu á okkr, en þú færðir óorð þeira afleiðis því at ek máttu vel bera börn þín eptir mér.*

<sup>125</sup> *Þorvalds þáttur víðförla*, c. 6, S. 80f. (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 136, S: 294): *Eigi skyldi kristinn maðr sjálfir leita at hefna sín, þó at hann væri hatrliga smáðr, heldr þola fyrir Guðs sakir brizli ok meingörðir.* Vgl. zu Friedrichs Missverständnis beziehungsweise Uminterpretation des *níð* auch ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 37f.

<sup>126</sup> Vgl. MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man*, S. 32: „The purpose of *níð* is to terminate a period of peace or accentuate a breach of the peace and isolate an opponent from society by declaring that he is unworthy to be a member. The man attacked must show that he is fit to remain in the community, by behaving as a man in the system of Norse ethics; that is to say, he must challenge his adversary to battle, or avenge himself by blood-revenge.“

hungen von Bischöfen und Diakonen im germanischen Raum vergleicht, konstatiert: „The repeated confrontation of worldly and ecclesiastical powers in the context of a *níð*-episode points to a tradition of mockery of the Christian clergy among the pagan and semi-pagan Germans. The principles and models of behaviour of the Christian church clashed strongly with Germanic values of honor and virility, and priests who were zealous and consistent in their Christianity must often have been exposed to charges of *ergi*.“<sup>127</sup>

Nach der Konfrontation auf dem Thing wurden Friedrich und Thorvald gänzlich aus der isländischen Gesellschaft ausgeschlossen: als sie auf das Thing in Hergranness ziehen wollten, „zogen ihnen die Heiden entgegen und bewarfen sie mit Steinen, so dass sie nicht weiter konnten. Danach tat man sie nach dem heidnischen Gesetz in die Acht“<sup>128</sup>, so die *Kristni saga*, was Friedrich gemäß dem *Þorvalds þáttur víðförla* mit den Worten kommentierte, man habe sie ausgestoßen wie Wölfe.<sup>129</sup> Das Leben der beiden geächteten Missionare war anschließend akut gefährdet, wie die *Kristni saga* weiter berichtet: „Im nächsten Sommer aber sammelten die Häuptlinge auf dem Allthing Mannschaft und ritten mit 200 Mann aus und dachten Thorvald und den Bischof in ihrem Hause zu verbrennen.“<sup>130</sup> Nur der auch als Gottesurteil zu verstehende Umstand, dass auf dem Weg die Pferde der Angreifer so sehr scheuten, dass viele von diesen sich bei Stürzen verletzten, rettete den Missionaren gemäß der Darstellung das Leben. Friedrich und Thorvald, deren Missionsbestrebungen unter diesen Umständen ohnehin keine Aussicht mehr auf Erfolg hatten, verließen im folgenden Sommer die Insel Richtung Norwegen, der Wortführer der paganen Partei, die das *níð* gegen die beiden Missionare veranlasst hatte, hielt sich zur gleichen Zeit ebenfalls in Norwegen auf und lag mit seinem Schiff im selben Hafen wie

<sup>127</sup> PIZARRO, On *Níð* against Bishops, S. 152.

<sup>128</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: [...] *en heiðnir menn fóru í móti þeim ok bǫrðu þá grjóti svá at þeir náðu eigi fram at fara. Þar eptir gerðu menn þá seka at heiðnum lögum.* Vgl. auch VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 276, Anm. 585, der allerdings nicht auf die weitreichenden kommunikativen Implikationen des *níð* eingeht.

<sup>129</sup> Vgl. *Þorvalds þáttur víðförla*, c. 9, S. 85f. (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 138, S. 297): [...] *því at nú eru vér gǫrvir rækir ok reknir sem skæðir vargar [...].*

<sup>130</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 12: *En þat sumar eptir alþingi sofnuðu höfðingjar liði ok riðu með tvau hundruð manna ok ætluðu at brenna þá byskup inni.*

die beiden Glaubensboten vor Anker. „Als Thorvald dies gewahr wurde, ging er ihm mit seinem Knecht nach und ließ ihn dort erschlagen“<sup>131</sup>, so die *Kristni saga*. Offensichtlich hatte Thorvald mit den ersten beiden Totschlägen die Schmach des *níð* noch nicht ausreichend gerächt, so dass er weiterhin Vergeltung für die Beleidigung suchte. Friedrich, der die Rache aufgrund seiner christlichen Ethik ablehnte, zog nun seinerseits die Konsequenz aus den unvereinbaren Normvorstellungen und trennte sich von seinem Gefährten: „da sagte er, dass ihre Gemeinschaft ein Ende haben müsse, weil er [scil. Thorvald] so rachsüchtig sei.“<sup>132</sup>

Thorvalds Verhalten gegenüber den Urhebern seiner öffentlichen Bloßstellung war aber für einen mit den sozialen Spielregeln der nordischen Gesellschaften vertrauten und diese akzeptierenden Akteur keineswegs ungewöhnlich, auch wenn der Betreffende Christ war und die Blutrache dem christlichen Normenkodex zutiefst widersprach. Gerade Christen, zumal, wenn sie ihren Glauben offen auslebten und versuchten, andere zu konvertieren, waren in der noch ganz mehrheitlich pagan geprägten sozialen Umgebung Skandinaviens anscheinend ein beliebtes Ziel für *níð*<sup>133</sup> und wurden in diesem Zusammenhang häufig mit dem Regelkonflikt konfrontiert, durch ein christliches Verhalten den endgültigen sozialen Tod hinnehmen zu müssen oder den eigenen Ruf unter schweren Verstößen gegen die Regeln der eigenen Religion zumindest teilweise zu rehabilitieren.

Die skandinavischen Spielregeln im Umgang mit *níð* konnten dabei durchaus auch von Akteuren verstanden und eingehalten werden, die selbst ursprünglich nicht Angehörige dieser Regelgemeinschaft waren, sondern aus dem christlichen Lateineuropa stammten. Anders als der arglose Missionsbischof Friedrich reagierte der kurz nach ihm nach Island gekommene Missionar Thangbrand auf die ihm gegenüber geäußerten Schmähungen, obwohl auch er ursprünglich aus dem Norden des Frankenreiches stammte und kein gebürtiger Skandinavier

---

<sup>131</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 13: *En er Þorvaldr varð varr við þat fór hann með þræl sinn ok lét vega hann þar.*

<sup>132</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 13: [...] *þá sagði byskup at þá mundi skilja félag þeira, þat er hann var heiptrækr.*

<sup>133</sup> Vgl. ALMQVIST, Art. „*Níð*“, S. 141.

war. Thangbrand wird in der *Kristni saga* als Sohn eines Grafen Willibald von Bremen vorgestellt, der einen Hamburgisch-Bremischen Missionsbischof namens Albert als Schüler nach Århus in Dänemark begleitet habe. Als erwachsener Mann sei er als Hofkapellan an den Hof Olaf Tryggvasons nach Norwegen gegangen, da er in Dänemark im Streit einen anderen Mann erschlagen habe und deshalb ins Exil gehen müssen.<sup>134</sup> Problematisch an dieser Version von Thangbrands Vorgeschichte ist jedoch, dass weder ein Graf namens Willibald noch ein für Århus geweihter Bischof namens Albert anderweitig bezeugt sind; die detaillierteren Züge der früheren Laufbahn Thangbrands lassen sich anhand der Überlieferung daher nicht schlüssig nachvollziehen.<sup>135</sup> Dass Thangbrand ursprünglich aus dem Reich stammte und im Auftrag Olaf Tryggvasons als Missionar in Island tätig war, legen die Quellen jedoch übereinstimmend und glaubhaft dar, so dass diese grundlegenden Informationen als gesichert gelten können.<sup>136</sup>

Nachdem die Missionsreise Friedrichs und Thorvalds gescheitert war, hatte König Olaf zunächst den christlichen Isländer Stefni als Missionar in dessen Heimat entsandt – aufgrund seiner baldigen Verbannung von der Insel, nachdem er pagane Kultstätten zerstört hatte, blieb jedoch auch dieser Missionsversuch ohne großen Erfolg.<sup>137</sup> Daraufhin übertrug Olaf die Aufgabe der Verbreitung des Christentums auf Island seinem Hofkapellan Thangbrand, der gemäß

<sup>134</sup> Vgl. *Kristni saga*, c. 5, S. 15. Zu Thangbrand vgl. auch Theodoricus Monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, c. 8, S. 15; *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum*, c. 19, S. 22; *Historia Norwegiæ*, S. 115; Odd Snorrason, *Ólafs saga Tryggvasonar*, c. 21, S. 210f., c. 35, S. 244f. sowie die *þættir Af Þangbrandi* (= *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 75, S. 150–152; c. 81, S. 168; c. 99, S. 221; Bd. 2, c. 189, S. 64–66) und *Kristniboð Þangbrands* (= *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 216–218, S. 150–166).

<sup>135</sup> Vgl. hierzu ausführlich MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 382–385; vgl. auch EICKHOFF, *Bischof Friedrich und Thangbrand*, S. 48f.

<sup>136</sup> Richard Fletcher nimmt abweichend von der Überlieferung an, dass Thangbrand von Olaf Tryggvason erst nach der offiziellen Annahme des Christentums auf Island dorthin geschickt wurde und vermutet, dass die Isländer selbst um die Aussendung eines Missionars gebeten hatten; vgl. FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 399. Da die Annahme dieser Theorie impliziert, dass die gesamte Überlieferung fehlerhaft ist, und auf der anderen Seite keine schlagenden Argumente für Fletchers Theorie sprechen, ist diese jedoch eher abwegig.

<sup>137</sup> Siehe dazu oben, Kap. IV.1.1, S. 245–247.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

der skandinavischen Überlieferung auch in Norwegen nichts von seinem streitlustigen Charakter verloren hatte und dessen Entsendung auf die nordatlantische Insel Olaf nutzte, um ihn gleichsam „wegzuloben“ und aus seinem näheren Umfeld zu entfernen.<sup>138</sup>

Zunächst konnte Thangbrand gute Erfolge bei seiner Missionsarbeit verbuchen, doch auch gegen seine Bekehrungsarbeit gab es offenbar eine starke pagane Gegenbewegung, deren Vertreter ihn gemäß der *Kristni saga* einerseits mittels Magie von der Glaubensverkündung abhalten wollten,<sup>139</sup> andererseits auch *níð* einsetzten, um den Missionar aus der Gesellschaft auszuschließen: „Als Thangbrand den Leuten aus Island den Glauben predigte, unterfingen sich viele, ihn zu verhöhnen (*níða hann*).“<sup>140</sup> Die sowohl in der *Kristni saga* als auch in der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* und der *Njáls saga* in diesem Zusammenhang überlieferten Verse geben nicht nur einen Einblick in die Verhöhnung des Geistlichen, sondern auch in die innergesellschaftliche Kommunikation über *níð* unter den Gegnern Thangbrands und die darin zum Ausdruck

---

<sup>138</sup> Vgl. Snorri Sturlusson, *Heimskringla, Olafs saga Tryggvasonar*, c. 73, S. 319: *Þá er Óláfr konungr Tryggvason hafði verit tvá vetr konungr at Nóregi, var með honum saxeskr prestr, sá er nefndr er Þangbrandr. Hann var ofstopamaðr mikill ok vígamaðr, en klerkr góðr ok maðr vaskr. En fyrir sakir óspekðar hand þá vildi konungr eigi hann með sér hafa ok fekk honum sendiferð þá, at hann skyldi fara til Íslands ok kristna landit.* („Als König Olaf Tryggvason zwei Jahre König in Norwegen gewesen war, hielt sich bei ihm ein Priester aus Sachsenland auf mit Namen Thangbrand. Das war ein sehr herrischer und streitbarer Mann, aber ein guter Geistlicher und voller Tatkraft. Wegen seines ungebärdigen Wesens aber wollte der König ihn nicht bei sich haben, und er trug ihm auf, nach Island zu fahren und das Land dort dem Christentum zu unterwerfen.“). Die *Kristni saga* berichtet darüber hinaus, Thangbrand habe in Norwegen Plünderfahrten unternommen, um seinen ausschweifenden Lebensstil zu finanzieren; vgl. *Kristni saga*, c. 6f., S. 15–17.

<sup>139</sup> Vgl. *Kristni saga*, c. 8, S. 19: *Um summarit reið Þangbrandr til alþingis með Halli. En er þeir kómu í Skógahverfi þá kaupa heiðnir menn at þeim manni er Galdra-Hedinn hét at hann felldi jorð niðr undir Þangbrandi.* („Im Sommer ritt Thankbrand mit Hall zum Allthing. Aber als sie nach Skogahverfi kamen, bestachen die Heiden einen Mann, der der Zauber-Hedinn hieß, daß er die Erde unter Thankbrand versinken ließ [...].“) Vgl. auch *Kristniþóð Þangbrands*, c. 1, S. 133 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 216, S. 156); *Brennu-Njáls saga*, c. 101, S. 259.

<sup>140</sup> *Kristni saga*, c. 9, S. 20: *En þá er Þangbrandr kenndi trú fyrir mönnum á Íslandi tóku margir menn þat til at níða hann.*

kommenden schwerwiegenden Implikationen, die mit dem Äußern von *níð* verbunden waren. Als einer der Initiatoren des *níð* gegen Thangbrand wird Thorvald der Kränkliche vorgestellt, der bei dem Skalden Ulf um Hilfe gegen den Geistlichen und seinen Gefährten Gudleif ersuchte. Seine Bitte, die er selbst in Form einer Skaldenstrophe vorbrachte, ist aufgrund der für diese Gattung typischen, sehr allegorischen Sprache nur schwer zu interpretieren. Sie wurde folgendermaßen formuliert: „Der Ygg von Endils Pelz [scil. Krieger, Thorvald] schickt eine Botschaft an Ulf Uggason – ich hege keine Feindschaft gegenüber dem Stahlträger [scil. Krieger, Ulf] – dass er den weibischen (*argan*) Gotteswolf, der sich gegen die Götter auflehnt, über Geitirs tosende Klippen treiben soll; wir werden den anderen hinaustreiben.“<sup>141</sup>

Der Autor der *Njáls saga* verstand diese Verse eindeutig als Aufforderung Thorvalds, Thangbrand zu töten, denn er leitet die Verse damit ein, dass „Thorvald Veili [...] Botschaft an Ulf Uggason [sandte], dass er gegen Thangbrand ziehen und ihn erschlagen solle.“<sup>142</sup> Die Kenning,<sup>143</sup> mit der Thorvald seine Aufforderung zum Ausdruck bringt, lässt sich jedoch unterschiedlich interpretieren: die tosenden Klippen Geitirs (wörtlich: „Geitirs lärmende Höhle“) können einerseits als die Felsklippen an der Küste Islands verstanden werden, andererseits aber auch als Meereswogen, da Geitir in der nordischen Mythologie sowohl als Riese als auch als Seekönig in Erscheinung tritt. Im ersten Fall ließe sich Thorvalds Aufforderung in der Tat so verstehen, dass er Ulf dazu auffordert, Thangbrand über die Klippen ins Meer zu stürzen und so zu töten. Ólafur Lárusson und Jón Jóhannesson deuten die Aufforderung gemäß dieser Lesart

<sup>141</sup> Norsk-islandske skjaldedigtning, IB, S. 127: *Yggr bjalfa mun Ulfi / Endils of boð senda / (mér's við stála stýri / stugglaust) syni Ugga, / at gnýskúta Geitis / goðvarg fyrir argan, / þanns við rogn of rignir, / reki hann, en vér annan*. Vgl. Kristni saga, c. 9, S. 20; Kristniboð Þangbrands, c. 1, S. 135 (= Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, Bd. 2, c. 216, S. 158); Brennu-Njáls saga, c. 102, S. 262. Vgl. dazu ausführlich ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 94–107, 160–174; auch GRØNLIE, *Preaching, Insult, and Word-play*, S. 467f.; WEBER, *Lausavísa*.

<sup>142</sup> Brennu-Njáls saga, c. 102, S. 261f.: [...] *Þorvaldr inn veili [...] sendi orð Úlfi Uggasyni, at hann skyldi fara at Þangbrandi ok drepa hann [...]*.

<sup>143</sup> Die Kenning ist ein konstitutives Stilmittel der altnordischen Skaldendichtung, bei dem ein Begriff nach genauen Regeln bildhaft umschrieben wird; vgl. MAROLD, Art. „Kenning“.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

der Kenning dahingehend, dass Thangbrand den Göttern als Opfer dargebracht werden sollte.<sup>144</sup> Die zweite Lesart deutet dagegen eher darauf hin, dass Thangbrand dazu getrieben werden sollte, Island über das Meer zu verlassen.<sup>145</sup> Diese Interpretation, nach der Ulf Thangbrand nicht töten, sondern vertreiben sollte, wird auch von einer Handschriftenvariante der Strophe unterstützt, die sich im Wortlaut leicht unterscheidet und die sprachlichen Bezüge innerhalb der Kenning anders zuordnet. In dieser Variante ist nicht mehr von „Geitirs tosenden Klippen“ (*Geitis gnýskúti*), sondern von „Geitirs Pferd“ (*Geitis gnýfeti*) die Rede.<sup>146</sup> Da Riesen nachgesagt wurde, auf Wölfen zu reiten, kann dies als Rückbezug auf den als „Gotteswolf“ (*goðvargr*) bezeichneten Thangbrand verstanden werden. In diesem Fall könnte die Passage folgendermaßen übersetzt werden: „[...] dass er den weibischen Gotteswolf, der sich gegen die Götter auflehnt, das Pferd Geitirs, fortreiben soll“.<sup>147</sup> „In this case“, so Siân Grønlie, „Porvaldr could be calling upon Úlfr as poet to join him in driving the two missionaries linguistically beyond the bounds of human society – making a request for effective speech, rather than a request for physical action.“<sup>148</sup> Wie schon vor ihm Friedrich und Thorvald, so sollte nach dieser Interpretation der Kenning nun Thangbrand durch *níð* aus der Gesellschaft ausgeschlossen und so zum Verlassen Islands gebracht werden. Dafür spricht, dass Thorvald der Kränkliche in seinem Vers den Missionar selbst bereits als *níðingr* charakterisiert, wenn er ihn beschuldigt, *argr* zu sein und ihn als Wolf, also als Ausgestoßenen,<sup>149</sup> bezeichnet.

Ulfs Antwort auf die Bitte Thorvalds, die ebenfalls in Form einer Skaldenstrophe überliefert ist, gibt ein deutliches Zeugnis davon, als wie riskant das von Thorvald erbetene Verhalten angesehen wurde, denn der Skalde schlug die Forderung Thorvalds ab: „Ich werde den Vogel nicht empfangen, der in den Kreis der Zähne [scil. Mund] geschickt wird, auch wenn ein wahrer Meister des Schwimmens im Fjord von Harbards Heiligtum [scil. Dichter] mir die Botschaft sandte. Es ist nicht meine Gewohnheit, nach einer Fliege zu schnappen,

---

<sup>144</sup> Vgl. LÁRUSSON, *Vísa Þorvalds veila*, S. 264–269; JÓHANNESSON, *A History*, S. 130.

<sup>145</sup> Vgl. WEBER, *Lausavísa*, S. 160.

<sup>146</sup> Vgl. *Norsk-islandske skjaldedigtning*, IA, S. 134.

<sup>147</sup> Vgl. ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 102–105.

<sup>148</sup> GRØNLIE, *Preaching, Insult, and Wordplay*, S. 468.

<sup>149</sup> Vgl. dazu auch weiter oben in diesem Kapitel, S. 271.

Lenker des Spierenpferds [scil. Seefahrer], (böse Dinge sind im Werke), ich schütze mich vor großem Schaden.“<sup>150</sup> Die kunstvolle Aufforderung Thorvalds zur Gewalt gegenüber Thangbrand – sei sie nun körperlich oder verbal – sah Ulf als Köder an, den er aber nicht schlucken wollte, da er die Folgen eines solchen Handelns fürchtete. Entsprechend lässt der Autor der *Njáls saga* Ulf gegenüber Thorvald den Rat aussprechen, dieser solle „Acht geben, dass sich seine Zunge nicht um seinen Kopf schlinge“<sup>151</sup>, er sich also nicht selbst verbal einen Strick drehe. In Anbetracht der Tatsache, dass die späteren Gesetzestexte für das Dichten von *níð* sehr ähnliche Strafen verhängten wie für Totschlag, machte es in den Augen der Akteure womöglich keinen großen Unterschied, ob zum tatsächlichen oder zum Rufmord aufgefordert wurde. Auch die Implikationen für den vom *níð* Betroffenen, der durch die Charakterisierung als *níðingr* den sozialen Tod in Kauf nehmen musste, waren nicht scharf von denen direkter körperlicher Gewalt zu trennen: Wie das Beispiel Friedrichs und Thorvalds gezeigt hat, bedeutete deren mit der sozialen Exklusion verbundene Ächtung auf dem Thing eine akute Lebensbedrohung, da sie die Tötung der Betroffenen straffrei werden ließ.

Obwohl Thangbrand kein gebürtiger Skandinavier war, war er offenbar bereits so weit akkulturiert, dass er auf die Schmähungen seiner Gegner ganz nach den Spielregeln der Gesellschaft, in der er sich bewegte, reagierte. Ähnlich wie Friedrichs Gefährte Thorvald nahm er Blutrache für die erlittene verbale Gewalt: Bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit töteten er und seine Begleiter den Skalden Vetrliði, der zuvor ein Spottgedicht auf Thangbrand gedichtet hatte,<sup>152</sup> und auch Thorvald den Kränklichen.<sup>153</sup> Darüber hinaus ist im

<sup>150</sup> Norsk-islandske skjaldedigtning, IB, S. 130: *Tekkat, sunds, þótt sendi / sannreynir boð, tanna / hvarfs við hleypiskarfi, / Hárbarðs véa fjarðar; / esat ráfaka rækir, / (röng eru mól á gangi), / sék við miklu meini, / mínligt, fuglu at gína.*

<sup>151</sup> Brennu-Njáls saga, c. 102, S. 264: [...] *en gæti hann, at honum vefisk eigi tungan um hofuð.*

<sup>152</sup> Vgl. Kristni saga, c. 9, S. 21: *Vetrliði skáld orti ok níð um Þangbrand [...].*

<sup>153</sup> Vgl. Kristni saga, c. 9, S. 21f.: *En þá er <þeir> kómu vestr í Fljótshlíð, en Guðleifr Arason af Reykjahólum var með honum, spurðu þeir at Vetrliði skáld var at torfskurði með húskorlum sínum. Þeir Þangbrandr fóru til ok vágu hann þar. [...] Þaðan fóru þeir vestr í Grímsnes ok fundu Þorvald inn veila við Hestlæk ok vágu hann þar. („Als sie nun nach Westen in die Fljótshlid kamen – Guðleif Arisson von Reykjaholar war bei*

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Kontext der Tötung Vetrlidis eine Skaldenstrophe aus den Reihen von Thangbrands und Gudleifs Anhängern überliefert, in der die Tötung des feindlichen Skalden beschrieben wird und die besonders die durch das *níð* angegriffene Männlichkeit Thangbrands betont und rehabilitiert, indem dieser als *snjallr* (mutig, tapfer, tatkräftig) dargestellt wird.<sup>154</sup>

Als Thangbrand wegen der Morde auf Ächtung verklagt wurde, wollte er das Land verlassen, musste aber wegen ungünstiger Strömungsverhältnisse zunächst auf Island bleiben, wo ihm jedoch nach einer Abmachung unter den Anwohnern keine Lebensmittel oder sonstige benötigte Waren mehr verkauft wurden. In einem Streit um von Thangbrand und seinen Begleitern daraufhin entwendete Nahrungsmittel kam es erneut zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, bei denen beide Seiten Verluste zu beklagen hatten. Trotz dieser sehr prekären Lage Thangbrands hatte dieser auf der Insel jedoch offenbar noch Verbündete, die ihn bei sich aufnahmen, und konnte vor seiner endgültigen Abreise gemäß der Überlieferung noch einzelne Bekehrungen bewirken. Insgesamt, so resümiert schon Ari Thorgilsson in seiner knappen, aber sehr gut informierten<sup>155</sup> Darstellung der Ereignisse, habe Thangbrand jedoch wesentlich mehr Gegner als Befürworter gehabt.<sup>156</sup>

---

ihm – erfuhren sie, daß der Skalde Vetrliði mit seinen Hausleuten beim Torfstechen war; Thangbrand und seine Begleiter ritten hin und erschlugen ihn dort. [...] Von dort ritten sie westwärts nach Grimsnes und fanden Thorvald den Kränklichen am Hestbach und erschlugen ihn dort.“) Vgl. auch Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 14f.; Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 73, S. 320; *Kristniðboð Þangbrands*, c. 1, S. 134 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 216, S. 157); *Brennu-Njáls saga*, c. 102, S. 260f. Auch verschiedene Versionen der *Landnámabók* berichten von Thangbrands Tötung Vetrlidis; eine Übersicht bietet ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 58–60.

<sup>154</sup> Vgl. zu der entsprechenden Skaldenstrophe und möglichen Interpretationen ausführlich ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 2, S. 73–85. Mit der Kennzeichnung Thangbrands als *snjallr* sollte dieser vermutlich vom *níð*-typischen Vorwurf gereinigt werden, *argr* zu sein.

<sup>155</sup> Ari konnte bei seiner Beschreibung der Ereignisse unter anderem auf die Berichte seines Ziehvaters Hall Thorarinsson, der selbst im Alter von drei Jahren von Thangbrand getauft worden war, sowie seines Lehrers Teit Isleifsson, einem Enkel des bereits von Thangbrands Vorgänger Friedrich getauften Gizur dem Weißen, zurückgreifen; vgl. SIMEK/PÁLSSON, *Lexikon der altnordischen Literatur*, S. 192; JOCHENS, *Late and Peaceful*, S. 625f. Siehe ausführlicher auch unten, Kap. V.2.2, S. 390–393.

<sup>156</sup> Vgl. Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 14: *Hann sendi hingat til lands prest þann,*

Trotz ihrer Gemeinsamkeiten – beide waren landfremde Missionare (vielleicht beide aus Sachsen), beide wurden im Zuge ihrer Missionsarbeit auf Island Opfer von *níð* – reagierten Friedrich und Thangbrand ganz unterschiedlich auf die Angriffe, denen sie während ihrer Reise ausgesetzt waren. Die Quellen über die Missionsfahrten, die bereits alle aus einem christlichen Blickwinkel verfasst wurden, beurteilten das Verhalten Friedrichs weitaus positiver als jenes Thangbrands: Während Friedrich in der *Kristni saga* als „wahrer Heiliger“<sup>157</sup> bezeichnet wird, macht der Autor implizit Thangbrands gewalttätiges Verhalten mit verantwortlich für das relative Scheitern seiner Mission.<sup>158</sup> Auch die Forschung schloss sich diesem Bild in Teilen an; so schrieb bereits Konrad Maurer in seiner detaillierten, aber die Quellenkritik stellenweise zugunsten einer möglichst lückenlosen „Ereignisrekonstruktion“ hintanstellenden Darstellung der Christianisierung Westskandinaviens über Thangbrand: „Wo die Predigt nicht ausreicht, schlägt der Missionar unbedenklich zu und ist keineswegs geneigt, von christlicher Demuth, Geduld und Versöhnlichkeit irgend welchen ausgehnteren Gebrauch zu machen.“<sup>159</sup> Auch Ekkehard Eickhoff schrieb fast einhalb Jahrhunderte nach Maurer Thangbrand noch zu, dieser sei „im Gegen-

---

*es hét Þangbrandr ok hér kenndi monnum kristni ok skírði þá alla, es við trú tóku. En Hallr á Siðu Þorsteinssonr lét skírask snimhendis ok Hjalti Skeggjasonr ýr Þjorsárdali ok izurr enn hvíti Teitsson, Ketilbjarnarsonar frá Mosfelli, ok margir hofðingjar aðrir; en þeir váru þó fleiri, es í gegn mæltu ok neittu.* („Er [scil. Olaf Tryggvason] sandte hier nach Island einen Priester, der Thangbrand hieß, der predigte den Leuten hier das Christentum und taufte alle, die den Glauben annahmen. Hall Thorsteinsson in Sida ließ sich frühzeitig taufen, auch Hjalti Skeggisson aus dem Thjorsardal, Gizur der Weiße, der Sohn Teits und Enkel Ketilbjörns von Mosfell, und viele andere Häuptlinge; aber die dagegen sprachen und es ablehnten, waren in der Mehrzahl.“); vgl. auch Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Óláfs saga Tryggvasonar*, c. 73, S. 320. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme Jón Jóhannessons, dass die von Thangbrand begangenen Totschläge sein Ansehen in der isländischen Gesellschaft möglicherweise sogar gesteigert haben und ihn als von einer mächtigen Gottheit beschützten Mann erscheinen lassen haben, nur wenig plausibel, zumal die Totschläge nach isländischem Verständnis nur legitim gewesen wären, wenn die *níð*-Dichter zuvor geächtet worden wären; vgl. JÓHANNESSON, *A History*, S. 130.

<sup>157</sup> *Kristni saga*, c. 4, S. 13: [...] *maðr sannheilagr* [...].

<sup>158</sup> Vgl. *Kristni saga*, c. 11, S. 29.

<sup>159</sup> MAURER, *Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 409. Vgl. auch EBEL, *Das Bild der Fremden*, S. 43.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

satz zum milden Friedrich ein rachsüchtiger und harter Glaubenskrieger<sup>160</sup> gewesen, und Hans Kuhn beurteilte Thangbrands gewaltsame Zurwehrsetzung gegen das *níð* als „freche[...] Totschläge“<sup>161</sup>. Dabei muss jedoch, wie Klaus Düwel betont, darauf hingewiesen werden, dass Thangbrand bei seinem Vorgehen nicht lediglich einem persönlichen Rachewunsch folgte, sondern „sich im Vorgehen gegen die Verfasser von Spottstrophen ganz wie ein Isländer verhält“,<sup>162</sup> dass er also im Konflikt ganz nach den geltenden Konventionen der Gesellschaft, in der er sich als Fremder aufhielt, richtete. Ob diese seinem persönlichen Naturell eher entgegen kamen als das ausweichende Verhalten Friedrichs, ist eine Frage, deren Beantwortung die Quellenlage nicht erlaubt. Dass Thangbrand die Spielregeln isländischer Konfliktführung anscheinend besser verstand oder sich ihnen zumindest bereitwilliger unterordnete als sein Vorgänger Friedrich, hatte jedoch auf die Konsequenzen des Konflikts keinen nennenswerten Einfluss: Der von *níð* Betroffene befand sich somit im Dilemma, dass er, wenn er sich nicht für die Schmach rächte, seinen Ruf als *níðingr* bestätigte und somit seine soziale Exklusion besiegelte, wenn er aber Blutrache nahm, seinen Ruf zwar rehabilitieren konnte, dann aber wegen des begangenen Totschlags rechtlich belangt werden konnte.<sup>163</sup> Der soziale Bruch, der durch das Äußern von *níð* initiiert wurde, war somit in diesen Fällen endgültig, ob der Betroffene nun nach den Spielregeln spielte oder nicht.

---

<sup>160</sup> EICKHOFF, Bischof Friedrich und Thangbrand, S. 45. Ähnlich negativ urteilt auch Gryt Anne Piebenga über Friedrichs isländischen Begleiter Thorvald, der wie Thangbrand Rache für das *níð* genommen hatte, wenn sie ihm „unchristliche Rachlust“ („ukristelige hevnlýst“; PIEBENGA, Fridrek, S. 94) bescheinigt und sein Unverständnis der christlichen Spielregeln für sein Handeln verantwortlich macht: „[...] og der viste det seg at Thorvald hadde forstátt lite av den kristne kjærlighetstanken“ („und da zeigte sich, dass Thorvald wenig vom christlichen Gedanken der Nächstenliebe verstanden hatte“) (ebd., S. 80).

<sup>161</sup> KUHN, König und Volk, S. 10. Ähnlich erklärt Jan de Vries Thangbrand und auch Thorvald zu den Initiatoren der Konflikteskalation, wenn er über sie schreibt: „zwei Missionare, die durch Gewalttaten die Bevölkerung gereizt hatten, waren aus dem Lande vertrieben worden“; DE VRIES, Ein Problem, S. 75.

<sup>162</sup> DÜWEL, Die Bekehrung auf Island, S. 265.

<sup>163</sup> Das *Gulathings-Gesetz* verfügt zwar, dass der durch *níð* Beleidigte den Urheber der Schmähung töten darf; dafür musste er allerdings die Schmähung durch Zeugen beweisen können, das heißt, der *níð*-Dichter musste zunächst in einem rechtlichen Verfahren schuldig befunden und anschließend geächtet werden; vgl. Norges gamle love, I, S. 70:

Die bisher diskutierten Beispiele für Berichte über körperliche und verbale Gewalt gegenüber christlichen Missionaren in Skandinavien deuten, wenn man sie isoliert betrachtet, zunächst auf grundsätzliche kulturelle Konflikte zwischen den Glaubensboten und ihren Adressaten hin, deren Überwindung nur schwer möglich scheint. Bei einer Konzentration auf diese Aspekte, so Volker Scior, „liest sich die Missionsgeschichte, aus einer Art Vogelperspektive betrachtet, als Aneinanderreihung von Beispielen für etwas, das man in der mittlerweile äußerst umfangreichen Forschungsliteratur gemeinhin ‚Kulturkonflikte‘ zu nennen pflegt. Die mittelalterlichen Texte bestätigen, so scheint es zunächst, das Paradigma des *clash of cultures*, das davon ausgeht, dass die Angehörigen fremder Kulturen einander in der Regel missverstehen.“<sup>164</sup> Die christliche Überlieferung, die häufig besonderes Gewicht auf die Fährnisse der Mission legte, um die Standfestigkeit und mögliche Erfolge der Missionare umso heller beleuchten zu können, fördert diese Perspektive auf die Kontakte zwischen den Glaubensboten und ihrem Zielpublikum.<sup>165</sup> Trotz der Betonung der Gefahren und kulturellen Differenzen schildern die Quellen jedoch auch eine Vielzahl diplomatischer Vorgehensweisen der Missionare bei der Glaubensverkündung. Diese Beschreibungen zeigen die Missionare in einem häufig ganz pragmatischen Umgang mit ihren Adressaten und offenbaren Strategien der Vertrauensbildung sowie das Eingehen auf pagane Erwartungen an einen vertrauenswürdigen Gott. Auf diese Bemühungen um Verständigung soll ihm Folgenden näher eingegangen werden.

---

*þar ma han oc viga um. at utlogum þeim manne i gegn þeim orðom er nu hevi ec talt. ef hann skirskotar unðir vatta. („Dann darf er [scil. der Geschmähte] auch Blutrache nehmen und ihn ächten lassen wegen der Worte, die ich jetzt aufgezählt habe, wenn er [scil. der Geschmähte] diese durch Zeugen nachweisen kann.“). Dies war in den hier diskutierten Fällen offenbar nicht geschehen.*

<sup>164</sup> SCIOR, *Kulturkonflikte?*, S. 9.

<sup>165</sup> Vgl. beispielsweise Rimbart, *Vita Anskarii*, c. 7, S. 26–28.



## 2. Diplomatische Missionsstrategien

### 2.1. Strategien zur Bildung und Erhaltung sozialer Netzwerke

Dass die häufig betonten Konflikte zwischen Missionaren und der gentilreligiösen Bevölkerung Skandinaviens nur einen Aspekt der Beziehungen zwischen diesen Personengruppen ausmachen und ganz einvernehmliche und auf Verständigung und Konfliktvermeidung ausgerichtete Kontakte eher die Regel waren, beschreibt Adam von Bremen ganz explizit in seiner Darstellung Schwedens: „Wohl sind alle Hyperboreer sehr gastfreundlich, doch unsere Schweden ganz besonders. Sie kennen nichts Schmälicheres, als Durchreisenden das Gastrecht zu versagen, eifern und streiten sich deshalb sogar untereinander um die Ehre, einen Fremden aufzunehmen. [...] Den Kündern ewiger Wahrheit vollends, wenn sie zuchtvoll, klug und geschickt sind, kommen sie mit so herzlicher Liebe entgegen, dass sie Bischöfen nicht einmal die Teilnahme an der öffentlichen Volksversammlung verwehren, die bei ihnen ‚Warh‘ heißt. Dort lauschen sie häufig ohne jeden Unwillen Reden über Christus und die christliche Religion.“<sup>166</sup> Adam zeichnet hier geradezu ein Gegenbild zu den oben diskutierten Darstellungen konfliktuöser Kontakte zwischen Missionaren und deren Adressaten. Allerdings macht er die Gastfreundschaft der Schweden und damit eine erfolgreiche Missionsarbeit vom richtigen Verhalten der Missionare abhängig: Diese müssen sich eben „zuchtvoll, klug und geschickt“ verhalten – wozu nach Adams Dafürhalten nicht zuletzt die Anerkennung der Suprematie Hamburg-Bremens in Missionsfragen gehörte. Aber auch in anderen Belangen, so lässt seine Darstellung der Missionsgeschichte vermuten, machte Adam das Gelingen der Aufnahme freundlicher Beziehungen vom richtigen Verhalten der Missionare abhängig. Wie aber sah das verlangte geschickte Verhalten der Glaubensboten in der Missionswirklichkeit aus? Welche kom-

---

<sup>166</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 21, S. 252: *Hospitalitate quamvis omnes Yperborei sint insignes, precipui sunt nostri Sueones; quibus est omni proprio gravius hospicium negare transeuntibus, ita ut studium vel certamen habeant inter illos, quis dignus sit recipere hospitem. [...] Predicatores autem veritatis, si casti prudentesque ac ydonei sunt, ingenti amore fovent, adeo, ut concilio populorum communi, quod ab ipsis warh vocatur, episcopos interesse non renuant. Ubi de Christo et christiana religione crebro audiunt non inviti.*

munikativen Strategien, diplomatische Kontakte und persönliche Netzwerke zu knüpfen und das Vertrauen der Skandinavier zu gewinnen, wurden als erfolgversprechend angesehen? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Die Aufnahme vertrauter Beziehungen zu den noch paganen Adressaten der Missionspredigt und das Eingehen religiöser Kompromisse auf dem Weg zu ihrer Christianisierung war nicht nur Ausdrucksform eines pragmatischen, auf das Erreichen des letztlichen Zieles der Mission ausgerichteten Missionsansatzes, sondern ließ sich auch aus einer christlichen Tradition begründen, „in welcher der Heide nicht als irrend in der Finsternis, sondern als sich sehndend nach dem Wort Gottes, und die Religion der Heiden nicht als Perversität, sondern als *praeparatio Evangelica* betrachtet wurde.“<sup>167</sup> Damit unterschieden sich die Prämissen einer diplomatischen Vermittlung des christlichen Glaubens ganz grundlegend von denen, auf die sich die Missionare bei der konfrontativen Tatmission berufen konnten und nach denen die Adressaten der Missionsbemühungen „gleich rohen Tieren als Heiden den Schöpfer nicht erkennen“,<sup>168</sup> wie es Papst Gregor II. in einem Brief an Bonifatius ausdrückte, der ja auch recht konfrontativ gegen die materiellen Manifestationen der germanischen Gentilreligion vorging. Eine Missionsstrategie, die darauf ausgerichtet war, Vertrautheit zu den zu Missionierenden herzustellen und ihr Vertrauen zu gewinnen, setzte die Glaubensboten nicht so unmittelbar der Gefahr paganer Reaktionen aus wie konfrontative Missionspraktiken, musste dafür aber auf eine längere Dauer eingerichtet sein und stellte höhere Anforderungen an den jeweils aktiven Missionar, der bei einem solchen Vorgehen „gleichzeitig Priester, Lehrer und Staatsmann“<sup>169</sup> sein musste.

Als Missionar, der die von Adam geforderten Verhaltensweisen in besonderer Weise beherrschte und zugleich die Rolle als Priester, Lehrer und Staatsmann einnehmen konnte, stellt die Überlieferung Ansgar, den ersten Erzbischof

---

<sup>167</sup> RAEDTS, Mission zwischen Anpassung und Konfrontation, S. 150.

<sup>168</sup> S. Bonifatii et Lulli epistolae, Nr. 17, S. 30: [...] *conparatione brutorum animalium pagani factorem non recognoscunt* [...].

<sup>169</sup> RAEDTS, Mission zwischen Anpassung und Konfrontation, S. 155.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

von Hamburg-Bremen dar.<sup>170</sup> Sein Biograph Rimbert, den Ansgar bereits seit seiner Jugend protegiert hatte und der sein Nachfolger auf dem Erzstuhl in Hamburg-Bremen wurde, schildert die Missionsarbeit Ansgars minutiös, wenn auch aufgrund seiner engen persönlichen Bindung an den Dargestellten und seiner kirchenpolitisch auf die Betonung der Wichtigkeit Hamburg-Bremens bei der Nordmission ausgerichteten Darstellungsabsicht tendenziös. Nichtsdestotrotz hatte er selbst durch mehrere Missionsreisen nach Schweden und Dänemark eine intime Kenntnis der Verhältnisse, unter denen die Missionsarbeit in Skandinavien verrichtet wurde, und konnte bei der Abfassung seiner Darstellung sowohl auf sein langjähriges vertrautes Verhältnis zu Ansgar sowie eventuell auch auf dessen eigene Aufzeichnungen zurückgreifen.<sup>171</sup> Das von Rimbert dargestellte Gesamtbild kann daher als glaubwürdig erachtet werden.<sup>172</sup>

Neben der Missionsarbeit Ansgars berichten Rimbert und Adam von Bremen auch von den Missionsmethoden anderer mit Hamburg in Verbindung stehender Glaubensboten und der Hamburgisch-Bremischen Erzbischöfe, denen besonders Adams Augenmerk gilt. Dabei ist nur sehr selten von konfrontativen Praktiken zu lesen: „The missionaries seem to have been content to work within social norms rather than in opposition to them“,<sup>173</sup> wie Ian Wood es formuliert.

Der erste Schritt, den Missionare im Rahmen einer solchen Vorgehensweise machten, führte sie in vielen Fällen zunächst zu den lokalen oder (über)regionalen Herrschaftsträgern des Gebietes, in dem sie ihr Verkündigungswerk vollbringen wollten. Bereits Ermoldus Nigellus schreibt in seinem Lobgedicht auf Ludwig den Frommen, dieser habe Ebo von Reims für seine Missionsreise nach Dänemark explizit an den Hof Harald Klaks verwiesen und ihm eine Botschaft an den dänischen König mitgegeben.<sup>174</sup> Auch Ansgar suchte

---

<sup>170</sup> Zu Ansgar vgl. FRAESDORFF, Ansgar, mit weiterer Literatur.

<sup>171</sup> Vgl. BECHER, Art. „Rimbert“; VOLZ, Art. „Rimbert“; HALLENCREUTZ, När Sverige blev europeiskt, S. 21–23.

<sup>172</sup> Vgl. WATTENBACH/LEVISON/LÖWE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, H. 6, S. 845. Zur Neigung Rimberts, Ansgars Mission in Skandinavien als sehr konfliktarm zu schildern, vgl. SCIOR, Kulturkonflikte?, S. 15f.

<sup>173</sup> WOOD, Christians and Pagans, S. 57.

<sup>174</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici, IV, vv. 89f., S. 61: *His breviter regem nostris de partibus Herold / Adgredere, et dictis nostra referto sibi.*

gemäß den Darstellungen Rimberts und Adams auf seinen Missionsreisen regelmäßig zunächst den Kontakt zur örtlichen Elite; so wandte er sich bei seiner ersten Reise nach Birka direkt an den dortigen König Björn, der zuvor bereits über die baldige Ankunft der Missionare informiert worden war, und holte sich von diesem die Erlaubnis ein, dem Volk predigen zu dürfen, bevor er mit der breiteren Missionsarbeit begann: „König Björn, von seinen Gesandten über ihr Anliegen unterrichtet, empfing sie freundlich“, wie Rimbert berichtet. „Nach Entgegennahme ihres Auftrags beriet er mit seinen Getreuen über die Angelegenheit und gestattete den beiden [scil. Ansgar und seinem Begleiter Witmar] auf einhelligen Beschluss, während ihres Aufenthalts Christi Botschaft zu verkündigen; wen danach verlange, der möge bei ihnen Unterweisung suchen.“<sup>175</sup>

Dass Ansgar und Witmar ähnlich wie Ebo im vorangegangenen Beispiel nicht nur als Missionare, sondern auch als herrscherliche Gesandte tätig waren und auch aus diesem Grund zunächst den Kontakt zur Herrschaftselite ihrer Zielgebiete suchten, verdeutlicht Rimberts Beschreibung der Reise der Missionare nach Birka, auf der diese von Wikingern überfallen und ausgeraubt wurden: „Auch die königlichen Geschenke, die sie überbringen sollten, [...] gingen dabei verloren“,<sup>176</sup> wie Rimbert beklagt. Auch in Dänemark war Ansgar mehrfach als herrscherlicher Gesandter tätig, wobei er sich laut Rimbert „um Friedensbündnisse und andere für beide Reiche vorteilhafte Fragen die redlichste Mühe gegeben“<sup>177</sup> hat.

Nicht nur der Erstkontakt mit dem zuständigen Herrscher war wichtig, auch bei der tatsächlichen Missionsarbeit zeigt sich eine Konzentration der Glaubensboten auf die gesellschaftliche Führungsschicht, wobei sie versuchten, ne-

<sup>175</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 11, S. 32: *Ubi benigne a rege eorum, qui Bern vocabatur, suscepti sunt, missis eius referentibus, qua de causa advenerint. Cognita itaque legatione eorum, et cum suis de huiusmodi negotio pertractans fidelibus, omnium pari voto atque consensu dedit eis licentiam ibi manendi et euangelium Christi praedicandi, concessa libertate, ut quicumque vellent eorum doctrinam expeterent.*

<sup>176</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 10, S. 32: *Ibi itaque et munera regia, quae illuc deferre debuerant, [...] perdiderunt [...].*

<sup>177</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 24, S. 53: *Aliquotiens namque regia etiam legatione ad eum mittebatur, et quae ad foedera pacis et utriusque regni utilitatem pertinebant strenue et fideliter peragebant.* (Hervorhebung durch d. Verf.). Zu den Aufgaben Geistlicher als Vermittler siehe auch oben, Kap. III.2.1, S. 96.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

ben dem Herrscher selbst auch auf andere herrschernahe Personen Einfluss zu nehmen und diese zum Christentum zu bekehren.<sup>178</sup> Rimbart hebt im Kontext der Birka-Reise Ansgars besonders dessen Bekehrung des dortigen Ortsvorstehers (*praefectus*) Hergeir hervor, „dessen Rat beim König viel galt“ und der „nach Empfang der heiligen Taufe ein besonders treuer Anhänger des rechten Glaubens“ wurde.<sup>179</sup> Hergeir baute nach seiner Konversion auf seinem Land eine Kirche und war somit auch einer der ersten Bewohner Birkas, die den neuen Glauben strukturell unterstützten und ihm eine von den Personen der Missionare unabhängige Präsenz gaben. Hergeir war auf diese Weise zu einem potenziellen Multiplikator der Missionsbotschaft geworden, der dafür sowohl seine guten Kontakte zum König als auch seinen Einfluss in der Ortsgemeinschaft sowie seine materiellen Mittel einsetzen konnte. Da König Björn, ähnlich wie viele andere skandinavische Herrscher, von denen im Zuge der Darstellung der Nordmission berichtet wird, zwar die Glaubensverkündigung gestattete, selbst aber wohl nicht – zumindest nicht unmittelbar – zum Christentum konvertierte, waren Ansgar und seine Begleiter in besonderem Maße auf andere Konvertiten aus der gesellschaftlichen und politischen Elite angewiesen. Den Kontakt zur Herrschaftsschicht hielt Ansgar nach seiner Rückkehr nach Hamburg mittels Briefen, wie Adam mit Blick auf die dänischen Verhältnisse berichtet: „den dänischen Königen [erteilte er] um des christlichen Glaubens willen Weisungen. Mehrere seiner Schreiben hierüber sind noch erhalten.“<sup>180</sup>

Die Strategie der Missionare, sich beim Erstkontakt in erster Linie an die gesellschaftliche Führungsschicht und ihre Spitze, den König, zu richten und auch in der Folgezeit in erster Linie diese Kontakte zu pflegen, stellte einen verbreiteten Ansatz bei der Mission paganer Bevölkerungen dar, so dass Ans-

---

<sup>178</sup> Vgl. SKRE, *Missionary Activity*, S. 5–7.

<sup>179</sup> Rimbart, *Vita Anskarii*, c. 11, S. 32: *Inter quos etiam praefectus vici ipsius et consiliarius regis admodum illi amabilis Herigarius nomine sacri baptismatis donum suscepit atque in fide catholica firmissimus extitit.* (Hervorhebungen durch d. Verf.). Vgl. auch Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 15, S. 22. Zu Hergeir siehe auch unten, Kap. V.2.1, S. 383–385.

<sup>180</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 33, S. 37: [...] *regibus Danorum pro christiana fide crebro mandavit. Extant epistolae eius plures huiusmodi.*

gars Vorgehen als konventionell betrachtet werden kann.<sup>181</sup> Für eine solche Top-Down-Strategie bei der Mission gab es mehrere mögliche Gründe: Zunächst einmal suchten die Missionare in den Zielgebieten ihrer Tätigkeit nach ähnlichen Sozialstrukturen wie den ihnen aus ihrer Heimat bekannten und bemühten sich, die damit zusammenhängenden Rangfolgen zu beachten. Zudem trauten sie entsprechend ihren Vorannahmen über die Gesellschaftsordnung den Herrschern einen entscheidenden Einfluss auf die angestrebte Konversion der breiteren Bevölkerung zu. „Die Vorgehensweise der Missionare, die ja in der Regel zunächst die Herrschenden zu bekehren versuchten“, so Steffen Patzold, „dürfte sich nicht zuletzt als Folge jenes Wahrnehmungsmusters erklären, das alle ‚Heiden‘ in *gentes* einteilte und ihnen damit zunächst einmal eine ähnliche Organisationsform und Herrschaftsstruktur unterstellte wie den christlichen Völkern“<sup>182</sup> – und das bedeutete eben auch, dass sie dem jeweiligen Herrscher ähnliche Kompetenzen zuschrieben.

Ein darüber hinaus gehender Grund für die primäre Ansprache der Könige durch die Missionare könnte auch darin zu finden sein, dass die Glaubensboten trotz der prinzipiellen Annahme von Ähnlichkeiten der Herrschaftsstrukturen bei „Heidenvölkern“ und christlichen Reichen um Besonderheiten der vorchristlichen Herrscherideologie in den skandinavischen Gebieten wussten und daher die Führungselite als besonders empfänglich für die Missionsbotschaft einschätzten. Gemäß Walter Lammers boten sich Könige als natürliche erste Ansprechpartner der Missionare geradezu an, da sie als charismatische Herrschaftsträger „zu allererst in einer schweren geschichtlichen Krisenlage vor die Entscheidung gestellt werden, sich der Schutzgewalt eines stärkeren Gottes zu versichern.“<sup>183</sup> Auch Lutz von Padberg vermutet, dass die Missionare schwer-

---

<sup>181</sup> Vgl. BAETKE, Die Aufnahme des Christentums, S. 149f.; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 420f.; SKRE, Missionary Activity, S. 4–7. Auch Willibrord wandte sich beispielsweise gemäß seiner Lebensbeschreibung zunächst an die Könige beziehungsweise Fürsten der Friesen und Dänen; siehe oben, Kap. IV.1.1, S. 237.

<sup>182</sup> PATZOLD, Wahrnehmen und Wissen, S. 106; vgl. auch SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 506.

<sup>183</sup> LAMMERS, Formen der Mission, S. 181.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

punktmäßig mit paganen Herrschern Kontakt aufnahmen, weil sie um deren Doppelfunktion als *rex et sacerdos* wussten.<sup>184</sup>

Für die skandinavischen Herrscher, die von den Missionaren aufgesucht wurden, konnte eine Hinwendung zum Christentum durchaus Vorteile mit sich bringen: Nicht nur die Hoffnung auf Gunst und Sieghilfe eines mächtigeren Gottes brachte die Könige häufig dazu, die Missionare in ihrem Vorhaben zu unterstützen, auch das Wissen über die mit dem Christentum verbundene höhere Kultur und die Hoffnung auf eine Intensivierung der eigenen Herrschaft mithilfe einer „effektiveren, mit Schriftlichkeit arbeitende[n] Regierung“<sup>185</sup> lockten die Herrscher. Neben den Missionaren selbst, die Repräsentanten der christlichen Kultur waren, brachten politische Gesandte und Händler<sup>186</sup> Wissen über die kulturellen Errungenschaften und die Herrschaftspraxis im christlichen Europa an die Höfe der skandinavischen Herrscher, so dass bei diesen ein gewisses Vorwissen über die mit dem Christentum assoziierte Kultur vorausgesetzt werden kann.

Die Missionare konnten sich jedoch nicht ausschließlich auf die Unterstützung der Könige verlassen, sondern mussten breitere Kontakte in den Führungsschichten aufbauen, denn die Könige waren in ihren Beschlüssen abhängig von der Zustimmung der Thingversammlungen und von ihren Beratern. Darüber hinaus zögerten viele der von den Missionaren angesprochenen Könige, selbst zum Christentum zu konvertieren, auch wenn sie die Verkündung des neuen Glaubens in ihrem Einflussgebiet zuließen oder sogar aktiv unterstützten, da sie fürchteten, ihre Legitimität einzubüßen.<sup>187</sup> Gerade deshalb waren gute Kontakte auch zur breiteren Führungsschicht und zu den Beraterkreisen der Könige wichtig.

Eine zentrale Bedeutung bei der Aufnahme solcher friedlicher Kontakte und bei der Vertrauensbildung hatte für die Missionare die Gabe von Geschen-

---

<sup>184</sup> Vgl. VON PADBERG, *Mission und Christianisierung*, S. 111f.

<sup>185</sup> ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 423; vgl. auch BAGGE, *Christianization and State Formation*, S. 115f.

<sup>186</sup> Siehe oben, Kap. III.2.1, S. 95–96.

<sup>187</sup> Vgl. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 424f.; siehe ausführlich auch unten, Kap. V.1.1.

ken.<sup>188</sup> Wie Rimberts oben erwähnte Klage über die bei einem Piratenangriff verloren gegangenen Geschenke für König Björn in Birka bereits andeutet, spielte der Gabentausch eine zentrale Rolle bei der Aufnahme und Pflege persönlicher Beziehungen zu den paganen Herrschern. Geschenke fungierten als Türöffner und stellten ein Symbol der dem Empfänger entgegengebrachten Achtung und Wertschätzung dar. Dementsprechend beschreiben die über die Nordmission berichtenden Quellen im Kontext der Missionsreisen häufig die Gabe und auch das Empfangen von Geschenken. Auch in diesem Fall liefert bereits Ermoldus Nigellus erste Hinweise auf die mit der Skandinavienmission verbundene Praxis des Gabentausches, wenn er Ludwig den Frommen Ebo von Reims befehlen lässt, „große Geschenke“ an Harald Klak zu übergeben.<sup>189</sup> Im Gegenzug, so Ermoldus, habe auch Harald Ebo bei dessen Empfang an seinem Hof mit Gaben beschenkt.<sup>190</sup>

Derselben Strategie bedienten sich später auch Ansgar und die ihm nachfolgenden Erzbischöfe von Hamburg-Bremen bei ihren Missionsreisen respektive späteren diplomatischen Kontakten mit den Führungsschichten der skandinavischen Reiche. Nicht nur bei seiner ersten Missionsreise nach Schweden hatte Ansgar Geschenke für den dortigen Herrscher im Gepäck, auch bei seiner ersten Reise nach Dänemark, die er nicht im Gefolge eines bereits christianisierten dänischen Königs antrat, nahm er für den amtierenden König Horik I. Geschenke mit, und zwar explizit, um dessen Vertrauen zu gewinnen und ihn zur Akzeptanz der Missionspredigt in Dänemark zu bewegen: „Er ließ es sich [...] angelegen sein, den damaligen dänischen Alleinkönig Horik häufig aufzusuchen und sich durch Geschenke und alle möglichen Gefälligkeiten zu verpflichten, um mit seiner Erlaubnis das Amt der Verkündigung in seinem Reiche

---

<sup>188</sup> Zur Bedeutung von Geschenken bei diplomatischen Kontakten vgl. WIELERS, Zwischenstaatliche Beziehungsformen, S. 72–80; BAZELMANS, Art. „Geschenke“; KEHNE, Art. „Geschenke“; GRÜNBART, Einleitung, mit weiterer Literatur. Grundlegend zu den verschiedenen Dimensionen der Gabe: MAUSS, *Essai sur le don*.

<sup>189</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludovici*, IV, v. 111, S. 61: *Mox iubet Ebonem donari munere magno*.

<sup>190</sup> Vgl. Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludovici*, IV, vv. 167f., S. 63: *Munera ferre iubet, donat quoque munere sacrum, / Qualia Denorum rus quoque habere valet*.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

ausüben zu können<sup>191</sup>, wie Rimbert berichtet. Dadurch, dass Ansgar nach dem mit der Zerstörung der Stadt einhergehenden Wikingerüberfall auf Hamburg im Jahr 845 das wohlhabende Bistum Bremen zu seinem Sprengel hinzubekommen hatte, um seine Aufgaben weiterhin erfüllen zu können, konnte er die Mittel für diese Geschenke und Gefälligkeiten aufbringen, die nötig waren, um Zugang zum dänischen Königshof zu gewinnen.<sup>192</sup>

Auch in Schweden setzte Ansgar wiederholt Gaben ein, um Herrscher für sich zu gewinnen. Um bei seiner zweiten Reise nach Birka bei dem ihm fremden König Olaf Gehör zu finden, lud er diesen auf den Rat eines befreundeten Schweden hin zu sich „in seine Herberge, gab ihm ein Mahl (*convivium*), bot ihm nach seinem Vermögen Geschenke und berichtete über den Auftrag seiner Legation.“<sup>193</sup> Neben der Gabe von Geschenken bewirtete Ansgar den König, was auch bei politischen Kontakten ein häufig eingesetztes Mittel zur Herstellung von Vertrauen und Freundschaft und zur Festigung sozialer Netzwerke war.<sup>194</sup> Ebenso wirkten sich die dem Treffen vorausgegangenen Kontakte über Gesandte und Mittelsmänner positiv auf Olafs Reaktion aus, wie Rimbert berichtet: „Der Grund seines [scil. Ansgars] Kommens war dem Könige [...] schon vorher durch Horiks Gesandten und durch dortige Vertrauensleute des Herrn Bischofs mitgeteilt worden. Erfreut durch sein freundliches Entgegenkommen und die überreichten Geschenke entgegnete er: Mit Ansgars Absicht sei er ganz einverstanden.“<sup>195</sup>

Wie wichtig neben dem direkten Kontakt zum Herrscher gute Beziehungen zu dessen Beraterkreis für den Missionar waren, zeigt nicht nur der Umstand,

---

<sup>191</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 24, S. 52: [...] *frequentius Horicum adire, qui tunc solus monarchiam regni tenebat Danorum, et muneribus eum ad quibuscumque poterat obsequiis conciliare studuit, ut sua licentia praedicationis officio in regno eius frui valeret.*

<sup>192</sup> Vgl. SAWYER/SAWYER, Art. „Mission, Missionar, Missionspredigt“, S. 90.

<sup>193</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 26, S. 57: [...] *ad suum invitavit hospitium. Cui convivium exhibens, dona quae potuit obtulit et legationis suae mandata retulit.*

<sup>194</sup> Zur Bedeutung des gemeinsamen Mahls bei der Vertrauensbildung siehe oben, Kap. III.2.2, S. 110–112.

<sup>195</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 26, S. 57: [...] *antea per missum Horici et per fideles domni episcopi, qui ibi manebant, causa adventus ipsius eidem regi denunciata fuerat. Delectatus itaque et caritatis eius benivolentia et munerum datione, se quidem quae ille suggererat gratanter velle, respondit.*

dass Olaf offenbar zuvor von Ansgars Vertrauten über sein Kommen und sein Anliegen informiert worden war, sondern auch Ansgars Bitte um den Rat seiner schwedischen Freunde, wie er mit dem ihm unbekanntem König umzugehen habe, denn er „erkundigte [...] sich bei alten Freunden von früher, wie er in seiner Angelegenheit mit dem Könige verhandeln solle.“<sup>196</sup> Ansgar nutze seine früheren Kontaktleute also als „kulturelle Berater“, die ihn vor möglichen Fallstricken warnen und ihm eine erfolgversprechende Vorgehensweise bei Olaf empfehlen sollten. Da diese den König einschätzen konnten und Zugang zu ihm hatten, da sie ihm ja Ansgars Kommen ankündigten, handelte es sich vermutlich um andere Mitglieder der gesellschaftlichen und politischen Elite Birkas. Es ist bezeichnend, dass diese Freunde laut Rimbert mehrheitlich das Unternehmen Ansgars als völlig aussichtslos einschätzten und ihm daher empfahlen, „er solle ihm [scil. Olaf] nur alles Wertvolle geben, was er besitze, um wenigstens sein Leben zu retten.“<sup>197</sup> Ansgar dagegen wollte seine Geschenke explizit nicht als Lösegeld verstanden wissen, sondern sie produktiv zur Gestaltung der Beziehung zu Olaf einsetzen. Das Gelingen der positiven Kontaktaufnahme zu Olaf unter diesen Umständen – und das ist sicherlich ganz im Sinne von Rimberts Darstellungsabsicht – lässt Ansgar als unverzagten und in der diffizilen Kunst interkultureller Kommunikation versierten diplomatischen Profi erscheinen. Als wie zentral Ansgar und sein Biograph Rimbert die Gabe von Geschenken an die skandinavische Herrschaftsschicht ansahen, um Fürsprecher für die Mission zu gewinnen, zeigt auch Ansgars späteres Verhalten bei der Aussendung anderer Missionare in den Norden, denen er „[d]ringenden Bedarf für sich selbst und ihre Begleiter und obendrein die erforderlichen Geschenke zur Gewinnung von Freunden“<sup>198</sup> aus eigenen Mitteln mit auf den Weg gab.

Auch die späteren Erzbischöfe von Hamburg-Bremen setzten immer wieder die Gabe von Geschenken ein, um auf diese Weise Zugang zu den skandinavi-

---

<sup>196</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 26, S. 57: [...] *ab amicis suis quondam ibi cognitis quaerere coepit, quomodo regem super hac re interpellaret.*

<sup>197</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 26, S. 57: [...] *si aliquid haberet pretii, ea ratione illum dare debere, ut vivus inde evaderet.*

<sup>198</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 33, S. 64: *Quibus tamen ipse et sequacibus eorum quicquid necessarium habebant, insuper et si quid pro amicis acquirendis dandum erat, de suo abundanter ministrabat.*

schen Königen zu erhalten und in religiösen und kirchenpolitischen Fragen auf diese Einfluss zu nehmen. Als Sven Gabelbart seinen Vater Harald Blauzahn im Jahr 986 vom dänischen Thron vertrieben hatte, soll Erzbischof Liawizo laut Adam von Bremen wiederholt „durch seine Gesandten dringende Vorstellungen erhoben und sich immer wieder durch Geschenke bemüht haben, den Christen die Gewogenheit des trotzigen Königs zu verschaffen.“<sup>199</sup> Adam zeichnet Sven in seiner Darstellung als grimmigen Christenverfolger, da er seinen zum Christentum konvertierten Vater der Macht beraubt hatte. Vermutlich handelte es sich bei dem neuen König jedoch nicht um einen militanten Heiden, wie Adam ihn charakterisiert – vielmehr orientierte er sich in Kirchenfragen Richtung England, um den starken Einfluss der Hamburgisch-Bremischen Kirche und damit des Reiches auf seine Herrschaft abzuschütteln. Die Nichtanerkennung der Suprematie Hamburg-Bremens war für Adam gleichbedeutend mit der Missachtung des rechten Glaubens.<sup>200</sup> Da Sven sich hartnäckig einer Anerkennung der Hamburgischen Ansprüche widersetzte, konnten auch Liawizos Geschenke in diesem Fall nicht das gewünschte Ziel erreichen: Sven, so Adam, habe alles zurückgewiesen und „in seiner abtrünnigen Härte“<sup>201</sup> weitergewütet. Durch die Ablehnung der Geschenke zeigte Sven deutlich, dass er nicht gewillt war, auf die mit ihnen verbundenen Forderungen einzugehen.

Ganz überwiegend scheint die Gabe von Geschenken jedoch zum Erreichen des angestrebten Ziels der Kontaktaufnahme, Vertrauensbildung und Durchsetzung eigener Forderungen gegenüber dem Empfänger maßgeblich beigetragen zu haben, denn auch Erzbischof Unwan bediente sich dieses kommunikativen Mittels ausgiebig, wie Adam hervorhebt: „Er [scil. Unwan] war [...] darauf bedacht, den lange sorgsam aufgehäuften Kirchenschatz zum Nutzen seiner Legation zu gebrauchen, – denn wenn man ihn innerhalb der vier Wände einschlie-

---

<sup>199</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 29, S. 90f.: [...] *fertur archiepiscopus supplicibus legatis et crebris muneribus laborasse, ut ferocis animum regis christianis mansuetum redderet.*

<sup>200</sup> Siehe auch oben, S. 254, Anm. 73, mit Literaturverweisen. Auch Thietmar von Merseburg beurteilt Sven sehr negativ; vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, VII, c. 36f., S. 442/444.

<sup>201</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 29, S. 91: *Quibus ille reiectis in sua crudelitate ac perfidia saevire cepit.* (Hervorhebung durch d. Verf.).

ße, sei er ja zwecklos –, indem er die trotzigstolzen Könige des Nordens durch seine freundlichen Geschenke all seinen Wünschen gewogen zu machen und ihr Ohr zu gewinnen suchte.<sup>202</sup> Adam beurteilt die strategische *largitas* Unwans sehr positiv und rechtfertigt sie gegenüber möglicher Kritik: „Damit hat er meines Erachtens keinen Fehler begangen, denn er säte weltlich, um geistlich zu ernten. Seine Freigebigkeit erwies sich vielmehr für die junge Heidenbekehrung als äußerst vorteilhaft; auch schadete sie der Kirche nicht, denn dank der Fürsorge unserer früheren Väter war sie sehr reich.“<sup>203</sup> Das mit den Geschenken an die skandinavischen Herrscher verbundene Kalkül Unwans tritt in Adams Schilderung erneut deutlich hervor, als der Hamburgische Erzbischof ganz ähnlich wie sein Vorgänger Liawizo mittels Geschenken versuchte, den dänischen König – inzwischen amtierte Knut der Große – zur Anerkennung der Hamburgisch-Bremischen Suprematie zu bewegen. Dabei scheute er auch vor deutlichen symbolischen Gesten nicht zurück, die die den Geschenken zugrundeliegende Botschaft deutlich betonten: Den von Knut für Seeland bestellten Missionsbischof Gerbrand, der vom Erzbischof von Canterbury geweiht worden war und der von England aus zu Knut nach Dänemark reisen wollte, fing Unwan ab und hielt ihn so lange gefangen, bis dieser die Anerkennung der Hamburgischen Suprematie gelobt hatte. Ausgerechnet Gerbrand vermittelte in der Folge Unwans Gesandtschaft an Knut, „die Geschenke überbrachte, ihn zu seinen Erfolgen in England beglückwünschte, ihm aber auch wegen der rechtswidrigen Versetzung englischer Bischöfe seine Missbilligung aussprach. Das nahm der König huldvoll hin [...]“.<sup>204</sup> Anders als Sven Gabelbart akzeptier-

<sup>202</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 50, S. 111: [...] *tesaurum ecclesiae diu solliciteque collectum et quasi minus necessarium, si infra parietes clauderetur, ipse ad commodum suae legationis curavit ita expendere, ut ferocissimos reges aquilonis hylaritate suorum munerum ad omnia quae voluit benignos obedientisque haberet.*

<sup>203</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 50, S. 111: *In qua re non multum peccavit, ut arbitror, seminans carnalia, ut meteret spiritalia. Quin immo largitio eius in novella gentium conversione utillima videbatur; neque adeo nocuit ecclesiae, quae precedentium diligentia patrum erat opulentissima.*

<sup>204</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 50, S. 116: [...] *cum muneribus congratulatus est ei de rebus bene gestis in Anglia, sed corripuit eum de presumptione episcoporum, quos transtulit ex Anglia. Quod rex gratanter accipiens [...].*



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

te Knut die von den Gesandten mitgeführten Geschenke, was implizierte, dass er auch die Forderungen Unwans beachtete – in der Tat berichtet Adam im Anschluss davon, Knut habe später ein einvernehmliches und enges Verhältnis zu Unwan gepflegt. Diese Informationen erhielt Adam nach eigener Aussage von Knuts Neffen Sven Estridsson,<sup>205</sup> der zu Adams Zeit selbst König von Dänemark war und einer der wichtigsten Informanten Adams bezüglich der dänischen Geschichte war.

Auch Erzbischof Adalbert, dem Adams besonderes Augenmerk gilt und dem er ein ganzes Buch seiner insgesamt in vier Bücher unterteilten Darstellung der Geschichte Hamburg-Bremens widmet, zeichnete sich gemäß dem Bremer Historiographen durch eine außergewöhnliche Freigebigkeit gegenüber den skandinavischen Herrschern aus, die ihm viele politische Vorteile und hohe Achtung einbrachte. Auf den Rat Sven Estridssons hin, der damit wohl auch eine direkte politische Einmischung Adalberts in seinem Reich verhindern wollte,<sup>206</sup> ließ Adalbert von dem zunächst gehegten Vorhaben einer persönlichen Missionsreise in die skandinavischen Reiche ab und verlegte sich stattdessen darauf, „seine Freigebigkeit gegen jedermann noch viel reichlicher den Heidenbischöfen und den Gesandten der Könige des Ostens zu erweisen. Er empfing, bewirtete und entließ jeden Einzelnen mit solcher Freundlichkeit, dass sie alle ihn über den Papst stellten, als den Vater vieler Völker auch ohne sein Gebot aufsuchten und ihm reiche Geschenke darbrachten, um seinen Segen als Gegengabe mit nach Hause zu nehmen. So bewährte sich der Erzbischof in seiner Legation als ein Mann, wie ihn Zeit und Lebensart erforderten, so umgänglich, so freigebig und so gastfrei gegen jedermann, dass seine Größe dem kleinen Bremen den Ruf eines zweiten Rom eintrug; Menschen aus allen Ländern der Erde, vor allem aus den Völkern des Nordens, suchten ihn in großer Zahl auf.“<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 50, S. 116.

<sup>206</sup> Siehe auch unten, Kap. IV.3, S. 328.

<sup>207</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 72f., S. 220: [...] *ea largitate, quam in omnes habuit, multo indulgentius uti cepit in episcopos gentium et legatos orientalium regum. Quos tanta hylaritate singulos recepit, tenuit dimisitque, ut eum posthabito papa quasi patrem multoem populorum ultro universi expeterent, ingentia viro munera offerentes eiusque benedictionem reportantes pro mu-*

Nicht nur die gezielte Zurschaustellung der eigenen Freigebigkeit Adalberts, deren Auswirkungen Adam hier wortreich und übersteigert beschreibt, spricht aus diesen Zeilen, auch auf die Gegengeschenke der skandinavischen Herrscher weist der Historiograph besonders hin. Der Prozess des Schenkens war offenbar keine Einbahnstraße, sondern basierte auf dem Prinzip von Gabe und Gegengabe; auch die skandinavischen Herrscher setzten Geschenke aktiv als kommunikatives Mittel ein, um Bitten gegenüber den ja auch politisch agierenden Missionaren Nachdruck zu verleihen. So schickte Olaf der Heilige von Norwegen Gesandte mit Geschenken an Erzbischof Unwan, um diesen dazu zu bringen, Olafs teilweise aus England stammenden Missionsbischöfe zu empfangen und ihn in seinen Auseinandersetzungen mit Dänemark zu unterstützen.<sup>208</sup> Auch der spätere schwedische König Stenkil nutzte Geschenke, um seine Unterstützung der Hamburgisch-Bremischen Mission zum Ausdruck zu bringen, nachdem sein Schwiegervater<sup>209</sup> König Emund die von Erzbischof Adalbert geschickten Gesandten abgewiesen hatte, da dieser offenbar die Suprematie der Hamburgischen Kirche nicht anerkannte und stattdessen einen englischen Geistlichen mit der Missionsarbeit betraut hatte. „Nach dieser Zurückweisung der Gesandten durch die Schweden“, so Adam, soll Stenkil ihnen „unter Tränen gefolgt sein und sich demütig ihrem Gebet anempfohlen haben. [...] Er allein erbarmte sich der Brüder, bot ihnen Geschenke und ließ sie wohlbehalten durch das schwedische Gebirgsland [...] geleiten.“<sup>210</sup> Stenkil, den auch

---

*nerē. Archiepiscopus itaque in legatione sua talis erat, qualem et tempora et mores hominum mallent habere, ita affabilis, ita munificus, ita hospitalis erga omnes homines, ut parvula Brema ex illius magnitudine instar Romae divulgata ab omnibus terrarum partibus catervatim peteretur, maxime a septentrionalibus populis.* Vgl. auch Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 24, S. 167.

<sup>208</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 57, S. 117f.

<sup>209</sup> Vgl. *Hervarar saga ok Heiðreks*, c. 16, S. 70. Gemäß Adam von Bremen war Stenkil ein *nepos* Emunds, was Werner Trillmich in der FSGA mit „Neffe“ übersetzt, was aber ebenso gut einen anderen Verwandtschaftsgrad bezeichnen kann; vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 16, S. 158; zur Übersetzung vgl. Adam von Bremen, *Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche*, III, c. 16, S. 347.

<sup>210</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 15, S. 156f.: [...] *prosecutus esse cum lacrimis, suppliciter se commendans orationibus eorum. [...] In solus misericordia motus super fratres optulit eis munera transmisitque eos per montana Suedorum salvos [...].*

andere, von Adam unabhängige Quellen als großen Unterstützer der Hamburgisch-Bremischen Mission darstellen,<sup>211</sup> versuchte durch seine Gunstbezeugungen den Gesandten gegenüber eine am König vorbeigeleitete und vielleicht schon auf seine eigene potenzielle Thronnachfolge hin ausgerichtete persönliche Verbindung zu den Vertretern der Reichskirche zu etablieren.

Geschenken kam, wie die vorgenannten Beispiele zeigen, seit den Anfängen der Nordmission unter Ebo und Ansgar bis zum Ende des Untersuchungszeitraumes der vorliegenden Arbeit eine wichtige Rolle bei der Etablierung und Festigung freundschaftlicher Kontakte zwischen Missionaren und der herrscherlichen Elite in den skandinavischen Reichen zu. Beide Seiten machten vom Kommunikationsmittel des Schenkens in diesem Sinne Gebrauch, und den Akteuren auf beiden Seiten waren auch die Implikationen, die die Annahme von Geschenken mit sich brachten, bewusst. Es herrschte offenbar ein auf beiden Seiten weitgehend übereinstimmendes Verständnis der „Regeln des Schenkens“.

Das mit den beschriebenen Annäherungsmethoden von den Missionaren anvisierte Ziel war die Etablierung eines vertrauten Verhältnisses zum jeweiligen Herrscher und die daraus resultierende Möglichkeit direkter Einflussnahme auf die herrscherlichen Entscheidungen. Im günstigsten Fall gelang es den Glaubensboten durch die vertrauensbildenden Maßnahmen, Zugang zum inneren Beraterkreis des Königs zu erlangen, wie Rimbert es über Ansgar bei König Horik I. in Dänemark berichtet: Durch die häufigen (auch gesandtschaftlichen) Besuche Ansgars, seine Geschenke und die gegenüber dem König erbrachten Gefälligkeiten „lernte König Horik die rechtliche Zuverlässigkeit und Anständigkeit des heiligen Mannes schätzen; er zeigte sich ihm sehr gewogen, ließ sich gern von ihm beraten und betrachtete ihn in allen Dingen als Vertrauten; selbst an geheimen Besprechungen mit seinen Ratgebern über Reichsangelegenheiten durfte er teilnehmen. [...] Im Besitze solcher Vertrauensstellung konnte Ansgar Horik nun auch zusetzen, er möge Christ werden.“<sup>212</sup> In Birka

---

<sup>211</sup> Siehe unten, Kap. V.1.3, S. 370–371.

<sup>212</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 24, S. 53: *Qua de re cognita fide et bonitate sancti viri, praedictus Horicus rex multo eum affectu coepit venerari et libenter eius consilio uti ac familiarissimum in omnibus habere, ita ut etiam inter secreta sua, dum de negotiis regni*

konnte Ansgar bewirken, dass der hamburgisch-bremische Missionar Erimbert als Hofgeistlicher bei König Olaf Aufnahme fand und so permanent im personalen Umfeld des Herrschers weilen konnte.<sup>213</sup>

Die Integration in die Hofgesellschaft und den Vertrautenkreis des Herrschers brachte den Missionaren den nötigen längerfristigen Einfluss, um die Durchsetzung des neuen Glaubens „von oben“ einleiten und steuern zu können und der gesellschaftlichen Elite christliches Gedankengut allmählich näher zu bringen. Auch, wenn die ihnen so verbundenen Herrscher ganz überwiegend nicht gleich zum Christentum konvertierten, unterstützten sie die Missionsarbeit auf unterschiedliche Weise, unter anderem durch ihre Fürsprache bei anderen Herrschern oder auf Thingversammlungen, wodurch die Missionare Zugang zum breiteren Kreis der politischen Entscheidungsträger erhielten. So schickte Harald Blauzahn einen seiner Gefolgsleute als Begleiter für Unni von Hamburg-Bremen auf Missionsreise,<sup>214</sup> und in ähnlicher Weise gab Horik I. Ansgar einen Gesandten und ein Handzeichen mit auf den Weg zu Olaf von Birka, um dem Missionar in Schweden die Türen zu öffnen.<sup>215</sup> Olaf, den Ansgar ebenfalls durch vertrauensbildende Maßnahmen und Geschenke für sich gewinnen konnte, setzte sich in der Folge aktiv auf dem Thing für Ansgar und seine Begleiter ein und initiierte eine Beratung über eine mögliche Annahme des neuen Glaubens. Zudem fungierte er als Informant, der den auf dem Thing nicht anwesenden Ansgar mittels Boten über den Verlauf und Ausgang der Beratungen in Kenntnis setzte.<sup>216</sup>

Nicht nur der direkte Kontakt zum Herrscher war für Missionare wie Ansgar von zentraler Bedeutung, sie benötigten auch ein funktionierendes personales Netzwerk innerhalb der breiteren Führungsschicht. Freunde und Vertraute

---

*cum consiliariis suis tractaret, ipsi liceret interesse. [...] Hac itaque familiaritate potitus, coepit etiam illi persuadere, ut fieret christianus.*

<sup>213</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 28, S. 59. Adam von Bremen berichtet fälschlicherweise, Ansgar habe Erimbert an den Hof Horiks I. nach Dänemark geschickt; vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 29, S. 35.

<sup>214</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 59, S. 58.

<sup>215</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 26, S. 55f.; vgl. auch Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 26, S. 31.

<sup>216</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 27, S. 57–59; vgl. auch Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 26, S. 31f.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

aus den lokalen Eliten konnten nicht nur den Zugang zum Herrscher überhaupt erst ermöglichen, sie dienten ebenfalls als Informanten und Berater der zunächst kultur- und ortsfremden Glaubensboten.<sup>217</sup> Wie wichtig diese Kontakte beispielsweise für Ansgar waren, wird nicht nur dadurch ersichtlich, dass er sich vor der Kontaktaufnahme gegenüber König Olaf zunächst von seinen schwedischen Vertrauten beraten ließ, sondern auch durch die große Bestürzung, die Ansgar laut Rimbert ergriff, als beim gewaltsamen Machtwechsel in Dänemark von Horik I. auf Horik II. massive Änderungen in der Zusammensetzung der Führungselite eintraten: „Alle Großen des Landes, die einst dem Herrn Bischof eng befreundet gewesen waren“,<sup>218</sup> kamen bei dem Staatsstreich gegen Horik I. mit diesem um, so Rimbert. „Nun ergriff Horik der Jüngere die Herrschaft; den aber suchten seine neuen, dem Herrn Bischof von früher her kaum bekannten Großen zu überreden, er solle die in ihrem Lande erbaute Kirche zerstören und den hier aufkeimenden Christenglauben ausrotten lassen“.<sup>219</sup> Darüber war Ansgar „in schwerster Sorge und sehr bekümmert, denn keiner seiner alten, durch reiche Geschenke verpflichteten Freunde weilte mehr in der Umgebung Horiks des Jüngeren, der den König dem Willen des Herrn hätte geneigt machen können.“<sup>220</sup> Der Machtwechsel hatte Ansgar nicht nur seines Unterstützers Horik I. beraubt, sondern auch aller seiner übrigen Vertrauten in Dänemark; sein gesamtes personales Netzwerk war zerstört worden, da er die neuen Ratgeber am dänischen Hof kaum kannte und die Knüpfung neuer sozia-

---

<sup>217</sup> Auch Lebuin hatte sich bei der Sachsenmission um Freunde in der sächsischen Adelschicht bemüht; vgl. *Vita Lebuini antiqua*, c. 3, S. 792; vgl. dazu auch LAMMERS, *Formen der Mission*, S. 173f.

<sup>218</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 31, S. 63: [...] *omnes primores terrae illius, qui olim domno episcopo familiares et amici habebantur* [...].

<sup>219</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 31, S. 63: *Deinde post haec constituto in regno ipsius Horico iuniore, quidam eorum quos ille tunc habebat principes, et minus antea domno cogniti fuerant episcopo, persuadere ei coeperunt, ut ecclesia apud eos facta destrueretur, et religio christianitatis ibi coepta annullaretur* [...]. Siehe auch oben, Kap. IV.1.2.1, S. 253.

<sup>220</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 32, S. 63: *Pro hac itaque re dominus episcopus nimium sollicitus et admodum tristis effectus fuerat, quia nullum tunc cum Horico iuniore de amicis habebat, quos antea largissimis donationibus sibi familiares adquisierat, per quos eum ad Domini voluntatem conciliare posset.*

ler Bande aufgrund der Haltung der entsprechenden dänischen Großen dem Christentum gegenüber stark erschwert war.

Um die Christianisierung der skandinavischen Königreiche auf diplomatischem Wege voranzutreiben, so ist deutlich geworden, war in erster Linie ein vertrautes Verhältnis der Missionare zu Vertretern der dortigen gesellschaftlichen und politischen Eliten von Bedeutung. Dabei wurde insbesondere angestrebt, das Vertrauen des jeweiligen Königs zu erlangen, um auf diesen persönlich Einfluss nehmen zu können und diesen als einflussreichen Fürsprecher zu gewinnen. So dienten einerseits die zu Freunden gewonnenen Großen als Fürsprecher beim König, andererseits diente aber auch der König als Wegbereiter der Missionare zu den Großen auf den Thingversammlungen und gegenüber anderen Herrschern. Den Zugang zur Herrschaftsschicht fanden Missionare wie Ansgar in erster Linie durch Geschenke und Gefälligkeiten, die sowohl die freundschaftliche Gesinnung als auch die Freigebigkeit und materiellen Möglichkeiten der Vertreter des Christentums offenbarten. Die so etablierten Kontakte waren offenbar in der Regel beständig und wurden über längere Zeiträume – zumindest teilweise auch über Briefe – aufrecht erhalten. Sie bildeten die Basis für eine längerfristige Einflussnahme der Missionare in den Zielgebieten der Glaubensverkündung.

### **2.2. Gottesurteile, Machtproben und christliche Prachtentfaltung**

Um ihre Adressaten zur Annahme des Christentums zu bewegen, bemühten sich die Missionare auf unterschiedliche Weise darum, diese von der Überlegenheit des christlichen Gottes gegenüber den von ihnen verehrten Gentilgottheiten zu überzeugen. Ein möglicher Weg zu diesem Ziel führte über die bereits angesprochene konfrontative Tatmission, bei der die Missionare gegen die skandinavische Gentilreligion und ihre weltlichen Ausdrucksformen vorgehen und pagane Kultobjekte öffentlich zerstörten oder beschädigten, um so die Untätigkeit und mangelnde Zurwehrsetzung der heidnischen Götter zu de-



monstrieren.<sup>221</sup> Eine Zurschaustellung der Überlegenheit des Christengottes gegenüber dem skandinavischen Pantheon konnte aber auch auf weniger konflikt-schürende Weise erfolgen, indem beispielsweise den zu missionierenden Skandinaviern in eindrücklicher Weise der materielle Reichtum und die beeindruckenden liturgischen Ausdrucksformen der Kirche vor Augen geführt wurden oder indem die Missionare mittels Gottesurteilen oder direkten Machtvergleichen der Gottheiten die machtvollere Stellung des christlichen Gottes anschaulich machten.

Die offensive Zurschaustellung christlicher Prachtentfaltung ist unter diesen Methoden die am wenigsten auf direkte Konfrontation mit der paganen Religion ausgerichtete Vorgehensweise. Sowohl kontinentaleuropäische wie auch skandinavische Quellenbeschreibungen legen nahe, dass die mit der Glaubensverkündigung betrauten oder sich zu dieser berufen fühlenden Christen in bestimmten Situationen liturgische Handlungen absichtsvoll besonders repräsentativ inszenierten, um ihren paganen Adressaten ihre Superiorität im wahrsten Sinne des Wortes vor Augen zu führen.<sup>222</sup> Laut Ermoldus setzten Ludwig der Fromme und seine Hofgeistlichen gezielt die prächtige Inszenierung der Gottesdienste im Zuge der Taufe Harald Klaks und seines Gefolges dazu ein, um die Dänen vollends für den christlichen Glauben zu gewinnen: „Nun war kommen die Zeit zu der heiligen Handlung der Messe; / Läuten ruft nach Gebrauch alle zum heiligen Dom. / Geistliche füllen die Kirch' und schimmern im Glanze gar vielfach, / Künstlich geordnet; es prangt lieblich wie Frühling der Dom. Dort sind Scharen von Priestern, sich haltend zur Lehre des Clemens, / Hierher in glänzender Reih' fromme Leviten gebracht. [...] Durch den geräumigen Vorhof wallet zur Kirche der Kaiser, / Eifrig des heiligen Amts häuf'ger Besucher zu sein, / Gänzlich von Golde bedeckt und funkelnd von edlen Gesteinen, / Ging er des Weges gar froh und auf die Diener gestützt.“<sup>223</sup> Nach einer minu-

---

<sup>221</sup> Siehe oben, Kap. IV.1.1.

<sup>222</sup> Vgl. WOOD, *Christians and Pagans*, S. 55, der von einer „connection between pomp and belief“ schreibt; vgl. auch SCHOTTMANN, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 572.

<sup>223</sup> Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludovici*, IV, vv. 399–412, S. 69: *Interea missarum aderant iam sacra parata, / More vocat signum ad culmina sacra homines. / Tecta nitent vario clero repleta corusco, / Ordine mirifico vernat amoena domus; / Turba sa-*

tiösen Schilderung der Aufstellung der prominenten Gottesdienstteilnehmer beim Einzug in die Kirche, bei der er besonderes Gewicht auf die nun prächtig eingekleideten Dänen legt, fährt Ermoldus fort: „Helle dann lässt ihren Ton die Posaune des Theuto vernehmen, / Welchem der Klerus sogleich folgt und die Chöre mit ihm“.<sup>224</sup> Die Zurschaustellung des Reichtums und der elaborierten Liturgie und Ritualsprache verfehlte ihr Ziel nicht, wie Ermoldus weiter berichtet: „Harald staunet, dazu die Gemahlin, und alle bewundern, / Kinder und Freunde zumal, solch’ eine Gottesgewalt. / Staunen ergreift sie, schauend den Klerus und selber den Tempel, / Dann auch die Priester, dazu schließlich den heiligen Dienst. / Doch sie bewundern vor allem die Gaben des mächtigen Königs, / Der durch seinen Befehl solche Bewegung belebt. / Sage, mein edler Harald, ich bitte dich, ob dir des Kaisers / Glauben höher erscheint oder dein schlechtes Gebild?“<sup>225</sup>

Die Bedeutung der absichtlichen Zurschaustellung christlichen Prunks für die Bekehrung des Dänenkönigs wird besonders deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass dieser gemäß der Schilderung Ermoldus’ bei seinem ersten Zusammentreffen mit Ebo von Reims diesem auf seine Aufforderung zur Konversion geantwortet hatte, zunächst wolle er sich im Frankenreich selbst von der Überlegenheit des Christengottes überzeugen: „Gern wohl sah’ ich die Reiche der Franken, dazu auch des Kaisers / Glauben und Waffen und Tisch, jegliche christliche Zier, / Und die Verehrung des Herrn, dem dienet jegliche Hoheit, / Wie du verkündest, woran heiliger Glaube sich hält. / Wenn dein Christus sodann, den lehrend du kündest, mir Hilfe / Zu dem Begehren gewährt, schreite sogleich ich zur Tat. / Doch stehn sollen die Götter, (Altär’ einst weihen wir ihnen,) / Bis ich zu schauen vermag Tempel erbaut dem Herrn. / Wenn

---

*cerdotum Clementis dogmate constat, / Levitaeque micant ordine namque pii. / [...] Atria Caesar ovans per lata petebat in aulam, / Sedulus officii adfore saepe sacris; / Resplendens auro nimium gemmisque refulgens, / Innixus famulis laetus abibat iter.*

<sup>224</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludovici, IV, vv. 435f., S. 70: *Mox tuba Theutonis clare dat rite boatum, / Quam sequitur clerus protinus atque chori.*

<sup>225</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludovici, IV, vv. 437–444, S. 70: *Miratur Herold, coniunx mirantur et omnes, / Proles et socii, culmina tanta dei, / Mirantur clerum, mirantur denique templum, / Atque sacerdotes officiumque pium; / Regis praecipue mirantur praemia magni, / Imperiis cuius currere tanta vident. / Die, Herolde, precor iam nunc, quam pluris amabis / Celce, fidem regis, an tua sculpta nequam?*

aber jener dein Gott an Hoheit den unseren vorgeht / Und für Gebete mir kann größere Gaben verleih'n, / Hab' ich zum Abfall Grund, ich gehorche Christo mit Freunden, / Und das getrieb'ne Metall trag' ich zum flammenden Herd.<sup>226</sup> Auch, wenn der Duktus des Gesprächs zwischen Ebo und Harald von Ermoldus sicherlich zumindest sehr frei gestaltet, wenn nicht gänzlich imaginiert worden ist, so dürfen die grundlegenden Erwägungen Haralds bezüglich der Nützlichkeit eines Religionswechsels durchaus als realistisch angesehen werden. Dementsprechend verfehlte die repräsentative Inszenierung kirchlicher Pracht in Mainz sicherlich nicht ihr Ziel, denn da die skandinavische Gentilreligion weder über eine Schriftkultur noch über eine klare Trennung zwischen Laien und Priestern oder einen strengen institutionellen Rahmen verfügte und da auch die materiellen Mittel der Kirche keine Entsprechung in Skandinavien fanden,<sup>227</sup> besaß die kirchliche Selbstdarstellung gegenüber den zu Bekehrenden das Potential, diese von der Stärke des Christengottes zu überzeugen: „Das Erscheinen der Missionare in vollem Ornat in einer Prozession und während der Messfeier muss schon wegen des bunten Bildes der prächtigen Gewänder und Gerätschaften eindrucksvoll gewesen sein“<sup>228</sup>, wie Lutz von Padberg anmerkt.

Dass die Zurschaustellung kirchlichen Wohlstands und der elaborierten Liturgie häufiger zu missionarischen Zwecken eingesetzt wurde und die von Ermoldus geschilderten Ereignisse kein Einzelfall sind, zeigt ein Blick in die skandinavische Überlieferung zur Christianisierung Islands, bei der offenbar ebenfalls mehrfach auf diese Weise verfahren wurde, um den Nichtchristen zu imponieren. So schildert die *Kristni saga*, wie der sächsischstämmige Missionar Thangbrand die Messe anlässlich des Michaelistages besonders prunkvoll inszenierte, um die zuschauenden Isländer vom Christentum zu überzeugen:

---

<sup>226</sup> Ermoldus Nigellus, In honorem Hludovici, IV, vv. 155–166, S. 63: *Cernere namque placet Francorum regna, fidemque / Caesaris, arma, dapes, christicolumque decus, / Culturamque dei, cui servit cuncta potestas, / Ut canis, atque fides firmiter alma tenet. / Tum mihi si vester, recinis quem dogmate, Christus / cedat opem voti, protinus acta dabo. / Di quoque servantur, quorum sacravimus aras, / Usque dei possim visere templi tui. / Si deus ille tuus nostris praefertur honore, / Et valet oranti munera plura dare, / Linquere causa monet, Christo parere iuvabit, / Sculptaque flammivomis ferre metalla focis.*

<sup>227</sup> Vgl. LINDKVIST, *Kungamagt*, S. 222.

<sup>228</sup> VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 118.

diese „hörten das Geläute der Glocken und rochen den Duft des Weihrauchs und sahen die Männer geschmückt mit Samt und Purpur“<sup>229</sup>, wie der anonyme Historiograph berichtet. Anschließend habe sich Hall, dessen Hof in der Nähe des Lagers der Missionare gelegen war und der daher mit seinen Hausgenossen der Messe als Zuschauer beigewohnt hatte, gemeinsam mit all seinen Begleitern taufen lassen.<sup>230</sup> Ebenfalls eine Messe anlässlich des Michaelistages war es, der sich in Trondheim aufhaltende Isländer wenig später als Zuschauer beiwohnten und über die diese sich nachher austauschten, „als ob sie eine Theateraufführung gesehen hätten“<sup>231</sup>. Der Inszenierungscharakter der christlichen Messe wird in den die Ereignisse beschreibenden skandinavischen Quellen so besonders hervorgehoben, und auch in diesem Fall verfehlte die Prachtentfaltung ihre Wirkung zumindest auf einen Teil der anwesenden Isländer nicht, die sich im Anschluss dem Christentum zuwandten.

Auch Kodran, dem Vater des in Sachsen christianisierten Isländers Thorvald, wurde von diesem und dem Missionar Friedrich gemäß dem *Þorvalds þáttur víðförla* der christliche Glaube zu allererst durch eine prachtvolle Selbstinszenierung der Missionare näher gebracht, die sowohl bezüglich der Darstellung als auch der Wahrnehmung durch Kodran einer Schauspielaufführung nahe kam: „Gelegentlich einer Feierlichkeit, als der Bischof Friedrich mit seinen Geistlichen den Gottesdienst und das heilige Amt hielt, war Kodran zugegen: mehr aus Neugierde, als weil er mit den Gebräuchen einverstanden gewesen wäre. Als er aber das Glockengeläute und den schönen geistlichen Gesang hörte und den süßen Geruch des Weihrauchs verspürte und den Bischof mit dem prächtigen Schmucke geziert und die, die ihm dienten, in weißen Kleidern herrlich leuchtend sah, dazu im ganzen Hause den großen Glanz des starken Lich-

---

<sup>229</sup> Kristni saga, c. 7, S. 18: [...] *heyrðu klukkna hjóð ok kenndu ilm af reykelisi ok sá menn skryðda guðvef ok purpura.*

<sup>230</sup> Vgl. VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 119; MAURER, Die Bekehrung des norwegischen Stammes, Bd. 1, S. 390–393.

<sup>231</sup> VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 119. Vgl. Kristni saga, c. 11, S. 28; Snorri Sturluson, Heimskringla, Óláfs saga Tryggvasonar, c. 82, S. 329f.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

tes der Wachskerzen und alles übrige, was zur Feier des Gottesdienstes gehört, erblickt, da gefielen ihm alle diese Dinge sehr gut.“<sup>232</sup>

Ebenso setzte die christliche Partei der im Jahr 999/1000 am Allthing teilnehmenden Isländer, die bei der Versammlung auf eine Annahme des Christentums auf ganz Island drängen wollte, eine effektvolle Inszenierung ein, um die übrigen Anwesenden von den Qualitäten des christlichen Glaubens zu überzeugen: „Sieben Mann waren festlich gekleidet; sie hatten zwei Kreuze, welche jetzt im östlichen Skard stehen [...]. Auf dem Gesetzesfelsen war die ganze Thinggemeinde versammelt. Gizur und Hjalti hatten glühendes Räucherwerk, und man spürte den Duft ebenso gegen den Wind wie mit ihm.“<sup>233</sup> Die prunkvolle Darstellung des Christentums und der dabei implizierte Nachweis der Überlegenheit des Christengottes stellte offenbar eine häufig genutzte missionarische Strategie dar, wie auch ähnliche Berichte über die Mission im außerskandinavischen Raum nahelegen.<sup>234</sup> Gerade für die kulturell fremden Missionare war die Selbstinszenierung wohl auch deshalb ein wichtiger Baustein ihrer Missionsstrategie, da Sprachprobleme die Wirkung ihrer verbalen Ansprache gegenüber ihrem Publikum häufig gemindert haben dürften, wie auch Ian Wood feststellt: „Perhaps the content of a missionary sermon was actually less

---

<sup>232</sup> Þorvalds þáttur víðförla, c. 3, S. 61 (= Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, Bd. 1, c. 132, S. 284): *Á nokkurri hátíð þá er Friðrekr byskup með sínum klerkum framði tíðagörð ok guðligt embætti var Koðrán nær staddr, meirr sakir forvitni en hann ætlaði sér at samþykkjask at sinni þeira siðferði. En er hann heyrði klokknahjóð ok fragan klerkasöng ok kenndi sætan reykelis ilm, en sá byskup vegligum skríða skryddan ok alla þá er honum þjónuðu klædda hvítum klæðum með björtu yfirbragði ok þar með birti mikla um allt húsit af fögru vaxkerta ljósi ok aðra þá hluti sem til heyrðu því hátíðarhaldi, þá þóknuðusk honum allir þesir hlutir heldr vel.* Vgl. auch die ähnliche Beschreibung der Konversion Halls durch Thangbrand im *Kristniboð Þangbrands*, c. 1, S. 129–132 (= Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, Bd. 2, c. 216, S. 151–155). Zu den Ähnlichkeiten der Berichte vgl. HALLDÓRSSON, *Kristni þættir*, S. ccx–ccxi.

<sup>233</sup> *Kristni saga*, c. 12, S. 32f.: *Þar váru sjau menn skýddir. Þeir höfðu krossa tvá, þá er nú eru í Skarðinu eystra. [...] At lögbergi var allr þingheimr. Þeir Hjalti höfðu reykelis á glóð, ok kenndi svá í gegn vindi sem forvindis ilminn;* vgl. VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 118f.; GRØNLIE, *Introduction*, S. xxxix; VESPER, *Christen und Christentum*, S. 12.

<sup>234</sup> Vgl. dazu VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 116–120.

important than the oratorical performance, despite the problems of assessing the quality of a culturally alien speech.<sup>235</sup>

Deutlicher auf die direkte Konfrontation der verschiedenen religiösen Systeme hin ausgerichtet waren von den Missionaren bestrittene Gottesurteile oder Machtproben.<sup>236</sup> Dabei waren die vergleichenden Machtproben, bei denen von einem direkten Zweikampf der rivalisierenden Gottheiten ausgegangen wurde, deutlich häufiger als eigentliche Gottesurteile, von denen für den skandinavischen Raum nur der Fall des sich einem Feuerordal unterziehenden Missionars Poppo überliefert ist.<sup>237</sup> Die „zum Grundbestand archaischer Religiosität zählenden Machtproben“<sup>238</sup> weisen mehr oder weniger starke Berührungspunkte mit der konfrontativen Tatmission auf, da auch bei Machtproben im

<sup>235</sup> WOOD, *Christians and Pagans*, S. 60.

<sup>236</sup> Zu Machtproben als Mittel der Mission in Skandinavien vgl. auch LJUNGBERG, *Die nordische Religion*, S. 171–183; VESPER, *Der Machtgedanke*.

<sup>237</sup> Auch bei diesem Ereignis handelt es sich nur im weiteren Sinne um ein Gottesurteil, da dieses in erster Linie als juristisches Mittel zur Wahrheitsfindung in ansonsten nicht zu lösenden Streitfällen verstanden wurde; vgl. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, S. 27–102, hier bes. S. 30f.; ERLER, Art. „Gottesurteil“. Vgl. aber auch NILSSON, *Gudsdomar i Skandinavien*, S. 507, der entgegen der engeren Definition des Gottesurteils sogar die hier separat behandelten Machtproben zum Bereich der Gottesurteile zählt: „Håller man sig [...] strikt till att en gudsdöm enbart är ett juridiskt bevismedel för att avgöra en rättsvist, kommer sådant som brukar betecknas som gudsdömar i Skandinavien tidiga kyrkohistoria att falla utanför. Med en vidare definition är det åtminstone rimligt att diskutera om även andra fenomen än rent rättsliga bör betraktas som gudsdömar, exempelvis då det varit fråga om ett gudomligt ingripande för att visa den kristne gudens makt och överlägsenhet [...]“ („Hält man sich strikt daran, dass ein Gottesurteil einzig und allein ein juristisches Beweismittel ist, um einen Rechtsstreit zu entscheiden, bleiben die in Skandinavien früher Kirchengeschichte gewöhnlich als Gottesurteile bezeichneten Fälle außen vor. Mit einer breiteren Definition ist es zumindest angemessen zu diskutieren, ob auch andere als rein rechtliche Phänomene als Gottesurteile zu betrachten sind, beispielsweise bei der Frage nach einem göttlichen Eingreifen, das die Macht und Überlegenheit des Christengottes zeigen sollte“). Vgl. auch die allgemein gehaltene Definition des Gottesurteils von Stig Iuul: „en form for bevis, hvis gennemførelse forudsætter et resultat, som afgiver fra, hvad der ville ske uden en sådan overnaturlig indgriben“ („eine Form eines Beweises, dessen Durchführung eine Intervention Gottes impliziert, im allgemeinen derart, dass ein Resultat eintritt, das von dem abweicht, was sich ohne derartige übernatürliche Intervention ereignen hätte“); IUUL, Art. „Gudsdom“, Sp. 545; Übersetzung nach BOYER, *Einige Überlegungen über das Gottesurteil*, S. 174.

<sup>238</sup> VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 275; ähnlich DERS., *Religiöse Zweikämpfe*, S. 520.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Zuge von religiösen Zweikämpfen<sup>239</sup> Kultobjekte der unterlegenen Seite beschädigt oder zerstört werden konnten; ein zentraler Unterschied zur Tatmission im engeren Sinne besteht jedoch darin, dass im Zuge von Machtproben nicht die Missionare gegen die Ausdrucksformen der paganen Religion vorgingen, sondern im Verständnis der Zeitgenossen Gott selbst mittels der Missionare seine Macht demonstrierte. Im Gegenzug zum häufig recht handfesten weltlichen Vorgehen der Missionare, das sich bei der Tatmission erkennen lässt, wurde der Ausgang von Gottesurteilen und Machtproben als Ergebnis einer wundersamen Intervention Gottes verstanden, bei der der agierende Missionar lediglich als Mittler fungierte.<sup>240</sup> Da die Missionare nach eigenem Verständnis im Auftrage Gottes handelten, waren die Übergänge zwischen aktiver Tatmission der Missionare und als wundersame Intervention Gottes gedeuteten Ereignissen mitunter jedoch fließend, wie der bereits angesprochene Fall des Märtyrers Eskil zeigt, der sich der Überlieferung zufolge zunächst in eine Opferfeierlichkeit der paganen Schweden einmischte, um diese zu verhindern, und anschließend durch eine Machtprobe die Überlegenheit des Christengottes demonstrierte, indem ein plötzlich heraufziehender Hagelsturm den Altar und die Opfergaben der Schweden zerstörte, während Eskil dabei trocken und unbehelligt blieb.<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Zur Begrifflichkeit des religiösen Zweikampfes in diesem Kontext vgl. VON PADBERG, Religiöse Zweikämpfe; DERS., Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 272–294.

<sup>240</sup> Vgl. VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 264f.

<sup>241</sup> Siehe oben, Kap. IV.1.2.1, S. 258–261. Einen Fall, in dem ein stark konfrontatives Vorgehen gegen die Ausdrucksformen der paganen Religion durch eine List als Machtprobe getarnt wird, stellt der von Snorri geschilderte Bekehrungsversuch Olafs des Heiligen von Norwegen auf dem Thing in Listad dar. Olaf, der 1016 gesamtnorwegischer König geworden war, bemühte sich gemäß der Überlieferung mit großem Eifer um die vollständige Christianisierung des Landes; im Jahr 1022 kam es im Kontext dieser Bemühungen zum Konflikt mit Gudbrand, der eine mächtige Stellung im Gudbrandstal innehatte. Nach einem militärischen Zusammenstoß der Kontrahenten erhielt Olaf, der in der Schlacht den Sohn Gudbrands gefangen genommen hatte, die Möglichkeit, auf dem Thing von der neuen Religion zu berichten. Gudbrand forderte daraufhin von Olaf eine Machtprobe: Der Christengott solle am kommenden Tag für gutes Wetter sorgen, damit die Thorstatue der Norweger aus dem Tempel ins Freie geschafft werden könne. An den zwei folgenden Tagen, an denen tatsächlich gutes Wetter herrschte, trafen sich die Parteien wieder; am letzten dieser Tage sollte eine endgültige Entscheidung gefällt werden. Olaf ließ daraufhin die Boote und Fahrzeuge der Thingteilnehmer sabotieren und er-

Eine ganz ähnliche Regenprobe, die jedoch von vornherein von beiden Seiten als solche geplant war, schildert Rimbert in seiner Beschreibung des standhaften Verhaltens Hergeirs, des von Ansgar getauften Ortsvorstehers von Birka, in der Zeit nach der Vertreibung des Missionspriesters Gauzbert.<sup>242</sup> Hergeir, so Rimbert, habe in dieser Zeit den Christenglauben ganz auf sich allein gestellt gegen pagane Anfeindungen verteidigt und versucht, die Missionsbotschaft auch ohne institutionelle Unterstützung weiter unter der Bevölkerung Birkas zu verbreiten. Dabei habe er auch auf den Einsatz von Machtproben zurückgegriffen: „Während der priesterlosen Zeit hatte der glaubensstarke Hergeir viele Schmähungen der Ungläubigen über sich ergehen lassen müssen, doch auf sein Gebet legte Gottes reiche Gnade durch himmlische Zeichen Zeugnis ab für den wahren Glauben.“<sup>243</sup> So schlug er laut Rimbert seinen Kritikern kurz vor einem

---

schien am Morgen des Entscheidungstages auf dem Thingplatz, wo seine Kontrahenten das aus dem Tempel herbeigebrachte Götterbild aufstellten. Bei der Versammlung hielt zunächst Gudbrand eine Rede, in der er den Christengott angriff und die Stärke Thors hervorhob. Olaf hielt daraufhin eine Gegenrede; zuvor hatte er einem seiner Gefolgsleute jedoch die Anweisung gegeben, auf sein Zeichen hin die Thorstatue mit einer Keule zu zerschlagen. In seiner Rede an die Versammlung kündigte Olaf anschließend einen Beweis der göttlichen Macht an und befahl allen Anwesenden, gen Osten zur aufgehenden Sonne zu blicken. In diesem Moment gab er seinem Gefolgsmann das Zeichen, so dass dieser das Götterbild unbeobachtet zerschlagen konnte. Die von diesem Ereignis schockierten Thingteilnehmer wollten daraufhin vom Versammlungsplatz flüchten, konnten aber aufgrund ihrer untüchtig gemachten Fahrzeuge nicht fortkommen. Daraufhin sprach Gudbrand sich gegenüber Olaf für die Annahme des Christentums aus: „Schlimm ist man jetzt mit unserem Gotte umgegangen, und nun, da wir sehen, daß er keine Macht hatte, uns zu helfen, wollen wir an den Gott glauben, an den du glaubst.“ (*Skaða mikinn hófum vér farit um guð várt. Ok þó með því, at hann mátti ekki oss við hjálpa, þá viljum vér nú trúa á þann guð, sem þú trúir*); vgl. Snorri Sturluson, Heimskringla, Bd. 2, Óláfs saga helga, c. 112f., S. 183–190, Zitat auf S. 190. Vgl. auch VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontation, S. 292f., der die Glaubwürdigkeit der Schilderung insgesamt hoch einschätzt: „Selbst wenn Snorri die Konfrontation von Thor und Christus nach seinen Vorstellungen ausgestaltet haben mag, spiegelt sie zweifelsohne den Kern der tatsächlichen Ereignisse im Gudbrandsdalen“ (S. 293). Kritischer äußert sich VESPER, Christen und Christentum, S. 34–37, der allein die Zerstörung des Götzenbildes als historisch erachtet. Zum missionarischen Vorgehen skandinavischer Könige bei Snorri vgl. allgemein BAGGE, Society and Politics, S. 105–107.

<sup>242</sup> Siehe dazu oben, Kap. IV.1.2.1, S. 250–253.

<sup>243</sup> Rimbert, Vita Anskarii, c. 19, S. 40: *Qui videlicet fidelissimus vir Herigarius tempore, quo sacerdotalis ibi deerat praesentia, multa ab infidelibus sustinuit obprobria, sed*

unmittelbar bevorstehenden Regenguss vor, jeder solle zu seinem Gott beten, um nicht nass zu werden. Wer trotz des Regens trocken bleibe, dessen Gott müsse der wahre Gott sein. „Da überschüttete sie ein Wolkenbruch, dass sie aussahen, als seien sie mit den Kleidern in einen Fluss gefallen; sogar die Blätter von den Zweigen des dort errichteten Schutzdaches fielen in dichtem Wirbel auf sie herab und erwiesen die Überwindung der Heiden durch Gottes Macht.“<sup>244</sup> Hergeir und einen zu ihm haltenden Knaben hingegen habe der Regenguss völlig unberührt und trocken zurückgelassen. Der Einsatz von Regenproben – beziehungsweise ihre (Re-)konstruktion in der Historiographie – war sicherlich durch das im Matthäusevangelium beschriebene Gleichnis inspiriert, das denjenigen, der Christi Lehre folgt, mit einem klugen Mann vergleicht, der sein Haus auf Fels baut, so dass ein Platzregen ihm nichts anhaben kann, während ein törichter Mann, der Christus nicht folgt, jenem gleicht, der sein Haus auf Sand baut, so dass der Regen es einstürzen lässt (Mt 7,25).<sup>245</sup>

Als ähnliche Machtprobe zwischen der christlichen und der gentilen Religion lässt sich das Vorgehen der Island-Missionare Friedrich und Thorvald bei der Konversion von Thorvalds Vater Kodran deuten, wie es die *Kristni saga* beschreibt. Da Friedrich und Thorvald in erster Linie nach Island gekommen waren, da der in Sachsen getaufte Thorvald die Bekehrung seiner Familie wünschte, war dessen elterlicher Hof die erste Anlaufstelle für die beiden Missionare. Auf die Aufforderung zur Konversion reagierte Kodran jedoch nur zögerlich, da er auf die segensreiche Macht eines Schutzgeistes vertraute, der nach seinem Dafürhalten in einem von ihm und seinen Hausgenossen verehrten Stein lebte. Ohne einen Beweis der größeren Macht des Christengottes wollte Kodran nicht von seiner Verehrung des Schutzgeistes ablassen. „Darauf ging

---

*largiente divina gratia signis caelestibus eius petitione verae fidei declarata sunt praeconia.*

<sup>244</sup> Rimbart, *Vita Anskarii*, c. 19, S. 40: *Et descendens immensa de caelo pluvia ita omnes illos aquis infudit, ut quasi in flumine cum vestimentis iactati viderentur, et etiam folia ramorum de umbraculo ibi facto super ipsos magno casu decidentia virtute divina illos oppressos ostenderent.* Vgl. VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 274f.; DERS., *Religiöse Zweikämpfe*, S. 520.

<sup>245</sup> Zur Glaubwürdigkeit und Plausibilität von Rimbarts Beschreibung vgl. VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 275, Anm. 580.

der Bischof zu dem Stein und sang darüber, bis dass der Stein entzwei barst.<sup>246</sup> Nach dieser Machtdemonstration des Missionars zeigte Kodran sich überzeugt von der größeren Stärke des Christengottes und konvertierte mit seinem gesamten Haushalt zum Christentum.

Auch direkte Zweikämpfe zwischen Vertretern der unterschiedlichen religiösen Systeme überliefern die skandinavischen Quellen. Sowohl Friedrich und Thorvald als auch der ihnen als Missionar nachfolgende Thangbrand bestritten der Überlieferung zufolge religiöse Zweikämpfe mit Berserkern,<sup>247</sup> bei denen ihre Anrufung der Hilfe Gottes ihnen zum Sieg über die paganen Krieger verhalf. Die Schilderung des Zweikampfs Friedrichs und Thorvalds mit zwei Berserkern findet sich zum einen in der *Kristni saga* und der *Vatnsdæla saga* und zum anderen, in einer etwas unterschiedlichen Version, im *Þorvalds þátr víðförla*. Alle Quellen stimmen darin überein, dass Thorvald und Friedrich Gäste bei einem Fest waren, zu dem auch zwei Berserker erschienen – der *Þorvalds þátr víðförla* beschreibt sie als streitlustige und christenfeindliche Gäste, die übrigen Quellen als ungeladene Störenfriede. Da die Berserker gemäß der *Kristni saga* die Gäste belästigten – „sie drohten Männern Gewalt an, gingen heulend einher und schritten durch Feuer“<sup>248</sup> – baten die Anwesenden Friedrich, „er solle sie verderben.“<sup>249</sup> Friedrich gestaltete seine Auseinandersetzung mit

<sup>246</sup> *Kristni saga*, c. 2, S. 7: *Eptir þat fór byskup til steinins ok song yfir þar er steinninn brast í sundr*. Vgl. auch *Þorvalds þátr víðförla*, c. 3, S. 61–68 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 132, S. 284–288); *Vatnsdæla saga*, c. 46, S. 124. Vgl. VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 275f.; DERS., Religiöse Zweikämpfe, S. 520f.; PIEBENGA, *Fridrek*, S. 86–88; VESPER, *Christen und Christentum*, S. 37f.; LJUNGBERG, *Die nordische Religion*, S. 135–137.

<sup>247</sup> Berserker waren in der germanischen Kultur Krieger, die sich in Extase, die sogenannte Berserkerwut (an. *berserksgangr*), versetzten konnten und dadurch im Kampf schmerzunempfindlich wurden oder über übermenschliche Kräfte zu verfügen schienen. Als literarischer Topos ist das Bild des Berserkers jedoch mit so unterschiedlichen Eigenschaften besetzt, dass sich eine zugrundeliegende soziale Wirklichkeit nur sehr eingeschränkt rekonstruieren lässt; vgl. KREUTZER, Art. „Berserker“; vgl. allgemein auch NÄSTRÖM, *Bärsärkarna*.

<sup>248</sup> *Kristni saga*, c. 2, S. 9: *Þeir buðu monnum kúgan ok gengu grenjandi ok óðu elda*. Vgl. auch die Darstellungen der Ereignisse im *Þorvalds þátr víðförla*, c. 4, S. 69–72 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 133, S. 288–290), und in der *Vatnsdæla saga*, c. 46, S. 124–126.

<sup>249</sup> *Kristni saga*, c. 2, S. 9: [...] *at hann skyldi fyrirkoma þeim*.

den beiden Störenfrieden zu einer Machtprobe zwischen dem christlichen Gott und den paganen Gottheiten, denen die Berserker anhängen, aus: „Darauf weihte der Bischof das Feuer, ehe sie hindurchschritten, und da verbrannten sie sich sehr. Darauf gingen die Leute auf sie los und erschlugen sie.“<sup>250</sup> Der positive Ausgang der Machtprobe für Friedrich und das von ihm vertretene Glaubenssystem bewegte nicht wenige der Anwesenden zur Konversion zum Christentum, so die *Kristni saga*: „Danach ließ Thorkel Krabbler sich mit dem Kreuze bezeichnen, viele aber, die bei diesem Vorfall zugegen waren, wurden getauft.“<sup>251</sup>

Abweichend von dieser Version der Geschichte forderten die Berserker gemäß dem *Þorvalds þáttur víðförla* Friedrich direkt zum Zweikampf heraus, da sie „mit aller Gewalt gegen den rechten Glauben ankämpften, auch die kirchlichen Gebräuche bis zur Vernichtung verfolgten.“<sup>252</sup> Während die Feuerprobe auch in dieser Schilderung für die Berserker tödlich ausgeht – die Flammen des geweihten Feuers fügen ihnen tödliche Verletzungen zu –, muss sich Friedrich im Unterschied zur Schilderung der übrigen Quellen in dieser Version ebenfalls der Feuerprobe stellen, bleibt dabei aber völlig unversehrt.<sup>253</sup> Anders als die *Kristni saga* und die *Vatnsdæla saga* legt der *Þorvalds þáttur víðförla* größeren

---

<sup>250</sup> *Kristni saga*, c. 2, S. 9: *Eptir þat vígði byskup eldinn áðr þeir æði, ok brunnu þeir þá mjök. Eptir þat gengu menn at þeim ok drápu þá [...].* Die *Vatnsdæla saga* nennt statt eines Feuers drei; hier gibt es eine Parallele zur Schilderung des Berserkerkampfes Thangbrands in der *Njáls saga*; siehe auch unten, S. 311, Anm. 256.

<sup>251</sup> *Kristni saga*, c. 2, S. 9: *Eptir þat lét Þorkell krafla þrímssignask, en magir váru skírðir þeir er við þenna atburð váru.*

<sup>252</sup> *Þorvalds þáttur víðförla*, c. 4, S. 70 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 133, S. 289): *[...] þeir stóðu með öllu afli einna mest í moti retti tru ok kostgæfðu at eyða kristligu siðlæti [...].*

<sup>253</sup> Vgl. *Þorvalds þáttur víðförla*, c. 4, S. 71f. (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 1, c. 133, S. 289): *Friðrekr byskup gerði fyrir sér krossmark ok gekk á eldinn miðjan ok svá fram eptir endilöngum skálanum, en logann lagði tvá honum sem vindr blési, ok því síðr kenndi hann meinsamligs hita af eldinum at eigi með nokkuru móti sviðnuðu inar minnstu trefr á sknúða hans.* („Der Bischof Friedrich machte nun vor sich das Kreuzeszeichen und ging mitten in das Feuer und darin fort längs der ganzen Halle, die Flammen aber zogen sich beiderseits weg von ihm, als ob der Wind sie bliese, und so wenig spürte er die verderbliche Feuerglut, dass nicht einmal die geringsten Fransen seines bischöflichen Gewandes irgendwie versehrt wurden.“) Hier bestehen motivische Parallelen zum Feuerordal des Missionars Poppo am dänischen Hof; siehe weiter unten in diesem Kapitel, S. 313–323. Vgl. auch DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, S. 45f.



Wert auf legendarische Elemente, wie die Wundertätigkeit Friedrichs, und eine deutliche Konfrontation der beiden Religionen. Demgegenüber bemüht sich die *Kristni saga* um eine möglichst plausible „weltliche“ Rekonstruktion der Geschehnisse.<sup>254</sup>

In den Grundzügen ähnlich ist die Geschichte, die über den Berserkerkampf Thangbrands überliefert ist und die sich ebenfalls in der *Kristni saga* findet. Thangbrand wurde demgemäß von einem norwegischen Berserker zum Holmgang<sup>255</sup> herausgefordert, wobei dieser ankündigte, weder Feuer noch sein Schwert könnten ihm etwas anhaben. „Thangbrand weihte das Feuer und machte das Kreuzeszeichen über dem Schwert“, so die *Kristni saga*. „Der Berserker verbrannte sich die Füße, als er durchs Feuer ging – aber als er auf das Schwert fiel, da drang es ihm durch den Leib, und das gab ihm den Tod.“<sup>256</sup> Auch Thangbrand gelang es durch seine erfolgreiche Anrufung Gottes, Zeugen des

<sup>254</sup> Vgl. DUKE, *Kristni saga*, S. 365.

<sup>255</sup> Beim Holmgang handelt es sich um einen im wikingerzeitlichen Skandinavien üblichen, nach bestimmten Regeln ablaufenden Zweikampf, der entweder als gerichtliches Mittel oder als Mittel der Fehdeführung außerhalb rechtlicher Instanzen eingesetzt werden konnte; vgl. BØ, Art. „Holmgang“; BECK, Art. „Holmgang“.

<sup>256</sup> *Kristni saga*, c. 9, S. 25: *Þangbrandr vígði eldinn en gerði krossmark yfir saxinu. Berserkrinn brann á fótum er hann óð eldinn, en er hann fell á saxit stóð þat í gegnum hann ok fekk hann af því bana*. Vgl. auch *Kristniboð Þangbrands*, c. 1, S. 139f. (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 216, S. 159f.). Die *Njáls saga* vermengt offenbar die Berserkerkämpfe Friedrichs und Thangbrands und gestaltet sie literarisch weiter aus, wenn sie schildert, wie Thangbrand sich bei einem Fest, das sein Gastgeber ihm zu Ehren ausrichtete, einen Zweikampf mit einem Berserker leistete, bei dem er eine fast wissenschaftlich anmutende Beweisführung an den Tag legte: Drei Scheiterhaufen wurden nach Thangbrands Anweisungen aufgeschüttet, von denen einer durch die anwesenden Heiden gesegnet wurde und einer durch Thangbrand, während der dritte Scheiterhaufen als „Blindprobe“ ungesegnet blieb. Der Berserker sollte über alle drei angezündeten Feuer schreiten; wenn er das pagan gesegnete und das ungesegnete Feuer nach seiner Gewohnheit unverletzt durchschreiten könne, das von Thangbrand gesegnete jedoch nicht, sollte dies als Beweis der Macht des Christengottes aufgefasst werden. Als der Berserker vor dem von Thangbrand gesegneten Feuer stand, wagte er nicht, hindurch zu schreiten und zog stattdessen sein Schwert gegen den Geistlichen. Dieser schlug jedoch mit einem Kreuz auf die Schwerthand des Berserkers, woraufhin dieser die Waffe fallen ließ und von den Umstehenden getötet wurde; vgl. *Brennu-Njáls saga*, c. 103, S. 267–269. Vgl. auch PIEBENGA, *Fridrek*, S. 88–91, bes. S. 91; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 277 mit Anm. 589; MAURER, *Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 401f.; DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 264f.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Ereignisses der größeren Stärke des Christengottes zu versichern und einige von ihnen so zur Konversion zu bewegen. Im Unterschied zur konfliktuösen Tatmission, bei der Kultobjekte und -orte der paganen Skandinavier zerstört oder beschädigt wurden, trafen die Missionare mit diesen Machtproben offenbar auf weit weniger Widerstand, da die in ihrem Rahmen Geschädigten zwar Angehörige der skandinavischen Religion waren, jedoch ansonsten gesellschaftliche Außenseiter waren, deren Überwindung auch jene Isländer, die ansonsten den Missionaren und ihrer Botschaft skeptisch gegenüber standen, begrüßten. Dementsprechend kommentiert die *Kristni saga* den Tod des gegen Thangbrand angetretenen Berserkers mit den Worten: „Darüber freuten sich viele wackere Männer, obwohl sie Heiden waren.“<sup>257</sup> Konfrontativ war diese Missionsmethode also in erster Linie gegenüber den direkten Gegnern im Zweikampf, nicht aber generell gegenüber der paganen Religionsgemeinschaft.

Zwar kann den hier diskutierten Quellenberichten über Berserkerkämpfe der Missionare keine „Treue im individuellen Detail“<sup>258</sup> zugeschrieben werden – dafür sind die legendenhaften Ausschmückungen sowie die motivischen Verknüpfungen untereinander, die inhaltliche Abhängigkeiten voneinander deutlich machen oder auch auf die Existenz einer gemeinsamen und jeweils angepassten Ursprungserzählung hindeuten, zu eklatant – doch können sie nichtsdestotrotz einen Einblick in die generelle Praxis der Mission mittels Machtproben geben, die auch anderweitig belegt ist: „Mögen solche Berichte auch legendenhaft ausgestaltet sein, um aus der Rückschau den Sieg des Christentums stärker zu betonen, so spiegeln sie zweifelsohne doch die tatsächliche Situation des Aufeinanderprallens der religiösen Systeme“<sup>259</sup> wie auch Lutz von Padberg zu den Schilderungen des Berserkerkampfes Thangbrands anmerkt. Die Bedeutung der Machtproben für den Erfolg der Skandinavienmission schätzt er daher entsprechend hoch ein.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> *Kristni saga*, c. 9, S. 25: *Þessu fǫgnuðu margir góðir menn þó at heiðnir væri*. Zu den Berserkerepisoden vgl. auch Vesper, *Christen und Christentum*, S. 30–32.

<sup>258</sup> SCHOTTMANN, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 564; vgl. auch PIEBENGA, *Fridrek*, S. 91.

<sup>259</sup> VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 277.

<sup>260</sup> Vgl. VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontation*, S. 276; DERS., *Religiöse Zweikämpfe*, S. 521.

Im Unterschied zu den bisher geschilderten von Missionaren inszenierten Machtproben, bei denen es in erster Linie um einen Vergleich der Stärke des Christengottes mit derjenigen der paganen Gottheiten ging, offenbarte der Missionar Poppo die Allmacht Gottes, indem er sich selbst erfolgreich einem Gottesurteil in Form einer Feuerprobe unterzog, wodurch er Harald Blauzahn von Dänemark zur Taufe bewegen konnte. Die das gesamte Mittelalter hindurch reich überlieferte und in verschiedenen Versionen vorliegende Geschichte<sup>261</sup> findet sich zuerst in der *Sachsengeschichte* Widukinds von Corvey, der die Begebenheiten folgendermaßen schildert: „Die Dänen waren von alters her Christen, dienten aber nichtsdestoweniger den Götzen nach heidnischer Weise. Es ereignete sich aber, dass bei einem Gastmahl ein Streit über die Verehrung der Götter entstand in Gegenwart des Königs. Die Dänen behaupteten nämlich, Christus sei zwar ein Gott, aber es werde noch andere Götter geben, deren Macht noch größer sei, da sie den Menschen größere Zeichen und Wunder durch sich kundtäten. Dagegen erklärte ein Geistlicher, der jetzt als Bischof ein gottgeweihtes Leben führt, namens Poppa [sic!], es gebe nur einen einzigen wahren Gott, den Vater mit dem eingeborenen Sohn Jesus Christus unserem Herrn und dem Heiligen Geiste, die Götzen aber seien Dämonen und nicht Götter. König Harald aber, der eifrig zum Hören, bedächtig zum Sprechen geschildert wird, fragte ihn, ob er diesen Glauben durch sich selbst bezeugen wolle. Ohne Zögern erklärte er sich bereit. Der König aber gebot, den Geistlichen bis zum folgenden Tage zu bewachen. Als es Morgen geworden war, ließ er eine Eisenmasse von großer Schwere mit Feuer erhitzen und befahl dem Geistlichen, für den katholischen Glauben das glühende Eisen zu tragen. Der Bekenner Christi ergriff das Eisen ohne Besinnen und trug es so lange, als es der König selbst befahl, zeigte allen die unverletzte Hand und erwies so vor der ganzen Versammlung die Wahrheit des katholischen Glaubens. Nach dieser Probe

---

<sup>261</sup> Einen detaillierten Überblick über die Überlieferung der Poppo-Legende bietet DEMIDOFF, *The Poppo-Legend*; vgl. auch NILSSON, *Gudsdomar i Skandinavien*, S. 509–513; an älteren Arbeiten auch BOLIN, *Om Nordens äldsta historieforskning*, S. 63–112; VON SCHWERIN, *Das Gottesurteil des Poppo. Zum Gottesurteil Poppo* vgl. außerdem CUSACK, *The Rise of Christianity*, S. 145; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 267f.; WOOD, *Christians and Pagans*, S. 58; SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 69f.; DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, S. 40.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

bekehrte sich der König, beschloss, Christum allein als Gott zu verehren, befahl seinen heidnischen Untertanen, die Götzen zu verwerfen, und erzeugte fortan den Priestern und Dienern Gottes die gebührende Ehre.<sup>262</sup> Widukind, der diese Darstellung nur wenige Jahre nach der Konversion Harald Blauzahns schrieb, die sich zwischen 953 und 965 ereignet haben muss,<sup>263</sup> schuf mit seinem Bericht die Grundlage für die Bildung einer entweder verlorenen schriftlichen<sup>264</sup> oder oral tradierten<sup>265</sup> Poppo-Legende, die durch weitere Wundertaten Poppo angereichert wurde und Eingang in verschiedene historiographische Werke Kontinentaleuropas und Skandinaviens fand.

---

<sup>262</sup> Widukind von Corvey, *Sachsengeschichte*, III, c. 65, S. 140f.: *Dani antiquitus erant Christiani, sed nichilominus idolis ritu gentili servientes. Contigit autem altercationem super cultura deorum fieri in quodam convivio rege presente, Danis affirmantibus Christum quidem esse deum, sed alios eo fore maiores deos, quippe qui potiora mortalibus signa et prodigia per se ostenderent. Contra haec clericus quidam, nunc vero religiosam vitam ducens episcopus nomine Poppa, unum verum deum patrem cum filio unigenito domino nostro Iesu Christo et spiritu sancto, simulacra vero daemonia esse et non deos testatus est. Haraldus autem rex, utpote qui velox traditur fore ad audiendum, tardus ad loquendum, interrogat, si hanc fidem per semet ipsum declarare velit. Ille incunctanter velle respondit. Rex vero custodire clericum usque in crastinum iubet. Mane facto ingentis ponderis ferrum igne succendi iubet, clericumque ob fidem catholicam candens ferrum portare iussit. Confessor Christi indubitanter ferrum rapit tamdiuque deportat, quo ipse rex decernit. Manum incolumem cunctis ostendit, fidem catholicam omnibus probabilem reddit. Ad haec rex conversus Christum deum solum colendum decrevit, idola respuenda subiectis gentibus imperat, Dei sacerdotibus et ministris honorem debitum deinde prestitit.* Nahezu zeitgleich mit Widukind schrieb auch Ruotger über die Konversion Harald Blauzahns. Er schreibt die Konversion Haralds seinem Protagonisten Brun von Köln zu, berichtet aber nichts Näheres über die Umstände der Mission; vgl. Ruotger, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, c. 40, S. 42f.: *Egit autem provida dispensatio rectoris nostri, quoniam hominem se esse intellexit, humani nihil alienum a se putavit, egit, inquam, ut ad se quasi ad tutissimum portum confugerent omnes, qui quietem et pacem amarent. Ipsorum etiam barbarorum immanitatem et intolerandam dudum ferociam mitigavit. Siquidem eodem tempore et rex eorum Haroldus cum magna suę multitudinis genti regi regum Christo colla submittens vanitatem respuit idolorum.* Thietmar von Merseburg übernahm den Inhalt von Widukinds Schilderung in seine Chronik; vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, II, c. 14, S. 52/54.

<sup>263</sup> Zur Bestimmung der termini post und ante quem vgl. DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 40f. Für eine Datierung auf das Jahr 963 argumentiert GELTING, *Poppo's Ordeal*, S. 105–107.

<sup>264</sup> Vgl. BOLIN, *Om Nordens äldsta historieforskning*, S. 78f.

<sup>265</sup> Vgl. DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 48.

Gleich mehrere unterschiedliche Versionen der Legende überliefert Adams Kirchengeschichte Hamburgs: Während Adam selbst Poppo Mission mit der Herrschaft Eriks des Siegesfrohen in Dänemark in Verbindung bringt und die Ereignisse damit um etwa dreißig Jahre nach hinten verlagert, verbindet das erst im 13. Jahrhundert in Adams Werk eingefügte Scholion 20, das weitgehend auf der Darstellung Sigeberts von Gembloux beruht, die Erzählung von Poppo Mission wieder mit der Konversion Harald Blauzahns. Beide Versionen weisen gegenüber der ursprünglichen Darstellung Widukinds Änderungen auf, die darauf hinweisen, dass bereits in den Jahrzehnten nach den Ereignissen eine lebhaftere Legendenbildung rund um Poppo Missionstätigkeit stattgefunden hat. So berichtet Adam selbst neben der Eisenprobe, die er abgesehen von der späteren Datierung ähnlich beschreibt wie Widukind, zusätzlich noch von einem weiteren Feuerordal Poppo: „Mit einem gewachsenen Gewande bekleidet trat er mitten in den Kreis des Volkes und gebot, es im Namen Gottes anzuzünden. Er selbst aber erhob Augen und Hände zum Himmel und ertrug das Schmelzen und die Flamme so ergeben, dass er nach dem völligen Verbrennen seines Gewandes zu Asche heiteren und freundlichen Blickes bezeugte, nicht einmal der Qualm des Feuers habe er gemerkt.“<sup>266</sup> Das Scholion 20 berichtet wie Widukind von nur einer Feuerprobe, lässt Poppo jedoch anstelle eines Eisenstückes einen eisernen Handschuh tragen, was auch gegenüber der ansonsten fast wortgleichen, auf Widukinds Bericht zurückgehenden Vorlage des Scholions, der Chronik Sigeberts von Gembloux, eine Neuerung darstellt.<sup>267</sup>

<sup>266</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 35, S. 96: *Tunicam scilicet indutus ceratam, cum staret in medio populi circo, in nomine Domini precepit eam incendi. Ipse vero oculis ac manibus in celum tensis liquentes flammam patienter sustinuit, ut veste prorsus combusta et in favillam redacta hylari et iocundo vultu nec fumum incendii se sensisse testatus sit.*

<sup>267</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, Schol. 20, S. 83; vgl. auch Sigebert von Gembloux, *Chronica*, a. 966, S. 351. Auch die *Gesta Treverorum* berichten von einem Eisenhandschuh, ihre Darstellung zeigt aber keine weiteren Gemeinsamkeiten mit dem Scholion 20, so dass eher von einer gemeinsamen Quelle als von einer Beeinflussung des Scholions durch die *Gesta Treverorum* ausgegangen werden kann; vgl. *Gesta Treverorum*, c. 31, S. 173; dazu DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 46–51. Auf eine um 1200 auch in Dänemark kursierende Poppo-Legende, die den Eisenhandschuh beinhaltet, deuten auch die aus dieser Zeit stammenden Reliefdarstellungen der Konversion Harald Blauzahns durch Poppo hin, die in der Kirche von Tam-

Eine weitere Variante des von Poppo vollzogenen Gottesurteils bietet Ælnoth von Canterbury: Wie in Adams Schilderung muss Poppo sich bei Ælnoth zwei Feuerproben stellen; neben dem Tragen des glühenden Eisens berichtet Ælnoth, dass Poppo über glühende Pflugscharen gehen musste.<sup>268</sup> Diese Variante bietet auch die in der Handschrift AM 291,4<sup>o</sup> präsentierte Version der *Jómsvíkinga saga* aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts,<sup>269</sup> und da Ælnoths Werk und die *Jómsvíkinga saga* ansonsten keine Berührungspunkte aufweisen, ist es wahrscheinlich, dass beiden Darstellungen die selbe Variante der Poppo-Legende zugrunde lag.

Während die aufgezeigten Varianten in der Darstellung von Poppo's Gottesurteil bezüglich seiner zeitlichen Verortung und der genauen Ausgestaltung der Feuerprobe darauf hindeuten, dass bereits relativ kurze Zeit nach der Bekehrung Harald Blauzahns eine reiche und teilweise mit dem historischen Kern nur noch lose verbundene Erzähltradition rund um die Ereignisse entstand, die die spätere Geschichtsschreibung stark beeinflusste, gibt es keine stichhaltigen Gründe, Widukinds Bericht über die als Gottesurteil gestaltete Machtprobe Poppo's am dänischen Hof in ihren Grundzügen als unglaubwürdig zu erachten.<sup>270</sup> Die Durchführung eines solchen Gottesurteils im engeren Sinne zum Beweis der Überlegenheit des christlichen Glaubens war zwar ungewöhnlich, doch in der Überlieferung nicht singulär – auch Brun von Querfurt bestritt ge-

---

drup in Jütland zerschnitten und auf eine renaissancezeitliche Kanzel montiert gefunden wurden. Eine mögliche Rekonstruktion ihrer ursprünglichen Anordnung kann als Beleg für die Verehrung Poppo's als Heiliger in dieser Zeit angesehen werden (siehe Anhang, Abbildung 3–Abbildung 5); vgl. GRINDER-HANSEN, *Die Goldenen Bilder des Nordens*, S. 66–71, 331; vgl. auch NØRLUND, *Gyldne altre*, S. 155–176; CHRISTIANSEN, *De gyldne altre*; DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 49f.; NILSSON, *Gudsdomar i Skandinavien*, S. 511f. In Dänemark tritt der Eisenhandschuh im Zusammenhang mit Poppo's Feuerprobe in schriftlicher Form zuerst bei Saxo Grammaticus auf; vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, c. 11,3–5, S. 646/648.

<sup>268</sup> Vgl. Ælnoth von Canterbury, *Gesta Swenomagni regis*, c. 1, S. 83.

<sup>269</sup> Vgl. *Jómsvíkinga saga*, c. 7, S. 95f.; zur Überlieferung der *Jómsvíkinga saga* vgl. ZERNACK, Art. „*Jómsvíkinga saga*“, S. 69.

<sup>270</sup> So beispielsweise VESPER, *Christen und Christentum*, S. 29. Für Widukinds Glaubwürdigkeit sprechen sich dagegen GELTING, *The Kingdom of Denmark*, S. 80, und BOLIN, *Om Nordens äldsta historieforskning*, S. 64, aus. Vgl. auch, allerdings gegenüber den Quellen zu unkritisch und undifferenziert, FREYTAG, *Zur Taufe König Harald Blauzahns*.



mäß der Schilderung von Petrus Damiani ein Feuerordal, um die Preußen vom rechten Glauben zu überzeugen.<sup>271</sup> Der Einsatz von Feuerproben als juristisches Beweismittel war ein im Mittelalter verbreiteter Rechtsbrauch: Der während der Durchführung der Probe versehrte Körperteil des Beweisführers wurde verbunden und nach einigen Tagen untersucht; hatte sich die Wunde entzündet, so galt die Beweisführung als gescheitert.<sup>272</sup> Obwohl der Einsatz von Gottesurteilen zur Rechtsfindung vorchristliche Wurzeln hat und im Mittelalter immer wieder aus den Reihen des Klerus heraus kritisiert wurde,<sup>273</sup> ließ sich das Vertrauen in das regulierende Eingreifen Gottes bei der Durchführung solcher Proben mit Verweisen auf das Alte Testament rechtfertigen.<sup>274</sup> Mittelalterliche Aufzeichnungen über den Ausgang von Feuerproben deuten darauf hin, dass

<sup>271</sup> Vgl. Petrus Damiani, *Vita sancti Romualdi*, c. 27, Sp. 978: *Verumtamen si vis vera credi quae asseris, erigantur duae excelsae lignorum catastae, brevissimo a se interstitio separatae, et igne supposito cum vaporatae fuerint, ita ut utriusque struis unus ignis esse videatur, tu transi per medium. Quod si laesus ex aliqua parte fueris, ipsis te penitus consumendum ignibus trademus; sin autem (quod credi non potest) sanus evaseris, omnes nos Deo tuo absque ulla difficultate credemus. Cumque hoc foedus non solum Bonifacio, sed et cunctis quae aderant gentibus placuisset, Bonifacius ita vestitus, velut missarum solemnium celebraturus, prius cum sanctificata aqua et incenso thure undique perlustrans ignem, deinde stridentes flammaram globos ingressus, ita exivit illaesus ut nec minimus capitis ejus capillus videretur exustus. Tunc rex et caeteri qui huic spectaculo interfuerant, catervatim se ad pedes beati viri projiciunt, indulgentiam lacrymabiliter petunt, et baptizari se instantissima supplicatione deposcunt.* Vgl. BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, S. 21. Auch die Bemerkung Guiberts von Nogent, eine Feuerprobe sei bei der Bekehrung Ungläubiger „machtvoller als jeder Kampf der Worte“ (*omni conflictatione verborum potentio*), deutet darauf hin, dass es sich hierbei um keine völlig unübliche Praxis handelte; vgl. Guibert von Nogent, *Tractatus de incarnatione contra Judaeos*, III, c. 11, Sp. 528.

<sup>272</sup> Vgl. ERLER, Art. „Gottesurteil“, Sp. 1770. Vgl. auch Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter*, S. 33–35.

<sup>273</sup> Vgl. ERLER, Art. „Gottesurteil“, Sp. 1772f.

<sup>274</sup> „Du hast Menschen lassen über unser Haupt fahren; wir sind durch Feuer und Wasser gekommen; aber du hast uns ausgeführt und erquickt.“ (Ps 66,12); „Denn so du durch Wasser gehst, will ich bei dir sein, dass dich die Ströme nicht sollen ersäufen; und so du ins Feuer gehst, sollst du nicht brennen, und die Flamme soll dich nicht versengen.“ (Jes 43,2). Auch die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen, die Nebukadnezar aufgrund ihrer Weigerung, ein Götzenbild anzubeten, verbrennen lassen wollte, die aber durch göttliche Intervention den Flammen unversehrt entstiegen (Dan 3, 1–97), konnte als Argument für die Feuerprobe, insbesondere im Zusammenhang mit der Glaubensverkündigung, herangezogen werden.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

etwa zwei Drittel der Beweisführer das Gottesurteil bestanden.<sup>275</sup> Auch, wenn die von Widukind geschilderte wundersame Unversehrtheit der Hand Poppo unglaublich ist, so ist es doch durchaus möglich, dass Poppo ein Ordal wie das von Widukind beschriebene gemäß den für das juristische Gottesurteil geltenden Regeln bestanden hat.

Auch, dass die Identität des Missionars Poppo nicht zweifelsfrei geklärt werden kann, bedeutet keineswegs, dass seine Historizität in Zweifel gezogen werden muss, wie Peter Dinzelbacher es andeutet, der deshalb die Berichte über Poppo's Feuerprobe übereinstimmend mit Claudius Freiherr von Schwerin für „eine Erinnerung an eine viel frühere Bekehrung eines dänischen Häuptlings“<sup>276</sup> – gemeint ist Harald Klak – hält. Nicht nur, dass die Verbindung mit Harald Klaks Taufe in Mainz im Jahr 826 argumentativ kaum belastbar ist, es lassen sich auch verschiedene infrage kommende Geistliche namens Poppo finden, die mit dem Missionar identisch sein könnten: Zum einen identifiziert Adam von Bremen Poppo mit dem gleichnamigen zweiten Bischof von Schleswig,<sup>277</sup> zum anderen lassen sich im infrage kommenden Zeitraum im Reich gleich zwei Geistliche namens Poppo ausmachen, die mit dem Missionar am dänischen Hof identisch sein könnten: Bischof Poppo von Würzburg und Erzbischof Folkmar „Poppo“ von Köln.

Die von Adam kolportierte Identifizierung des Missionars mit Poppo von Schleswig ist wohl die am wenigsten wahrscheinliche Variante und beruht vermutlich auf einem Missverständnis Adams, da Widukind 968 bereits von Poppo als Bischof berichtet, Poppo von Schleswig jedoch vor den 990er Jahren nicht bezeugt ist.<sup>278</sup> Weil Adam die Ereignisse in die Zeit Eriks des Siegesfrohen vordatiert, bleibt seine interne Chronologie von dieser Ungereimtheit unberührt. Da Poppo von Schleswig gemäß Adam in Bremen bestattet wurde<sup>279</sup> liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei ihm um einen von Hamburg-Bremen ge-

---

<sup>275</sup> Vgl. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, S. 35.

<sup>276</sup> DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter*, S. 40; vgl. VON SCHWERIN, *Das Gottesurteil des Poppo*, S. 105.

<sup>277</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 35, S. 95f.

<sup>278</sup> Vgl. DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 44; BOLIN, *Om nordens äldsta historieforskning*, S. 9–28, bes. S. 15–17.

<sup>279</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 64, S. 124.

stellten Bischof gehandelt hat; die Identifizierung des Missionars Poppo mit dem Bischof von Schleswig kam daher auch Adams Darstellungsabsicht sehr entgegen.

Auch die Identifizierung des Missionars mit Bischof Poppo von Würzburg<sup>280</sup> ist nicht unproblematisch, denn dieser wurde bereits 961 zum Bischof geweiht. Da Widukind berichtet, dass der Missionar Poppo zum Zeitpunkt der Konversion Harald Blauzahns noch kein Bischof war, aber zum Abfassungszeitpunkt seiner Darstellung dieses Amt bekleidete, bedeutet dies, dass die Bekehrung des Dänenkönigs sich spätestens 961 ereignet haben könnte, wenn man Poppo von Würzburg als Missionar annimmt. Andererseits stellt Widukind das Wirken Poppo in Dänemark zeitlich in den Kontext des ersten Italienfeldzugs Ottos I., der 962 begann und 965 endete. Eine Identifizierung Poppo von Würzburg mit dem Missionar Poppo wäre also unter diesen Voraussetzungen nur möglich, wenn man annähme, dass Widukind die Konversionsgeschichte Harald Blauzahns nur im Kontext des Italienfeldzugs verortet, weil er durch seine Erwähnung des Verschwörungsversuchs Wichmann Billungs mit Harald Blauzahn<sup>281</sup> einen aktuellen Anlass dazu hatte, dessen bereits früher stattgefunden habende Bekehrung an dieser Stelle in seine Darstellung einzuflechten.

Dass Adam abweichend von Widukind behauptet, Poppo sei bereits vor der Konversion Haralds Bischof gewesen, kann nicht überzeugend als Argument für eine Identifikation Poppo von Würzburg mit dem Missionar herangezogen werden: Zwar würden sich auf diese Weise die chronologischen Schwierigkeiten in Widukinds Bericht umgehen lassen, doch erstens ist Adams Bericht, wie bereits aufgezeigt wurde, in mehreren Punkten stark legendenhaft und sollte daher nicht gegenüber dem Zeitzeugenbericht Widukinds vorgezogen werden, und zweitens gibt es Hinweise darauf, dass Poppo von Würzburg am ersten Italienfeldzug Ottos I. teilgenommen haben könnte,<sup>282</sup> was eine Missionstätigkeit

---

<sup>280</sup> Diese nimmt FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 405, an; auch DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 41, 57, 65f., äußert sich vorsichtig in diese Richtung, weist aber darauf hin, dass die Identifizierung auf Spekulationen angewiesen ist.

<sup>281</sup> Siehe dazu oben, Kap. III.2.1, S. 95.

<sup>282</sup> Vgl. Johannes Trithemius, *Annales Hirsaugienses*, Bd. 1, a. 962 [963], S. 104. Vgl. auch FINCK VON FINCKENSTEIN, *Bischof und Reich*, S. 151; WENDEHORST, *Das Bistum*

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

in Skandinavien zu dieser Zeit unmöglich machen würde. Problematisch ist auch, dass in der Überlieferung keinerlei Verbindungen zwischen Poppo von Würzburg und Skandinavien hergestellt werden. Dies muss aufgrund der ohnehin recht spärlichen Überlieferungslage zu Poppo von Würzburg keineswegs bedeuten, dass es eine solche Verbindung nicht gegeben hat, wie Lene Demidoff richtig bemerkt,<sup>283</sup> doch bedeutet dies auch, dass eine Identifizierung Poppo mit dem gleichnamigen Missionar ganz auf Mutmaßungen aufgrund der Namensgleichheit angewiesen ist. Dass Poppo vor seiner Promotion auf den Würzburger Bischofsstuhl kein Mitglied der Hofkapelle gewesen ist und seine Erhebung zum Bischof daher als eine Belohnung für die erfolgreiche Missionsarbeit in Dänemark angesehen werden könnte,<sup>284</sup> ist auch kein hinreichender Beweis für eine Identität der beiden Geistlichen, da Poppo's Aufstieg sich ebenso gut allein mit seinen verwandtschaftlichen Beziehungen mit dem Herrscherhaus und seinem Vorgänger auf dem Bischofsstuhl erklären lässt.<sup>285</sup>

Die Identifizierung des Missionars Poppo mit Folkmar „Poppo“ von Köln kann aufgrund dessen vermutlich als die plausibelste angesehen werden.<sup>286</sup> Folkmar, der Ende des Jahres 965 – genau zum Terminus ante quem der Konversion Harald Blauzahns und passend zu Widukinds zeitlicher Einordnung dieses Ereignisses – als Nachfolger Bruns von Köln von dessen Bruder Otto I. auf den Erzstuhl berufen wurde, beauftragte in seinem bis 969 währenden Episkopat<sup>287</sup> Ruotger mit der Abfassung der *Vita Brunonis*, die zeitgleich mit Wi-

---

Würzburg, S. 64, der allerdings darauf hinweist, dass die Erwähnung Poppo's als Teilnehmer des Italienfeldzugs bei Trithemius aufgrund der mangelnden Glaubwürdigkeit des Quellenberichts insgesamt nicht beweiskräftig ist.

<sup>283</sup> Vgl. DEMIDOFF, *The Poppo Legend*, S. 41.

<sup>284</sup> Vgl. FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 405.

<sup>285</sup> Vgl. GLOCKER, *Die Verwandten der Ottonen*, S. 352; FINCK VON FINCKENSTEIN, *Bischof und Reich*, S. 151.

<sup>286</sup> So auch DÜMMLER, *Kaiser Otto der Große*, S. 392, Anm. 2; JANSON, *Konfliktlinien*, S. 221 mit Anm. 7; GELTING, *The Kingdom of Denmark*, S. 80; DERS., *Poppo's Ordeal*, S. 107–111.

<sup>287</sup> Die *Annales Colonienses* überliefern als Todesjahr Folkmar's abweichend von der übrigen Überlieferung 967 (vgl. *Annales Colonienses*, a. 967, S. 98; vgl. auch ALTHOFF, *Adels- und Königsfamilien*, S. 311), was eine Identifizierung mit dem Missionar Poppo verunmöglichen würde, da Widukind von diesem zum Jahr 968 als noch lebendem Bischof berichtet. Heinrich Schrörs argumentiert jedoch überzeugend für das Jahr 969 als

dukinds Werk die früheste Erwähnung der Konversion Harald Blauzahns enthält und die Ruotger seinem Auftraggeber widmete. Dies lässt allerdings die Frage aufkommen, warum Ruotger, der Folkmar persönlich kannte und für diesen schrieb, die Tatsache unerwähnt ließ, dass es sein Auftraggeber war, der für die Bekehrung des dänischen Königs verantwortlich gewesen war, denn wenn dies der Fall gewesen ist, wusste Ruotger mit großer Sicherheit davon.<sup>288</sup> Stattdessen schrieb Ruotger die Missionierung Harald Blauzahns vage Brun von Köln selbst zu, ohne aber genauer darauf einzugehen, wie die Bekehrung sich abgespielt hatte.<sup>289</sup> Dies schließt allerdings nicht aus, dass Folkmar/Poppo aktiv und sogar entscheidend an der Konversion des dänischen Königs beteiligt gewesen ist, denn er war ein Schüler und Vertrauter Bruns, was es durchaus möglich macht, dass der Kölner Erzbischof ihn mit dieser Aufgabe betraut hatte. Dass Ruotger den Erfolg in seinem Werk, das ja dezidiert das Lob der Leistungen Bruns zum Ziel hat, diesem und nicht seinem Auftraggeber zuschreibt, ließe sich durch die Darstellungsabsicht der Vita erklären.<sup>290</sup> Wenn Folkmar von Köln tatsächlich identisch mit dem Dänenmissionar Poppo wäre, ließe dies auch Adams in eine ganz andere Richtung weisende Identifizierung mit dem Bischof von Schleswig in einem anderen Licht erscheinen, denn in diesem Fall wäre es auch möglich, dass Adam das Ereignis absichtlich fehldatierte, um den möglicherweise vorhandenen kirchenpolitischen Einfluss Kölns in Skandinavien zu verschleiern, da Köln sich aufgrund der vor der Zusammenlegung Hamburgs und Bremens bestehenden Zugehörigkeit Bremens zu seinem Gebiet in einer anhaltenden Konkurrenzsituation zum nördlichsten Erzbistum befand.<sup>291</sup>

---

tatsächliches Todesjahr Folkmars; vgl. SCHRÖRS, Ruotgers Lebensgeschichte des Erzbischofs Bruno von Köln, S. 10–13, Anm. 2; vgl. auch GELTING, Poppo's Ordeal, S. 108.

<sup>288</sup> Zu diesem Kritikpunkt vgl. DEMIDOFF, The Poppo Legend, S. 41; SCHRÖRS, Ruotgers Lebensgeschichte des Erzbischofs Bruno von Köln, S. 84, Anm. 1.

<sup>289</sup> Siehe oben, S. 314, Anm. 262.

<sup>290</sup> Vgl. auch GELTING, Poppo's Ordeal, S. 110: „Ruotger's brief was to write in praise of Bruno, not of Folkmar; ascribing a quasi-miracle to Folkmar would be entirely out of style [...].“

<sup>291</sup> Vgl. FOERSTER, Poppo's Ordeal, 33f. Zum Umgang Adams mit der Konkurrenz zwischen Hamburg und Köln vgl. SCIOR, Das Eigene und das Fremde, S. 48. Auch in anderen Fällen datierte Adam Ereignisse um, um den Ansprüchen Kölns den Boden zu entziehen, so beispielsweise bei der zeitlichen Einordnung der Gründung des Erzbistums

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

In der Zusammenschau kann festgehalten werden, dass es keine stichhaltigen Gründe gibt, Widukinds Bericht über die Bekehrung Harald Blauzahns durch ein juristisches Gottesurteil prinzipiell anzuzweifeln. Es bestehen mehrere, wenn auch jeweils auf Spekulationen angewiesene Möglichkeiten, den Missionar Poppo mit einem Reichsbischof aus Widukinds Gegenwart zu identifizieren (wobei eine Identifizierung mit Folkmar/Poppo von Köln als am besten begründbar gelten kann) und auch der Einsatz von Gottesurteilen war, wenn auch zu Missionszwecken unüblich, so doch in der rechtlichen Entscheidungsfindung eine verbreitete Methode, so dass Widukinds Bericht nicht unplausibel ist. Er muss jedoch getrennt von den späteren legendarischen Berichten über das Gottesurteil Poppo betrachtet werden.

Nimmt man Widukinds Bericht als in seinen Grundzügen den historischen Begebenheiten entsprechend an, so lassen sich daraus erhellende Erkenntnisse bezüglich der kommunikativen Spielregeln zwischen Missionaren und ihren Adressaten gewinnen, denn er weist auf die Akzeptanz des im christlichen Kulturkreis verbreiteten Beweismittels des Feuerordals durch den dänischen König vor dessen eigener Konversion hin: „If the story can be trusted it shows that King Harald was familiar with, and prepared to use, a Christian ritual to test Poppo’s claim“<sup>292</sup>, so Peter Sawyer, der ergänzt: „Even if the story was invented, Widukind appears to have believed that it was possible.“<sup>293</sup> Falls Widukind oder seine Quelle die Geschichte von Harald Blauzahns Bekehrung also nur erfunden haben sollte, so ist sie doch zumindest „gut erfunden“, das heißt, sie entspricht dem Vorstellungshorizont des Autors und seines Publikums. Vor dem Hintergrund, dass es in den eineinhalb Jahrhunderten vor Haralds Konversion eine ganze Reihe von Beispielen für zwischen Skandinavien und christlichen Europäern geschlossene Bündnisse gibt, die zu einem großen Teil die Ak-

---

Hamburg-Bremen; vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, c. 24f., S. 30f.

<sup>292</sup> SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 70. Vgl. auch WOOD, *Christians and Pagans*, S. 58: „If Poppo’s ordeal is to be accepted as more than a Christian legend, it may be significant that it departs from ninth-century tradition in introducing a method of proof openly recognised and controlled by the Christian church, in place of the Germanic and Scandinavian practice of augury.“

<sup>293</sup> SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 70.

zeptanz und ein grundlegendes Verständnis der christlichen Regeln für das Zustandekommen solcher Bündnisse durch die beteiligten Skandinavier nahelegen,<sup>294</sup> entsprach der Bericht Widukinds vermutlich den zeitgenössischen Erfahrungswerten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Historiographie den christlichen Missionaren eine Reihe von demonstrativen Vorgehensweisen zuschreibt, die den Beweis der größeren Macht des Christengottes im direkten Vergleich mit den Gentilgottheiten der Skandinavier zum Ziel hatten. Sowohl durch eine eindrucksvolle Selbstinszenierung der Geistlichen im Kontakt mit ihrer Zielgruppe als auch durch konkret inszenierte Konfrontationen der numinosen Mächte beider Religionen im Rahmen von Machtproben sollten die Adressaten der Mission für den neuen Glauben gewonnen werden. Durch diese Vorgehensweise sollten den gentilreligiösen Skandinaviern einerseits die Vorteile des als wirkmächtiger präsentierten christlichen Gottes vor Augen geführt werden, andererseits sollte in ihnen auch Furcht vor dem Zorn einer so mächtigen Gottheit geweckt werden, was sie gleichermaßen zu einer Konversion zum Christentum bewegen sollte. Im Vergleich mit der absichtsvollen Zerstörung paganer Kultstätten und -objekte im Rahmen einer rein konfrontativen Tatmission, mit der die hier diskutierten Machtproben im Einzelfall durchaus Berührungspunkte aufweisen, evozierte ein solches mittelbares Vorgehen der Missionare – tatsächliche Akteure in den Auseinandersetzungen waren in der Wahrnehmung der Zeitgenossen die göttlichen Mächte – weit weniger scharfe Reaktionen seitens der Zielbevölkerung und war gemäß der Überlieferung häufig erfolgreich.

### **3. Die Rolle „kultureller Grenzgänger“ beim Religionswechsel**

Ähnlich wie bei den politischen Kontakten zwischen christlich-europäischen und skandinavischen Akteuren spielten „kulturelle Grenzgänger“ bei der Christianisierung der skandinavischen Reiche eine große Rolle. Nicht

---

<sup>294</sup> Siehe oben, Kap. III.4.



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

nur, dass einige Missionare selbst als solche Grenzgänger zwischen den Kulturen verstanden werden können, wenn man sich ihr Bemühen um den Aufbau sozialer Netzwerke in ihren Zielgebieten und das Eingehen auf pagane Erwartungen an einen vertrauenswürdigen Gott in der Missionspraxis vor Augen führt, auch und gerade von skandinavischer Seite trugen dem Christentum zugeneigte Angehörige der dortigen Gesellschaften dazu bei, die Kluft zwischen den fremden Missionaren und der einheimischen Bevölkerung zu verringern und als Türöffner für den neuen Glauben zu wirken: Der getaufte Ortsvorsteher Hergeir und die anderen von Rimbert erwähnten Vertrauten Ansgars in Birka liefern dafür erste Belege.<sup>295</sup>

Dass auch die Missionare selbst sich früh der Wichtigkeit solcher kulturellen Mittler bewusst waren und darum wussten, dass ihren eigenen Bemühungen wegen der oft empfundenen kulturellen Fremdheit und daraus resultierenden Schwierigkeiten Grenzen gesetzt waren, zeigt der Umstand, dass einige von ihnen sich explizit darum bemühten, in ihren Missionsgebieten einheimische Sklaven zu kaufen, um diese dann zu Priestern ausbilden zu lassen und so einen Grundstock für einen einheimischen Klerus zu schaffen.<sup>296</sup> Bereits über den im späten 7. Jahrhundert auch in Dänemark tätigen Missionar Willibrord berichtet Alkuin in dessen Vita, dass er diese Strategie dort angewandt habe: „Während dieser aber auf ein Vaterland stieß, das in seinen Sitten verhärtet und dem Götzendienst ergeben war und keine Hoffnung auf ein besseres Leben hatte, nahm er damals dreißig Knaben desselben Vaterlandes an sich und beeilte sich, zu den von Gott erwählten Völkern des Königreiches der Franken zurückzukehren. Doch auf dieser Reise selbst wusch er dieselben Knaben, nachdem sie im Katechismus unterrichtet worden waren, im Quell des Lebens rein [...]“<sup>297</sup> Auch Rimbert verweist in seiner Darstellung der Missionstätigkeiten Ansgars mehrfach darauf, dass dieser dänische Sklaven kaufte und ausbilden ließ. Be-

---

<sup>295</sup> Vgl. VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 54–56.

<sup>296</sup> Vgl. ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 416; VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 216f.

<sup>297</sup> Alkuin, Vita sancti Willibrordi, I, c. 9, S. 124: *Qui dum obduratam moribus et idolatriae deditam et nullam melioris vitae spem hebetem offendit, acceptis tunc triginta eiusdem patriae pueris, ad electos a Deo populos regni Francorum revertere festinavit. Sed in eo ipso itinere catecizatos eosdem pueros vitae fonte abluit [...].*

reits bei seiner ersten Reise nach Dänemark in der Entourage Harald Klaks bemühten sich Ansgar und sein Begleiter Autbert demnach um einheimischen Nachwuchs für die Missionsarbeit: „Erfüllt von Liebe zu Gott begannen sie auch, sich für die Verbreitung ihrer frommen Gottesverehrung eifrig um den Kauf von Knaben zu bemühen, um sie zum Dienste Gottes heranzubilden. Auch Harald ließ einige seiner Leute unter ihrer Aufsicht erziehen. So konnten sie dort binnen Kurzem eine Schule mit zwölf oder mehr Schülern einrichten. Zudem verschafften sie sich hier und da andere Diener und Helfer“.<sup>298</sup> Nach seiner Erhebung zum Erzbischof führte Ansgar diese Praxis, nun im Reich, fort.<sup>299</sup> „Diese und ähnliche Nachrichten“, so Heinrich Beck mit Blick auf die frühen Bemühungen Ansgars um skandinavische Sklaven, „lassen eine Planung erkennen, g[e]g[ebenen]f[alls] über Dolmetscher und Erziehung heimischsprachiger Jugendlicher die sprachl[ichen] (und damit verbundenen kulturellen) Hindernisse für eine Ausbreitung der christl[ichen] Botschaft zu überwinden.“<sup>300</sup>

Wie Rimbert berichtet, diente unter anderem das Ansgar von Ludwig dem Frommen geschenkte Kloster Torhout als Ausbildungsstätte für die jungen Skandinavier, bis es bei der Reichsteilung von 843 an Karl den Kahlen fiel und damit nicht mehr für Ansgar zur Verfügung stand. Zu allem Übel, so Rimbert, habe der neue Lehnsnehmer des Klosters die von Ansgar dorthin verbrachten skandinavischen und auch slawischen Jungen als Leibeigene für sich dienen lassen, was Ansgar nur durch eine Intervention bei König Karl unterbinden konnte.<sup>301</sup> Die in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Frankenreich ein-

<sup>298</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 8, S. 30: *Ipsi quoque divino inspirati amore, ad promulgandam devotionis suae religionem coeperunt curiose pueros quaerere, quos emerent et ad Dei servitium educarent. Praefatus quoque Herioldus es suis aliquos sub eorum cura erudiendos posuit. Sicque factum est, ut scolam inibi parvo tempore statuerent duodecim aut eo amplius puerorum. Alios quoque hinc inde sibi asciverunt servitores et adiutores [...].*

<sup>299</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 15, S. 36f.: *Coepit quoque ex gente Danorum atque Slavorum nonnullos emer pueros, aliquos etiam ex captivitate redimere, quos ad servitium Dei educaret. Quorum quosdam hic secum retinuit, quosdam vero ad cellam praedicatam Turholt nutriendos posuit.*

<sup>300</sup> BECK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 579.

<sup>301</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 36, S. 71.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

setzenden Umwälzungen, die auch die Missionsarbeit als solche erschwerten, hatten demnach auch negative Auswirkungen auf die Ausbildung eines einheitlichen klerikalen Nachwuchses für Skandinavien und die übrigen Missionsgebiete.<sup>302</sup>

Ungeachtet dieser Rückschläge konnte Ansgar jedoch bereits in seiner Amtszeit als Erzbischof von Hamburg-Bremen erste skandinavischstämmige Missionare aussenden, wobei ihm offenbar besonders an deren Kenntnissen der kulturellen und politischen Regeln und Normen der zu missionierenden Skandinavier gelegen war. So bestellte er unter anderem den gebürtigen Dänen Rimbert, einen Namensvetter des Biographen Ansgars, zum Missionar für Schweden, welcher dort ohne Probleme aufgenommen wurde und sein Missionswerk bis in die Zeit der Niederschrift der *Vita* ungehindert ausführen konnte.<sup>303</sup> Zuvor hatte sich diese Strategie bereits bei dem von Gauzbert nach Schweden gesandten Dänen Ansfried bewährt.<sup>304</sup> Über Ansfried berichtet Rimbert, dieser sei bereits von Ebo von Reims erzogen und kirchlich ausgebildet worden, was darauf hindeutet, dass auch Ansgars direkter Vorgänger sich darum bemüht hatte, junge Dänen als klerikalen Nachwuchs für die Zielgebiete seiner Mission zu gewinnen. Dass es sich nicht immer um freigekaufte Sklaven handeln musste, die auf diesen Weg geschickt wurden, sondern dass sich auch im Zuge der vermehrten kulturellen Kontakte während der Wikingereinfälle des 9. und 10. Jahrhunderts Skandinavier für das Leben in klösterlichen Gemeinschaften entschieden, zeigt das aus England stammende, von König Ælfreds Biographen Asser überlieferte Beispiel eines jungen dänischen Mönches im Kloster Athelney, den der Historiograph stellvertretend für viele solcher Fälle kultureller Grenzgänger nennt.<sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> Vgl. auch WOOD, *Christians and Pagans*, S. 60.

<sup>303</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 33, S. 64.

<sup>304</sup> Vgl. Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 33, S. 64.

<sup>305</sup> Siehe oben, Kap. III.3.1, S. 214. Auch der nach Thietmars Bericht später vom Christentum abgefallene Göttrik, der zunächst in Verden eine klerikale Ausbildung genossen hatte, bevor er nach Skandinavien zurückkehrte und dort zum (Klein)könig erhoben wurde, ist wohl ein Beispiel für solche aus der gesellschaftlichen Elite stammenden „Grenzgänger“; siehe ausführlicher unten, Kap. V.1.1, S. 350.

Nach der offiziellen Einführung des Christentums in Dänemark durch die Konversion Harald Blauzahns,<sup>306</sup> insbesondere seit der christlichen Herrschaft von dessen Enkel Knut dem Großen über Dänemark, England und zeitweise auch Norwegen entschieden sich zunehmend auch Angehörige der dänischen Oberschicht dafür, eine Karriere in der noch jungen Kirche ihrer Heimat anzustreben. Die hohe soziale Stellung dieser neuen Generation einheimischer Missionare sorgte zusätzlich zu ihrer Vertrautheit mit der Kultur ihrer Adressaten dafür, dass sie ihre Aufgabe erfolgreich bewältigen konnten, wie Adam am Beispiel des mit dem dänischen Königshaus verwandten Odinkar dem Älteren ausführt: „Odinkar der Ältere soll von Adaldag für Schweden geweiht worden sein und unter den Heiden seine Legation tüchtig zur Wirkung gebracht haben. Er war nämlich nach der Überlieferung ein sehr frommer, gottesgelehrter Herr, von weltlichem Stande aber ein dänischer Edeling. Deshalb vermochte er die Barbaren auch in allem leicht von unserem Glauben zu überzeugen.“<sup>307</sup> An späterer Stelle kommt Adam noch einmal auf Odinkars Verdienste zu sprechen und stellt anschließend dessen Neffen Odinkar den Jüngeren als ebenfalls erfolgreichen Missionsbischof vor: „Sein [scil. Odinkars des Älteren] Schüler und Neffe war der zweite Odinkar, der Jüngere, auch er ein Edeling aus dänischem Königshause und so reich begütert, daß er von seinem Eigengut das Bistum Ribe ausgestattet haben soll. Ihn, der schon lange Zeit vorher der Bremer Schule anvertraut worden war, soll Bischof Adaldag mit eigenen Händen getauft und ihm seinen Namen Adaldag verliehen haben.“<sup>308</sup> Das vermutlich Adam selbst zuzuschreibende Scholion 25 fügt noch hinzu, Odinkar der Jüngere sei später mit Knut dem Großen nach England gegangen, um sich dort fort-

<sup>306</sup> Siehe oben, Kap. IV.2.2, S. 313–323.

<sup>307</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 26, S. 85: *Odinkarum seniore[m] ferunt ab Adaldago in Sueoniam ordinatum strennue in gentibus legationem suam perfecisse. Erat enim, sicut nos fama tetigit, vir sanctissimus et doctus in his, quae ad Deum sunt, preterea quantum ad seculum nobilis et oriundus ex Danis. Unde et facile barbaris quaelibet de nostra potuit religione persuadere.*

<sup>308</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 36, S. 96f.: *Eius discipulus et nepos fuit alter Odinkar iunior, et ipse nobilis de semine regio Danorum, dives agri, adeo ut rex eius patrimonio narrent episcopatum Ripensem fundatum. Quem dudum Bremae scolis traditum pontifex Adaldagus suis fertur manibus baptizasse, suoque nomine Adaldagus vocatus est.*

zubilden, und habe aus demselben Zweck danach auch Frankreich bereist<sup>309</sup> – wenn Adams Informationen zuverlässig sind, verfügte die dänische Kirche damit nur wenige Jahrzehnte nach der offiziellen Christianisierung des Landes bereits über reichsübergreifend vernetzte, hervorragend ausgebildete und sozial hochstehende einheimische Kleriker.

Die Bedeutung kompetenter autochtoner Missionare für das langfristige Gelingen der Mission betonen die Quellen auch immer wieder explizit. Mit diesem Argument riet Sven Estridsson Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen laut Adam davon ab, sich selbst auf eine Missionsreise zu begeben: „Schon traf er [scil. Adalbert] ganz offen Vorkehrungen zu seiner Abreise, als ihn der kenntnisreiche Dänenkönig geschickt davon abbrachte; er machte ihm nämlich klar, leichter ließen sich die Barbarenvölker durch Menschen ihrer eigenen Sprache und ähnlicher Lebensart bekehren, als durch Fremde, die ihre Volksbräuche ablehnten.“<sup>310</sup> Dass, wie hier angedeutet, nicht nur eine Kenntnis und (zumindest vorläufige) Akzeptanz der Normen, Sitten und Gebräuche in Skandinavien durch die dort agierenden Missionare mit entscheidend für ihren Missionserfolg war, sondern auch der Überwindung der Sprachbarriere eine zentrale Bedeutung zukam, ist evident. Nicht nur, dass eine erfolgreiche Verkündung der Wortbotschaft davon abhing,<sup>311</sup> auch die alltägliche Verständigung und die für die erfolgreiche Bekehrung ebenfalls vorteilhafte Vertrauensbildung waren ohne entsprechende Kenntnisse der Glaubensboten nur schwierig zu bewerkstelligen. Von den kommunikativen Umwegen, die mangelnde sprachliche Kenntnisse der Missionare notwendig werden ließen, zeugt beispielsweise der Umstand, dass der sächsische Missionar Friedrich bei seiner Missionsreise nach Island ständig auf seinen Begleiter Thorvald als Übersetzer

---

<sup>309</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, Schol. 25, S. 97.

<sup>310</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 72, S. 220: *A cuius profectioe itineris, quod iam publice moliebatur, dehortatu prudentissimi regis Danorum commode reflexus est, qui dixit ei barbaras gentes facilius posse converti per homines suae linguae morumque similitum quam per ignotas ritumque nationis abhorrentes personas.* Vgl. SCIOR, *Kulturkonflikte?*, S. 25; SAWYER/SAWYER, Art. „Mission, Missionar, Missionspredigt“, S. 91.

<sup>311</sup> Vgl. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 426; BECK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, bes. S. 578f.; VON PADBERG, *Mission und Christianisierung*, S. 140–146.

angewiesen war und diesen sogar an seiner statt predigen ließ, während er selbst darauf vertrauen musste, dass der erst vor kurzem getaufte Isländer die christliche Botschaft inhaltlich richtig und überzeugend übermitteln konnte, was zumindest der Autor der *Kristni saga* anzweifelt: „Wie man erzählt, zogen der Bischof und Thorvald durch das Nordländerviertel und predigte Thorvald den Glauben vor den Leuten; denn der Bischof verstand damals nicht Nordisch; Thorvald aber trug dreist (*djarfliga*) die Gottesbotschaft vor. Doch auf die meisten machten ihre Worte wenig Eindruck.“<sup>312</sup>

Waren hinlängliche Sprachkenntnisse der Missionare also von ganz grundlegender Bedeutung, so reichten sie allein jedoch nicht immer aus, um die empfundene kulturelle Differenz zwischen ihnen und ihren Adressaten ausreichend zu verkleinern. Der ebenfalls aus dem Reich stammende Missionar Thangbrand, der sich während seines langjährigen Aufenthaltes in Dänemark und Norwegen zweifellos die notwendigen sprachlichen Kenntnisse und, so ist den Quellenberichten über ihn zu entnehmen, auch die in Skandinavien geltenden gesellschaftlichen Spielregeln der Konfliktführung angeeignet hatte, scheiterte mit seinen Missionsbemühungen auf Island auch deshalb, weil es für die Isländer offenbar einen erheblichen Unterschied machte, ob sie sich mit „einem von ihnen“ oder mit einem als fremd empfundenen Kontrahenten auseinandersetzen mussten, wenn es schließlich zum Konflikt kam. Entsprechend begründete Gizur der Weiße, der sich bereits als einer der ersten Konvertiten Islands von Thangbrands Vorgänger Friedrich hatte taufen lassen, gemäß der *Kristni saga*, die Ablehnung Thangbrands auf Island gegenüber Olaf Tryggvason mit der Fremdheit Thangbrands: „es kam die Leute hart an, das“ – gemeint sind Thangbrands Gewalttaten während des Konflikts mit einigen offensiv paganen Isländern – „von einem Ausländer hinzunehmen.“<sup>313</sup> Thangbrand war trotz seiner fortgeschrittenen Akkulturation sogar in doppelter Hinsicht ein Fremder,

<sup>312</sup> *Kristni saga*, c. 1, S. 6: *Svá er sagt er þeir byskup ok Þorvaldr fóru um Norðlendingafjórðung, ok talaði Þorvaldr trú fyrir monnum því at byskup undirstóð þá eigi norrænu. En Þorvaldr flutti djarfliga Guðs erendi, en flestir menn vikusk lítt undir af orðum þeira.* Vgl. auch ebd., c. 4, S. 12; siehe auch oben, Kap. IV.1.2.2, S. 267. Vgl. Ebel, *Das Bild der Fremden*, S. 43.

<sup>313</sup> *Kristni saga*, c. 11, S. 29: [...] *þótti monnum hart at taka þat af útlandeum manni.* Siehe auch oben, Kap. IV.1.2.2, S. 272–278.



denn nicht nur stammte er ursprünglich nicht aus dem skandinavischen Kulturkreis, sondern er war zudem vom norwegischen König nach Island geschickt worden, der mit seinen Missionsbemühungen zugleich herrscherliche Ansprüche auf Island zum Ausdruck brachte.<sup>314</sup> Autochtone Glaubensboten konnten also nicht nur die kulturellen und sprachlichen Ansprüche der Missionsarbeit in der Regel besser oder zumindest mit größerer Leichtigkeit erfüllen, sie standen auch nicht so unmittelbar wie fremde Missionare in dem Verdacht, dass mit der von ihnen vertretenen Religion auch eine politische Fremdeinmischung in eigene Belange verknüpft war. Das ihnen so viel eher als fremden Missionaren entgegengebrachte Vertrauen machte sie und andere der Mission zugeneigte „kulturelle Grenzgänger“ daher zu unverzichtbaren Mittlern, die für langfristige Erfolge der Mission von zentraler Bedeutung waren.

### 4. Zwischenfazit

Bereits seit dem 7. Jahrhundert gab es laut der Überlieferung missionarische Bemühungen christlicher Europäer in Skandinavien, erst für die Zeit des 9. und 10. Jahrhunderts lassen sich jedoch systematische und dauerhafte missionarische Einflüsse in den skandinavischen Reichen erkennen. Dabei betont die Überlieferung insbesondere die Wichtigkeit der Hamburgisch-Bremischen Missionsbemühungen, was daran liegt, dass ein Großteil der zeitgenössischen Quellen aus dem nördlichsten Erzbistum stammt und dementsprechend dessen zentrale Rolle bei der Skandinavienmission hervorhebt. Missionarische Aktivitäten anderer Provenienz und deren Unterstützung durch skandinavische Herrscher werden dementsprechend in den überlieferten Quellen entweder missbilligend kommentiert oder gleich ganz verschwiegen, was den heutigen Blick auf den Verlauf der Christianisierung Skandinaviens erheblich beeinflusst. Skandinavische Quellen, die dieses einseitige Bild ergänzen können, sind erst in den auf die Christianisierung folgenden Jahrhunderten verschriftlicht worden und weisen dementsprechend eine teilweise erhebliche zeitliche Distanz zu ihrem

---

<sup>314</sup> Vgl. DUKE, *Kristni saga*, S. 365.

Berichtgegenstand auf, was für eine Rekonstruktion des Ablaufs der Skandinavienmission ebenfalls Probleme birgt.

Wenn sie also auch keinen umfassenden Blick auf die europäischen Missionsbemühungen in Skandinavien erlauben, so bieten die vorhandenen Quellen doch einen tiefen Einblick in die unterschiedlichen Vorgehensweisen dort wirkender Missionare, die bei der Mission zur Anwendung gekommenen kommunikativen Strategien und die jeweiligen Reaktionen der Zielbevölkerung. Dabei lassen sich, ähnlich wie bei den im vorangegangenen Kapitel betrachteten politisch-diplomatischen Kontakten zwischen Europäern und Skandinaviern, sowohl konfliktuöse als auch deutlich auf Verständigung abzielende Kommunikationssituationen voneinander unterscheiden. Zu Konflikten kam es in erster Linie, wenn Missionare im Rahmen eines konfrontativen tatmissionarischen Vorgehens Objekte paganer Verehrung demonstrativ zerstörten oder nicht-christliche Skandinavier an ihrer Kultausübung hindern wollten und wenn es seitens der paganen Bevölkerung zu gewaltsamem Widerstand gegen die christlichen Missionare kam, wobei dieser sowohl physisch als auch verbal zum Ausdruck gebracht werden konnte.

Die demonstrative Zerstörung paganer Sakralgegenstände oder -orte als Mittel der Bekehrung zum christlichen Glauben war eine seitens der Kirche in erster Linie von christianisierten Herrschern erwartete Vorgehensweise, während geistliche Missionare aufgrund der ihnen gebotenen Gewaltfreiheit nicht direkt zu einem solchen Handeln aufgefordert wurden. Trotzdem begegnen in der Skandinavien betreffenden Überlieferung eine Reihe von Fällen, in denen zur Mission ausgesandte Kleriker diese sehr konfrontative Kommunikationsstrategie gegenüber ihren Adressaten zur Anwendung brachten. Vorbildcharakter hatten dabei eventuell das frühe Beispiel des die Regeln paganer Kultausübung eklatant und kalkuliert verletzenden Verhaltens Willibrords und Liudgers auf Helgoland sowie die absichtsvoll begangenen Regelbrüche anderer früherer Missionare.

Bei den aus dem 9. und 10. Jahrhundert stammenden Fällen von konfrontativem tatmissionarischen Vorgehen in Skandinavien, die in der vorliegenden Arbeit näher untersucht worden sind, zeigt sich übereinstimmend eine Reihe von aus dem Handeln der Missionare erwachsenden Problemen, die sowohl die

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Missionare selbst als auch das Erreichen ihres Zieles betrafen. Da die christlichen Glaubensboten in Skandinavien keine militärische Rückendeckung vonseiten starker politischer Verbündeter erfuhren, war das offensive Verstoßen gegen die kultischen Ge- und Verbote der gentilreligiösen Skandinavier mit erheblichen Gefahren verbunden. Die in den Quellen dokumentierten Fälle aus dem Untersuchungszeitraum zeigen, dass die Missionare häufig mit einer unmittelbaren feindlichen Reaktion ihres paganen Umfelds konfrontiert wurden und schlimmstenfalls ihr Leben verloren. Da die konfrontative Tatmission in den Quellen nur als sehr bedingt erfolgreiches Mittel zur Konversion erscheint, dessen Wirksamkeit erheblich vom Einsatz weiterer Druck- und Zwangsmittel abhängig war, verwundert es nicht, dass insgesamt nur verhältnismäßig wenige solcher Fälle überliefert sind. Der offensive Angriff auf die religiösen Normen der zu Missionierenden war offenbar keine zum gängigen Repertoire aller Glaubensboten gehörende Bekehrungsstrategie, sondern wurde nur vereinzelt eingesetzt, wobei er offenbar in der Regel als letztes Mittel gegenüber bis dahin konversionsunwilligen Zielgruppen angesehen wurde.

Nicht nur gewalttätiges Vorgehen seitens der Missionare thematisieren die Quellen, auch und gerade auf von Skandinaviern begangene Gewalt gegenüber den Glaubensboten gehen die mittelalterlichen Historiographen immer wieder ein: Einige Missionare starben während ihrer Tätigkeit in Skandinavien den Märtyrertod, während sie das Evangelium predigten, andere wurden ausgeraubt und vertrieben. Nur in wenigen Fällen werden dabei von den Autoren explizit die Gründe für derartige Übergriffe auf die christlichen Missionare genannt, es steht jedoch zu vermuten, dass den Gewalttaten häufig konkrete Konflikte zwischen beiden Seiten vorausgegangen waren. Während nur im erst mit großer zeitlicher Distanz und klar hagiographischer Zielrichtung verfassten *Eskilsoffizium* Brynolf Algotssons explizit ein Zusammenhang zwischen dem Martyrium des Protagonisten und dessen vorangegangener absichtlicher Störung eines paganen Opferrituals hergestellt wird, legen die übrigen in die Überlieferung eingegangenen Fälle aber zumindest teilweise ebenfalls nahe, dass die erlittene physische Gewalt häufig eine konkrete Reaktion auf als massives Fehlverhalten empfundenes Handeln der Missionare war und nicht mit einer generellen militant antichristlichen Haltung der Täter begründet werden kann.

Auch dezidiert politisch motivierte Vertreibungs- oder sogar Tötungsaktionen gegenüber christlichen Missionaren seitens skandinavischer Herrscher überliefern die Quellen zur Missionsgeschichte. Diese standen in allen überlieferten Fällen im Zusammenhang mit Herrscherwechseln, so dass zu vermuten steht, dass die jeweils neuen Könige durch diese Aktionen die Unterstützung der gegenüber dem Wirken der Missionare kritisch eingestellten Großen im Herrschaftsverband zu gewinnen versuchten, um ihre noch junge Herrschaft so zu legitimieren. Mit den Herrscherwechseln einhergehende Veränderungen in der personalen Zusammensetzung des königlichen Beraterkreises konnten ebenfalls zu einer merklichen Verschlechterung der Beziehungen zwischen den Missionaren und den Herrschern führen, da die von den Glaubensboten häufig langfristig aufgebauten personalen Netzwerke an den fremden Höfen, die ihnen Einfluss auf den König sichern sollten, plötzlich zerfielen und Verbindungen zu den neuen Entscheidungsträgern, wenn überhaupt, erst mit deutlicher Verzögerung aufgebaut werden konnten.

Eine Besonderheit der skandinavischen Missionsgeschichte stellt der Umstand dar, dass gegenüber christlichen Missionaren auch ritualisierte verbale Gewalt ausgeübt wurde, das sogenannte *níð*, durch das die Betroffenen öffentlich aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden sollten und der Anfang handfester Auseinandersetzungen markiert werden sollte. Das *níð* zeichnet sich dadurch aus, dass es in versifizierter Form öffentlich vorgetragen wurde und dem Betroffenen schwerwiegende als ehrkränkend wahrgenommene Vorwürfe machte, die allesamt mit der Vorstellung von Unmännlichkeit verbunden waren, wie beispielsweise passive Homosexualität, Feigheit und weibliche (biologische) Eigenschaften. Entkräften konnte der so Geschmähte die Vorwürfe nur durch Blutrache an dem Urheber des *níð*. Diese Form der rituellen Verspottung war aufgrund ihrer stark konfliktschürenden Eigenschaften zwar gesetzlich untersagt und wurde ähnlich hart geahndet wie Mord, wie Gesetzestexte aus Island und Norwegen bezeugen, sie wurde aber nichtsdestotrotz gegenüber mehreren nach Island gekommenen christlichen Missionaren zum Einsatz gebracht, um diesen den Ausbruch eines offenen Konfliktes anzuzeigen und sie letztlich zum Verlassen des Landes zu bewegen.

#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

Die betroffenen Missionare reagierten ganz unterschiedlich auf die verbalen Attacken, wobei ihre kulturelle Prägung und ihre Vertrautheit mit den Spielregeln westskandinavischer Konfliktführung eine entscheidende Rolle spielten. Während der sächsische Missionar Friedrich dem Konflikt aus dem Weg zu gehen versuchte und sich somit nicht auf die Spielregeln der Isländer einließ, nahmen sein Begleiter Thorvald und der nach ihnen nach Island entsandte Missionar Thangbrand Blutrache an den Verursachern ihrer Schmähung und entsprachen so zwar den Regeln der Konfliktführung, handelten aber massiv entgegen der christlichen Forderung nach Gewaltlosigkeit. Hier offenbarte sich ein veritabler Regelkonflikt, der schließlich zum Zerwürfnis zwischen Friedrich und Thorvald führte.

Die in den Quellen häufig betonten Konflikte zwischen Missionaren und ihrem Zielpublikum dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das alltägliche Miteinander zwischen der gentilreligiösen Bevölkerung in den skandinavischen Reichen und den häufig längerfristig dort tätigen Missionaren in der Regel von Verständigung und Kompromissen im Umgang miteinander geprägt war. Darauf deuten auch die Quellenberichte über die diplomatischen Beziehungen zwischen skandinavischen Herrschern und der Kirche von Hamburg-Bremen hin. Mit ihrem Anliegen der Glaubensverkündung richteten sich die Kirchenvertreter vorrangig zunächst an die jeweilig zuständigen Herrscher und deren engeren Berater- und Vertrautenkreis. Diese Strategie der „Top-Down-Mission“ zielte darauf ab, möglichst enge Netzwerke mit einflussreichen Personen zu knüpfen, um diese als Unterstützer, Informanten und Fürsprecher zu gewinnen. Zudem wurde entsprechend der Vorannahmen über die skandinavische Gesellschafts- und Herrschaftsordnung angenommen, dass den Herrschern bei der Konversion der breiten Bevölkerung eine zentrale Position zukommen müsse und dass die Herrscher besonders empfänglich für die Missionsbotschaft sein. Daher bemühten sich Missionare wie Ansgar auch in besonderem Maße darum, in den Kreis der herrscherlichen Vertrauten aufgenommen zu werden, um aus dieser herrschernahen Position heraus Einfluss auf den König nehmen zu können.

Bei Aufnahme und Pflege der sozialen Kontakte zur Herrschaftsschicht spielten Geschenke eine zentrale Rolle, mit deren Gabe Bittgesuche häufig un-

terstrichen wurden. Auch von skandinavischer Seite aus wurden Gaben an die Kirchenvertreter in dieser Weise eingesetzt, so dass von einem weitgehend übereinstimmenden Verständnis von der symbolischen Aussagekraft von Geschenken bei Skandinaviern und christlichen Europäern ausgegangen werden kann. So etablierte Beziehungen waren in der Regel längerfristig stabil und konnten auch über große räumliche Distanzen aufrecht erhalten werden.

Neben diesen politisch-diplomatischen Methoden der Einflussnahme und langfristig angelegten Überzeugungsarbeit setzten viele Glaubensboten bei der Verkündungsarbeit auch demonstrative Gesten und Inszenierungen ein, die die Überlegenheit des christlichen Gottes beweisen sollten. Durch besonders prunkvolle und beeindruckende Selbstinszenierungen der Kirchenvertreter sollte die göttliche Macht ebenso demonstriert werden wie durch das Bestreiten von Machtproben und Gottesurteilen, die den Christengott den Gentilgottheiten der Skandinavier direkt gegenüberstellten und durch die die Allmacht Gottes gegenüber den in Beziehung zu ihren Göttern stark vom *do-ut-des*-Prinzip geleiteten Skandinaviern demonstriert werden sollte. Anders als bei der konfrontativen Tatmission wurden hier die numinosen Gewalten selbst als die Akteure wahrgenommen, die sich in ihrem Wirken den Gläubigen offenbarten. Das in dieser Form einzigartige Beispiel des Missionars Poppo, der Harald Blauzahn von Dänemark mittels eines Gottesurteils vom Christentum überzeugte, lässt sich darüber hinaus als Hinweis darauf verstehen, dass der skandinavische König das christliche Feuerordal als geeignetes Beweismittel akzeptierte, was auf den pragmatischen Umgang mit den jeweils fremden Spielregeln hindeutet.

Ähnlich wie bei den politischen Kontakten zwischen Skandinaviern und Europäern spielten auch bei der Mission „kulturelle Grenzgänger“ eine zentrale Rolle. Dies wird zum einen dadurch deutlich, dass sich auf Verständigung mit den Herrschaftseliten abzielende Missionare häufig darum bemühten, selbst zu solchen Grenzgängern zu werden und eng in die personalen Netzwerke der jeweiligen herrscherlichen Oberschicht eingebunden zu werden. Zum anderen bemühten sich die Glaubensboten bereits sehr früh darum, autochtone Missionare auszubilden und über diese einen direkteren Zugang zu der Bevölkerung der zu missionierenden Gebiete zu erlangen. Die potenziellen Probleme bei der Verständigung, die sich aus den unterschiedlichen kulturellen Hintergründen



#### IV. Kontakte bei missionarischen Aktivitäten

---

der Akteure und der in vielen Fällen bestehenden Sprachbarriere zwischen ihnen ergaben, sollten so möglichst umgangen werden. Auch, dass mit den einheimischen Missionaren weniger Befürchtungen einer mit der Mission unmittelbar verbundenen politischen Fremdeinmischung verbunden waren, war wohl ein entscheidender Faktor für ihre wichtige Funktion bei der Bekehrungsarbeit.

## **V. Der innergesellschaftliche Umgang mit divergenten Spielregeln im Prozess der Christianisierung Skandinaviens**

### **1. Legitimationsprobleme christianisierter Herrscher im vorchristlichen Skandinavien**

#### **1.1. Sakrales Königtum und herrscherliche Pflichten**

Während die vorangegangenen Kapitel die Kommunikation zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern sowohl bei politischen, militärischen und diplomatischen wie auch bei missionarischen Kontakten beleuchtet haben, soll im folgenden und letzten Schritt die durch die fortschreitende Christianisierung und Akkulturation Skandinaviens ausgelöste Entwicklung innerhalb der skandinavischen Gesellschaften selbst betrachtet werden. Da sich der Prozess der Akkulturation nicht synchron in allen Gegenden und in allen Gesellschaftsschichten vollzog, kam es in der Übergangszeit zu innergesellschaftlichen Problemen, die daraus resultierten, dass nicht mehr alle Akteure dieselben Spielregeln des politischen, rechtlichen und religiösen Zusammenlebens befolgten.<sup>1</sup> Aufgrund der zentralen Bedeutung des Herrschers für all diese Bereiche traten die Probleme besonders deutlich zutage, wenn Könige sich eher als die Mehrheit der restlichen politischen Elite dem Christentum zuwandten – in diesen Fällen kam es gemäß der Überlieferung mehrfach zu direkten Konfrontationen zwischen christlichen Herrschern und der paganen Oberschicht.

Bevor im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit beispielhaft die Auseinandersetzungen der christlichen Herrscher Hakon *Aðalsteinsföstri* in Norwegen und Olaf Skötkonung sowie Inge Stenkilsson in Schweden jeweils mit Vertretern der paganen Elite in den Blick genommen werden, soll zunächst

---

<sup>1</sup> Welch umfassende Auswirkungen der Religionswechsel auf das gesamte gesellschaftliche Leben hatte, bezeugt schon dessen altnordische Bezeichnung als *siðaskipti*, also als „Wechsel der Sitten/Bräuche“. Vgl. dazu SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, S. 508; vgl. auch BAGGE, *Christianization and State Formation*, S. 112: „What is religion and what is politics in a society that had no word for religion and where the conversion was referred to as a ‘change of customs’ (*siðaskipti*)?“.

skizziert werden, welche herrscherlichen Aufgaben und Pflichten dem König nach vorchristlichem Verständnis in den skandinavischen Reichen zukamen und welche legitimatorische Basis sich aus diesen Vorstellungen für das vorchristliche Königtum ergab. Ausgehend davon soll anhand der Fallbeispiele untersucht werden, welche Probleme bezüglich der Herrscherideologie und der Verständigung zwischen Herrscher und Untergebenen sich aus der religiösen Heterogenität ergaben und welche Folgen aus diesen Problemen resultierten.

Fragt man nach der im vorchristlichen Skandinavien verbreiteten Herrscherideologie, wird man bald mit dem Problem der Quellenlage konfrontiert. Zwar berichten viele erzählende Quellen über die Herrschaftsverhältnisse im wikingerzeitlichen Skandinavien, doch sind diese Berichte zu einem großen Teil mit erheblichem zeitlichen Abstand zum Berichteten und – was noch ausschlaggebender ist – aus einem dezidiert christlichen Blickwinkel geschrieben. Wie viel Verständnis der vorchristlichen skandinavischen Gesellschaftsordnung und Herrschaftsvorstellungen bei den Autoren jeweils vorausgesetzt werden kann und wie stark die eigene Tendenz der Autoren die Darstellung der vorchristlichen Zustände beeinflusste, variiert zum einen stark von Quelle zu Quelle und kann zum anderen mit letzter Sicherheit kaum festgestellt werden, was in der Forschung zu erheblichen Unterschieden in der Einschätzung des Quellenwertes der einzelnen Schilderungen geführt hat.<sup>2</sup> Zeitgenössische Quellen wiederum, zu denen Runeninschriften, skaldische und eddische Dichtung sowie archäologische Funde gehören, bieten zwar einen weniger unter dem Verdacht der Verfälschung stehenden Blick auf die vorchristliche Herrscherideologie, sind aber nur schwer zu interpretieren, wenn man darauf verzichtet, sie zu den christlich geprägten erzählenden Quellen in Bezug zu setzen.<sup>3</sup>

Das ganze Ausmaß der Problematik von Quellenkritik und -interpretation auf dem Feld der vorchristlichen Herrscherideologie in Skandinavien wird bei der seit Jahrzehnten hitzig geführten Forschungsdebatte um ein germanisches

---

<sup>2</sup> Siehe beispielhaft die Diskussion um die Glaubwürdigkeit Snorri Sturlusons in Bezug auf die vorchristliche Religion in Skandinavien; dazu unten, Kap. V.1.2, S. 361–364.

<sup>3</sup> Vgl. HULTGÅRD, *Altskandinavische Opferrituale*, bes. S. 221–223.

Sakralkönigtum deutlich.<sup>4</sup> Ob die Herrscher im paganen Skandinavien Sakralkönige waren, durch welche Merkmale sie in den Quellen als solche gekennzeichnet werden und wie diese Quellen in ihrer Glaubwürdigkeit einzuschätzen sind, sind die dabei zur Debatte stehenden Fragen. Weiterhin wird die Diskussion dadurch verkompliziert, dass ihr keine einheitliche Definition des Sakralkönigtums zugrunde liegt.<sup>5</sup> Da die Frage nach den religiösen Aufgaben und Funktionen des Königs im vorchristlichen Skandinavien und deren Interdependenz mit seinen übrigen sozialen und politischen Funktionen für die Einschätzung der Auswirkungen eines herrscherlichen Religionswechsels von zentraler Bedeutung ist, soll an dieser Stelle zunächst auf die Frage nach sakralen Elementen des vorchristlichen skandinavischen Königtums eingegangen werden,

---

<sup>4</sup> Stark propagiert wurde ein germanisches Sakralkönigtum und dessen Fortleben in christlicher Zeit von Otto Höfler; vgl. HÖFLER, *Der Sakralcharakter*. An Höflers germanophil geprägter Theorie wurde von verschiedenen Seiten fundamentale Kritik geübt, die sakralen Elemente des christlich-mittelalterlichen Königtums wurden auf christliche Wurzeln und den antiken Kaiserkult zurückgeführt; vgl. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger*, S. 313–334; BAETKE, *Yngvi und die Ynglinger*; KUHN, *Germanisches Sakralkönigtum?*; VON SEE, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie*; eine Zusammenfassung der Kritikpunkte bietet DIESENBERGER, Art. „Sakralkönigtum“, S. 216–219. Trotz der Kritik an der Theorie eines germanischen Sakralkönigtums fand diese aber auch Verteidiger; vgl. STRÖM, *The King God*; DERS., *Die Hauptriten*. Vgl. zur Forschungsdebatte auch VON PADBERG, Art. „Sakralkönigtum“, S. 209–212; STEINSLAND, *Den hellige kongen*, S. 53–57; SUNDQVIST, *Freyr's Offspring*, S. 18–38.

<sup>5</sup> So verwendet Walter Baetke einen engen Begriff von Sakralkönigtum, nach dem der König „in irgend einer Weise Objekt des Kultes ist“ (BAETKE, *Yngvi und die Ynglinger*, S. 39), während die Verteidiger der Sakralkönigtumstheorie stärker auf andere sakrale Elemente des Königtums, beispielsweise das Königsheil und die Rolle des Königs als Kultleiter, verweisen; vgl. beispielsweise STRÖM, *Diser, Nornor, Valkyrjor*. Vgl. zur Definitionsproblematik auch SUNDQVIST, Art. „Sakralkönigtum“, S. 280; DERS., *Freyr's Offspring*, S. 32–35. Da in diesem Kapitel in erster Linie Aspekte des Königtums eine Rolle spielen, die nicht völlig mit Baetkes enger, an die ethnologische Forschung angelehnter Definition von Sakralkönigtum übereinstimmen, soll im Folgenden von sakralen Elementen des Königtums die Rede sein. Vgl. dazu ERKENS, Art. „Sakralkönigtum“, S. 219f.: „Unabhängig davon [scil. von einem Sakralkönigtum im engen Sinne] gibt es aber auch sakrale Elemente, die dem K[öni]gt[um] eigen sind und ihm einen eigenen Sakralcharakter verleihen, mögen sie nun vereinzelt oder kumuliert auftreten. Sie dienen der Legitimation, bildeten sogleich aber auch, wie in relig[iös] gebundenen Ges[ellschaften] nicht anders zu erwarten, Wesenszüge der k[öni]gl[ichen] Herrschaft. Auf diese Weise fundierte Königtümer können, wenn auch unterschiedlich intensiv, als sakral [...] verstanden werden.“

wobei jeweils ein Blick auf die mit einem Glaubenswechsel verbundenen Probleme für den Herrscher geworfen werden soll.

Franz-Reiner Erkens nennt in seiner Überblicksdarstellung über die sakralen Elemente des germanischen Königtums als zentrale Merkmale das Nahverhältnis des Königs zum Numinosen, die Sazerdotalität des Herrschers, die Bedeutung des Königsheils und das Vorhandensein sakraler Zeichen und Symbole, unter denen er der christlichen Salbung einen besonderen Stellenwert beimisst.<sup>6</sup> Ähnliche Elemente wurden auch anderenorts von der Forschung als Wesensmerkmale des sakralen Königtums definiert, wobei für den skandinavischen vorchristlichen Bereich besonders die ersten drei Punkte eine wichtige Rolle spielen.<sup>7</sup> Im Folgenden sollen daher einerseits die Bedeutung der Beziehung des Königs zum Göttlichen und andererseits die herausgehobene Rolle des Königs als Ausführer des Kultes betrachtet werden, wobei sowohl die mögliche Bedeutung des Königsheils in diesem Zusammenhang als auch die gesellschaftlichen, politischen und juristischen Implikationen der Rolle des Königs im Kult berücksichtigt werden sollen.

Das enge Verhältnis des Königs zum Numinosen gründete in erster Linie auf der gedachten göttlichen Abkunft der Herrscherfamilie: „Qualities such as noble or divine descent were often required for a legitimate leader.“<sup>8</sup> Die übernatürliche Abstammung des Herrschers wurde als Quelle eines spezifischen, die Herrschaft legitimierenden Geblütscharismas angesehen, bedeutete aber wohl nicht, dass auch die Könige selbst als göttlich verehrt wurden, obwohl diese Position in der älteren Forschung viele Fürsprecher gefunden hat.<sup>9</sup> Neuere Studien haben hingegen gezeigt, dass die entsprechende Deutungsmöglichkeiten offerierenden Quellen zu spärlich, vage oder in ihrer Glaubwürdigkeit zweifelhaft sind, um die These von einem skandinavischen Sakralkönigtum im en-

---

<sup>6</sup> Vgl. ERKENS, Art. „Sakralkönigtum“, S. 219–234.

<sup>7</sup> Vgl. AÐALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver, S. 70f.; SUNDQVIST, Freyr's Offspring, S. 27f.; DERS., Art. „Sakralkönigtum“, S. 281–292; STRÖM, The King God.

<sup>8</sup> SUNDQVIST, Freyr's Offspring, S. 149; vgl. auch ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 424f.

<sup>9</sup> Vgl. STRÖM, The King God; TURVILLE-PETRE, Myth and Religion, S. 190–195; DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 1, S. 393–396; HÖFLER, Der Sakralcharakter.

gen Sinne aufrecht erhalten zu können.<sup>10</sup> Die Vorstellung einer Verwandtschaft mit den Göttern bedingte jedoch zumindest, dass dem König eine besondere Stellung als Mittler zwischen den Sphären des Göttlichen und der Menschen zugesprochen wurde, was sich wiederum in seiner hervorgehobenen Funktionen im religiösen Kult ausgedrückt findet. Dementsprechend war die Berufung des Königs auf seine Vorfahren und die Aufrechterhaltung der genealogischen Kontinuität ein zentrales Mittel der Herrschaftslegitimation. Entsprechend große Hindernisse standen einem Glaubenswechsel des Herrschers im Wege: Nicht nur, dass er den mit ihm als verwandt gedachten Göttern zunächst einen neuen, stärkeren Gott hinzugesellte oder sie im Falle einer vollständigen Christianisierung und der damit einhergehenden völligen Abkehr vom alten Glauben überhaupt nicht mehr als göttlich akzeptierte,<sup>11</sup> auch seine nicht getauften Ahnen, „die sich nach Lehre der Kirche in der Hölle befanden“<sup>12</sup>, konnten nicht mehr als legitimierende Kraft seiner Königsherrschaft angesehen werden. Ebenso wurden die von den Vorfahren begründeten Lebensregeln durch den Kontinuitätsbruch essentiell infrage gestellt.<sup>13</sup> Dementsprechend resümiert Lutz von Padberg: „Politisch gesehen war [...] der Wechsel von den heidnischen Göttern zum Christengott die denkbar höchste Gefährdung der Herrschaftskontinuität.“<sup>14</sup>

Als wie tiefgreifend diese Implikationen eines Übertritts zum Christentum auch von den betroffenen Herrschern empfunden wurden, belegen verschiedene Beispiele aus der Epoche der Christianisierung sowohl in Skandinavien als auch in Kontinentaleuropa. Berühmt ist in diesem Zusammenhang der aus dem frühen 9. Jahrhundert stammende Bericht der anonymen *Vita Vulframni* über die abgebrochene Taufe des Friesenkönigs Radbod: „Als der erwähnte Fürst Radbod zum Taufempfang ermuntert wurde, fragte er den heiligen Wulfram

---

<sup>10</sup> Vgl. bereits früh BAETKE, Yngvi und die Ynglinger; EJERFELDT, Heligjet, der sich auch gegen vorchristliche Vorstellungen eines Königsheils ausspricht; vgl. auch SUNDQVIST, Freyr's Offspring, S. 168–170, mit weiterer Literatur; DERS., Art. „Sakralkönigtum“, S. 281–283, 290–292.

<sup>11</sup> Die paganen Gottheiten waren aus christlicher Sicht entweder mythisch überhöhte historische Personen oder Dämonen; vgl. WEBER, Art. „Euhemerismus“.

<sup>12</sup> VON PADBERG, Odin oder Christus?, S. 272.

<sup>13</sup> Vgl. ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 424.

<sup>14</sup> VON PADBERG, Mission und Christianisierung, S. 245.



[...], wo die größere Anzahl der Könige, Fürsten und Adeligen des Friesenvolkes sei, in jenem Himmelsaufenthalt, den er, Wulfram, ihm, wenn er glaube und sich taufen lasse, in Aussicht stelle, oder an jenem Ort, den er die höllische Verdammung nenne. Darauf sagte der heilige Wulfram: [...] Deine Vorgänger, die Fürsten des Friesenvolkes, die ohne Taufsakrament verschieden sind, haben – das ist gewiss – ihr Verdammungsurteil erfahren; wer aber von jetzt an glaubt und sich taufen lässt, wird auf ewig in der Freude mit Christus sein. Als dies, so wird berichtet, der ungläubige Fürst vernahm, da zog er – er war schon zum Taufbecken geschritten – den Fuß vom Taufbecken wieder zurück und sagte, er könne nicht auf die Gemeinschaft mit seinen Vorgängern, den Friesenfürsten, verzichten und mit der geringeren Zahl von Armen im Himmelreich weilen; der neuen Predigt könne er nicht zustimmen, sondern bleibe lieber bei dem, was er allezeit mit dem Friesenvolk eingehalten habe.<sup>15</sup> Die legendenhafte Szene, die aber sicherlich „ein Echo auf tatsächliche Missionserfahrungen in der Übergangsepoche“<sup>16</sup> darstellt, macht in aller Klarheit das herrscherliche Bedürfnis, die sakrale Verbindung zu den Vorfahren und die damit verbundenen Traditionen zu erhalten deutlich: „Lieber in der Hölle als ohne Vorfahren im Himmel“<sup>17</sup>, wie Arnold Angenendt die Haltung des paganen Herrschers auf den Punkt bringt.

---

<sup>15</sup> Vita Vulframni episcopi senonici, c. 9, S. 668: *Praefatus autem princeps Rathbodus, cum ad percipiendum baptismum inbueretur, percunctabatur a sancto episcopo Vulframno [...] ubi maior esset numerus regum et principum seu nobilium gentis Fresionum, in illa videlicet caelesti regione, quam, si crederet et baptizaretur, percepturum se promittebat, an in ea, quam dicebat tartaream dampnationem. Tunc beatus Vulframnus: [...] Nam praedecessores tui principes gentis Fresionum, qui sine baptismi sacramento recesserunt, certum est dampnationis suscepisse sententiam; qui vero abhinc crediderit et baptizatus fuerit, cum Christo gaudebit in aeternum'. Haec audiens dux incredulus – nam ad fontem processerat, – et, ut fertur, pedem a fonte retraxit, dicens, non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno; quin potius non facile posse novis dictis adsensum praebere, sed potius permansurum se in his, quae multo tempore cum omni Fresionum gente servaverat. Übersetzung zit. nach ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 425. Zu Radbod siehe auch oben, Kap. IV.1.1, S. 237–238.*

<sup>16</sup> VON PADBERG, Odin oder Christus?, S. 273.

<sup>17</sup> ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 425; vgl. auch STRZELCZYK, The Church and Christianity, S. 63.

Auch das anlässlich der um das Jahr 500 stattgefunden habenden Taufe des merowingischen Herrschers Chlodwig verfasste Glückwunschsreiben des Metropoliten Avitus von Vienne spricht sehr deutlich die mit dem Traditionsbruch für den Herrscher verbundenen Schwierigkeiten an: „Es pflegen die meisten in einem solchen Fall – wenn Mahnung der Priester oder Zuspruch irgendwelcher Genossen sie dahin bringt, dass sie im Glauben Gesundung suchen – die Gewohnheit ihres Geschlechts und den Brauch von vatersher entgegenzusetzen. So stellen sie zum Verderben ihre Scham über ihr Heil, und indem sie ihren Eltern in Bewahrung des Unglaubens unnütze Verehrung erweisen, bekennen sie, dass sie eigentlich gar nicht wissen, worum die Wahl geht.“ Chlodwig, so Avitus weiter, sei „von dem ganzen uralten Stammbaum der Adel genug“, er habe also auf die aus der Abstammung geschöpfte Legitimation und Traditionskontinuität zugunsten des neuen Glaubens weitestgehend verzichtet, was der Bischof als weitsichtige Entscheidung lobt: „Gutes habt Ihr geerbt, Besseres wolltet Ihr vererben: Ihr verantwortet Euch vor den Vorfahren dahin, dass Ihr auf Erden regiert; Ihr gabt den Nachfahren zum Gesetz, dass Ihr im Himmel regieren möget.“<sup>18</sup> Dass Avitus die Entscheidung Chlodwigs derart lobt, ist ein deutlicher Hinweis auf den schwerwiegenden Interessenkonflikt, in dem vormals pagane Herrscher sich befanden, wenn sie sich für einen Übertritt zum Christentum entschieden. Um den Bruch mit den Ahnen und der genealogischen Kontinuität abzumildern, griffen christianisierte Herrscher daher teilweise zu aufwändigen Mitteln: So ließ Harald Blauzahn<sup>19</sup> nach seiner Konversion in Jelling zwischen den zwei Grabhügeln einer königlichen Schiffgrab-

---

<sup>18</sup> Avitus von Vienne, *Epistularum ad diversos libri tres*, II, Nr. 46, S. 75: *Solent plerique in hac eadem causa, si pro expetenda sanitate credendi aut sacerdotum hortatu aut quorumcumque sodalium ad suggestionem moveantur, consuetudinem generis et ritum paternae observationis obponere; ita saluti nocenter verecundiam praeferentes, dum parentibus in incredulitatis custodia futilem reverentiam servant, confitentur, se quodammodo nescire, quid eligant. [...] Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest fastigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere. Habetis bonorum auctores, voluistis esse meliorum. Respondetis proavis, quod regnatis in saeculo; instituistis posteris, ut regnetis in caelo.* Übersetzung zit. nach VON DEN STEINEN, Chlodwigs Übergang zum Christentum, S. 481; vgl. auch BECHER, Chlodwig I., S. 190–199; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 171, 424.

<sup>19</sup> Zu Haralds Konversion siehe oben, Kap. IV.2.2, S. 313–323.

lage eine monumentale Holzkirche erbauen, in die er seine Eltern „in einer Art postumer Christianisierung“<sup>20</sup> umbetten ließ. Auf einem vor der Kirche aufgestellten Runenstein ehrte Harald seine Eltern Gorm und Thyra demonstrativ, erwähnte aber zugleich die Einführung des Christentums in Dänemark als seine eigene Leistung, was wiederum einen Hinweis auf Haralds Bemühen um einen Ausgleich zwischen Tradition und religiöser Neuerung darstellt.<sup>21</sup> Auf einen ganz ähnlichen Vorgang der nachträglichen christlichen Bestattung könnte das Schiffsgrab von Ladby hindeuten, aus dem die sterblichen Überreste des Beigesetzten entfernt worden sind.<sup>22</sup> Ebenfalls in Dänemark, in Hørning, wurde eine Kirche direkt über einem paganen Hügelgrab aus dem 10. Jahrhundert errichtet, was offenbar einen ganz ähnlichen Zweck wie die vorgenannten Translationen erfüllen sollte.<sup>23</sup>

War der Verzicht des christianisierten Herrschers auf die aus seinem Geblütscharisma und der durch seine Vorfahren gestifteten Tradition heraus begründete Legitimation bereits ein folgenschwerer Einschnitt, so beeinflusste der Glaubenswechsel in gleichem Maße ganz unmittelbar die Ausübung der königlichen Aufgaben, wie sie von den paganen Untergebenen an den Herrscher herangetragen wurden. Sowohl schriftliche als auch gegenständliche Quellen bezeugen die herausgehobene Rolle, die dem König im vorchristlichen Skandinavien im Rahmen von religiösen Feiern zukam.<sup>24</sup> Dabei eröffnet die Überlieferung einen Blick auf verschiedene mögliche Dimensionen der Rolle des Herr-

---

<sup>20</sup> VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 257; vgl. auch SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 70, 84. Siehe Anhang, Abbildung 6.

<sup>21</sup> Vgl. *Danmarks runeindskrifter*, Nr. 42, S. 79: (Seite A) haraltr : kunukR : baþ : kaurua / kubl : þausi : aft : kurmfapursin / aukaft : þaurui : muþur : sina : sa / haraltr [:] ias : saR · uan · tanmaurk (Seite B) ala · auk · nuruiak (Seite C) · auk · tani [·] (karþi) [·] kristna („König Harald ließ diesen Stein errichten, zum Gedenken an Gorm, seinen Vater, und an Thyra, seine Mutter. Der Harald, der sich ganz Dänemark und Norwegen unterwarf und die Dänen zu Christen machte.“) Siehe Anhang, Abbildung 7.

<sup>22</sup> Vgl. THORVILDSSEN, *Ladby-skibet*; SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 84.

<sup>23</sup> Vgl. KROGH/VOSS, *Fra hedenskab til kristendom*; VON PADBERG, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 257; SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization*, S. 84f.

<sup>24</sup> Vgl. ERKENS, Art. „Sakralkönigtum“, S. 223–225; SUNDQVIST, Art. „Sakralkönigtum“, S. 286–290.

schers im Zusammenhang mit der Ausübung des Kultes: einerseits besteht die Möglichkeit, dass dem Herrscher – begründet durch sein Nahverhältnis zum Numinosen – ein spezifisches „Königsheil“ zugesprochen wurde, welches der Gemeinschaft Prosperität (häufig ausgedrückt durch die Formel *ár (ok friðr)*; „gutes Jahr/Ernteglück (und Frieden)“<sup>25</sup>) bescheren sollte, andererseits spielte die traditionelle prominente Funktion des Herrschers bei Opferfeierlichkeiten eine auch unabhängig von Königsheilsvorstellungen betrachtbare Rolle für die Wohlstimmung der Götter und die Ratifizierung von Gesetzen und damit für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung.<sup>26</sup>

Als wie zentral die Bedeutung der Kultvorsteherschaft des Herrschers für das Wohlergehen der Gemeinschaft angesehen wurde, deuten Passagen in Snorri Sturlusons *Ynglinga saga* an, die den Auftakt zur *Heimskingla* bildet und sich mit den mythischen Anfängen und der Frühgeschichte der norwegischen Herrscherdynastie befasst. Die Saga, deren Abfassung Snorri vor allem das vermutlich im 10. Jahrhundert verschriftlichte, heute aber nur noch im Kontext der *Ynglinga saga*, der *Historia Norwegiæ* und der *Íslendingabók* in Teilen überlieferte Gedicht *Ynglingatal* zugrunde legte, berichtet unter anderem von den beiden (legendarischen)<sup>27</sup> vendelzeitlichen Herrschern Domaldi und Olaf Holzfäller (*trételgia*), die in Zeiten schlechter Ernten, also beim Ausbleiben des erhofften und von den Göttern erbetenen *ár*, von ihren Untertanen getötet worden seien. Der schwedische König Domaldi erlitt gemäß Snorri einen gewaltsamen Tod, nachdem das Land eine Reihe von Jahren lang von Hungersnöten geplagt worden war: „Domaldi übernahm die Erbschaft seines Vaters Visbur und herrschte über das Reich. Zu seiner Zeit war in Schweden eine große Hungersnot. Da brachten die Schweden ein reiches Blutopfer in Uppsala. Im ersten Herbst opferten sie Ochsen, aber der Ertrag des Jahres besserte sich nicht. Im zweiten Herbst brachten sie Menschenopfer, doch der Ertrag des Jah-

---

<sup>25</sup> Zur *ár ok friðr*-Formel vgl. HULTGÅRD, *Ár*, mit einem Überblick über die Forschungsdiskussion zur Authentizität und Bedeutung der Formel.

<sup>26</sup> Vgl. zu diesem Aspekt AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver*. Zur Debatte über die möglichen ideellen Grundlagen für die herrscherliche Rolle im paganen Kult siehe zusammenfassend SUNDQVIST, Art. „Sakralkönigtum“, S. 284–290.

<sup>27</sup> Zur Frage der Historizität der beiden Herrscher vgl. SUNDQVIST, *Freyr's Offspring*, S. 248, 251.

res war wieder der gleiche oder noch schlechter. Aber im dritten Herbst kamen die Schweden in großer Menge nach Uppsala, wo die Blutopfer stattfinden sollten. Da hatten die Häuptlinge eine Beratung untereinander, und sie waren sich darin einig, dass an diesem bösen Jahr ihr König Domaldi die Schuld trüge. Sie meinten alle, man müsse ihn opfern, um ein gutes Jahr zu erlangen, man solle ihn ergreifen und töten und den Opferaltar mit seinem Blute besprengen. Und dies taten sie auch.<sup>28</sup> Bei der Rekonstruktion der Ereignisse beruft Snorri sich explizit auf die fünfte Strophe der *Ynglingatal*, in der berichtet wird, dass die Svear ihren König aufgrund ihrer Begierde nach einer guten Ernte (*árgjorn*) opferten (*sóa*).<sup>29</sup> Auch der Autor der *Historia Norwegiæ*, dem ebenfalls die *Ynglingatal* als Quelle diene, berichtet von einem rituellen Regizid an Domaldi: er „wurde von den Svear erhängt und der Göttin Ceres für eine gute Ernte (*pro fertilitate frugum*) als Opfer dargebracht.“<sup>30</sup>

Diese Überlieferungslage hat in der Forschung zu drei konkurrierenden Interpretationsansätzen geführt: Gemäß dem frühesten Ansatz, der von der Existenz eines voll ausgebildeten Sakralkönigtums im vorchristlichen Skandinavien ausging, stellte der Regizid eine gängige Methode der Beschwichtigung der Fruchtbarkeitsgöttin dar, mit der der Herrscher eventuell durch eine Heilige Hochzeit (*hieros gamos*) verbunden war.<sup>31</sup> Dagegen formulierte Walter Baetke

---

<sup>28</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Ynglinga saga*, c. 15, S. 31f.: *Dómaldi tók arf eptir fǫður sinn, Vísbur, ok réð lǫndum. Á hans dögum gerðisk í Svíþjóð sultr ok seyra. Þá efldu Svíar blót stór at Uppsölum. It fyrsta haust blótuðu þeir yxnum, ok batnaði ekki árferð at heldr. En annat haust hófu þeir mannblót, en árferð var sǫm eða verri. En it þriðja haust kómu Svíar fjǫlmennt til Uppsala, þá er blót skyldu vera. Þá áttu hofðingjar ráðagørð sína, ok kom þat ásamt með þeim, at hallærit myndi standa af Dómalda, konungi þeira, ok þat með, at þeir skyldi honum blóta til árs sér ok veita honum atgöngu ok drepa hann ok rjóða stalla með blóti hans, ok svá gerðu þeir.*

<sup>29</sup> Vgl. Norsk-islandske skjaldedigtning, IB, S. 8.

<sup>30</sup> *Historia Norwegiæ*, S. 98: [...] *Sweones suspendentes pro fertilitate frugum deæ Cereri hostiam obtulerunt.* Die Göttin Ceres wird als *interpretatio romana* Freyas angesehen, die gemäß der nordischen Mythologie für die Fruchtbarkeit zuständig war; vgl. SUNDQVIST, *Freyr's Offspring*, S. 243. Zum rituellen Erhängen von Opfern im vorchristlichen Kult vgl. auch die Darstellung der Kultfeiern in Uppsala bei Adam von Bremen; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, c. 27, S. 259f.

<sup>31</sup> Vgl. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1, S. 393f. Zur Vorstellung einer Heiligen Hochzeit zwischen König und mythischem weiblichen Wesen vgl.



die These, dass der Herrscher nicht als Sakralkönig gedacht worden sei, sondern seine Tötung als konkrete Reaktion auf Verfehlungen oder Versäumnisse bei der Erfüllung seiner Aufgaben im Rahmen des Kultes zu verstehen sei.<sup>32</sup> Einem dritten Ansatz zufolge musste der König sterben, weil die Missernten gemäß der Vorstellung seiner Untergebenen ein Zeichen für den Verlust eines ihm innewohnenden Königsheils waren.<sup>33</sup>

Dass Fehler oder Nachlässigkeiten des Königs bei der Ausübung des Kultes zumindest als ein mögliches Motiv für den Regizid angesehen werden können, legt die ebenfalls von Snorri überlieferte Geschichte des schwedisch-norwegischen Königs Olaf Holzfäller nahe, dessen Land durch Überbevölkerung unfruchtbar geworden war: „Eine große Menge Volks wurde durch König Ivar Weitfaden aus Schweden landsflüchtig. Die hörten, dass bei Olaf Holzfäller in Vermland gute Lebensbedingungen seien, und so strömten dorthin zu ihm so viele Menschen zusammen, dass das Land sie nicht ernähren konnte. Es gab daselbst ein böses Missjahr und Hungersnot. Das schoben sie auf ihren König, denn die Schweden pflegten gute und schlechte Jahre ihren Königen zur Last zu legen. König Olaf gab sich nur wenig mit Blutopfern ab. Das missfiel den Schweden, und sie glaubten, daher rühre das schlechte Jahr. Daher sammelten die Schweden ein Heer, unternahmen einen Zug gegen König Olaf, umringten sein Haus und verbrannten ihn darin. Dann weihten sie ihn dem Odin, indem sie ihn dem Gotte für ein gedeihliches Jahr opferten.“<sup>34</sup>

---

STEINSLAND, Den hellige kongen, S. 59–63; SUNDQVIST, Art. „Sakralkönigtum“, S. 283f.

<sup>32</sup> Vgl. BAETKE, Yngvi und die Ynglinger, S. 51–68; vgl. auch NÄSSTRÖM, Blot, S. 39–42.

<sup>33</sup> Vgl. STRÖM, Kung Domalde. Zur Vorstellung vom Königsheil vgl. auch SUNDQVIST, Art. „Sakralkönigtum“, S. 284f. Eine Zusammenfassung der Forschungskontroverse samt der jeweiligen Hauptargumente bieten SUNDQVIST, Freyr's Offspring, S. 242–248; LÖNNROTH, Domaldi's Death, S. 76–79.

<sup>34</sup> Snorri Sturluson, Heimskringla, Bd. 1, Ynglinga saga, c. 43, S. 74: *Þat var mikill mannfjöldi, er útlagi fór af Svíþjóð fyrir Ívari konungi. Þeir spurðu, at Óláfr trételgja hafði landskosti góða á Vermalandi, ok dreif þannug til hans svá mikill mannfjöldi, at landit fekk eigi borit. Gerðisk þar hallæri mikit ok sultr. Kenndu þeir þat konungi sínum, svá sem Svíar eru vanir at kenna konungi bæði ár ok hallæri. Óláfr konungr var lítill blótmaðr. Þat líkaði Svíum illa ok þótti þaðan mundu at Óláfi konungi ok tóku hús á honum ok brenndu hann inni ok gáfu hann Óðni og blétu honum til árs sér.*



Problematisch ist an Snorris Schilderung allerdings, dass weder die *Ynglingatal* noch die *Historia Norwegiæ* von einem Königsmord an Olaf berichten – während die *Ynglingatal* lediglich erwähnt, dass Olaf verbrannt wurde, womit durchaus auch eine postume Kremation gemeint sein kann, überliefert die *Historia Norwegiæ*, Olaf sei nach einer friedlichen Herrschaft als alter Mann gestorben, was einen offenen Widerspruch zu Snorris Bericht darstellt.<sup>35</sup> Es steht daher zu vermuten, dass Snorri seine Version der Geschichte sehr frei nach der *Ynglingatal* gestaltet hat. Nichtsdestotrotz besteht die Möglichkeit, dass Snorris Bericht ein Echo auf vorchristliche Traditionen darstellt, wie auch Olof Sundqvist anmerkt: „Although Snorri adorned his story, some notions may have been built on genuine traditions. If a ruler failed in his roles in a cult and gift-giving system, the people removed him from office, or, in exceptional cases, they ritually killed or sacrificed him.“<sup>36</sup>

Die Erfüllung der religiösen Aufgaben des Königs gehörte offenbar zu einem Kernbereich von Herrscherpflichten, die stark legitimierend wirkten und von deren Einhaltung die Charakterisierung des Königs als gerechter Herrscher abhing. Jón Hnefill Aðalsteinsson weist zudem darauf hin, dass auch die Gesetzgebung und -pflege im vorchristlichen Skandinavien maßgeblich von religiösen Ritualen begleitet wurde,<sup>37</sup> woraus sich ebenfalls die Abhängigkeit der Legitimität des Herrschers von seiner Erfüllung der ihm zugeschriebenen kulturellen Aufgaben ergab: „[...] sacrifice and law formed a living whole, neither able to exist without the other. [...] The law was simply not ratified unless the highest authority in the kingdom sacrificed in association with acceptance of the laws. He sealed or confirmed it by sacrifice.“<sup>38</sup>

Betrachtet man diese Implikationen der vorchristlichen Herrscherideologie in Skandinavien, werden sofort die mit der „Existenz eines einsamen Christen-

---

<sup>35</sup> Vgl. Norsk-islandske skjaldedigtning, IB, S. 12; *Historia Norwegiæ*, S. 102.

<sup>36</sup> SUNDQVIST, *Freyr's Offspring*, S. 252; vgl. auch DUCZKO, A.D. 1000, S. 370: „The kingship in Sweden was not hereditary and each new king had to be elected at the common *ting*. Traditionally [...] the possible candidates were collected from one royal family. The members of this family were elected if they accepted the rules; if they broke them, the *ting* could feel free to throw such an unreliable king out.“

<sup>37</sup> Siehe dazu auch unten, Kap. V.1.2.

<sup>38</sup> AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver*, S. 70.

königs in einem heidnischen gentilen Großverband<sup>39</sup> verbundenen Probleme evident: Wenn sowohl die Legitimität des Herrschers selbst als auch Prosperität und Zusammenhalt der gesamten Gemeinschaft in der Vorstellung der paganen Bevölkerung maßgeblich von der Erfüllung der kultischen Aufgaben des Königs abhingen, bedeutete ein Glaubenswechsel des Herrschers und die damit verbundene problembehaftete Haltung zum paganen Kult eine Gefährdung nicht nur der herrscherlichen Position, sondern auch des Wohlergehens seiner Untergebenen. Entsprechend großen Widerstand von den übrigen Entscheidungsträgern, die noch nicht zum Christentum konvertiert waren, hatte ein christlicher Herrscher in einer solchen Situation zu erwarten. Neben den im Folgenden noch näher zu betrachtenden Fällen Hakons des Guten, Olaf Skötkonungs und Inge Stenkilssons deuten die Quellen auch im Zusammenhang mit anderen Herrschern diese Problematik an: So berichtet Rimbert, nach der Herrschaftsübernahme Horiks II. in Dänemark, der dem Christentum durchaus zugeneigt gewesen sei, hätten die Großen den neuen König bedrängt, gegen den neuen Glauben vorzugehen, da „sie meinten, ihre Götter seien erzürnt und ihr ganzes Unglück komme von der Übernahme der Verehrung des neuen, unbekanntes Gottes.“<sup>40</sup> Auch die bereits im Zusammenhang mit der Etablierung künstlicher Verwandtschaft als Mittel zur Vertrauensbildung angesprochene Taufe und anschließende Apostasie des iro-skandinavischen Königs von York Sihtric Cáech<sup>41</sup> erscheint aus Sicht der überwiegend paganen Gefolgsleute mit Blick auf die religiösen Differenzen innerhalb des Herrschaftsverbandes in einem neuen Licht. Sihtric, der ebenso wie Hakon der Gute König Æthelstan zum Taufpaten und zusätzlich zum Schwager hatte und der daher offensichtlich ein Nahverhältnis zum angelsächsischen Herrscherhaus unterhielt, musste seinen Anhängern sowohl hinsichtlich seiner religiösen als auch seiner politischen Loyalitäten suspekt erscheinen, wie Alfred Smyth betont: „Neither his Christianity nor his Christian queen may have been very attractive to his warriors

---

<sup>39</sup> LAMMERS, *Formen der Mission*, S. 196.

<sup>40</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 31, S. 63: [...] *dicentes, deos suos sibi iratos esse, et quod ideo tanta eos mala invenerint, quia alterius et ignoti dei apud se culturam receperint*. Vgl. VON PADBERG, *Odin oder Christus?*, S. 261f. Siehe auch oben, Kap. IV.1.2.1, S. 253.

<sup>41</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 150–151.

who must have viewed the new situation of their king as a threat to the survival of York as a heathen and consequently, as an independent power.“ In diesem Zusammenhang weist Smyth mit Blick auf das Beispiel Hakons des Guten auch auf die fehlende religiöse Legitimität eines christianisierten Herrschers in den Augen seiner paganen Gefolgschaft hin: „We know from *Hákonar saga góða* for instance, the enormous pressures that a newly-converted Scandinavian king might experience from his magnates, who viewed the heathen attributes of his kingship as an essential element in his ability to rule.“<sup>42</sup> Ähnliche Beweggründe haben möglicherweise auch den von Thietmar von Merseburg erwähnten skandinavischen König Göttrik zur Apostasie bewegt. Göttrik, dessen Identität sich nicht näher bestimmen lässt und bei dem es sich mutmaßlich um einen norwegischen oder schwedischen Kleinkönig handelte, war laut Thietmar in seiner Jugend im Kloster zu Verden unter Bischof Erp zum Geistlichen ausgebildet worden und hatte „trotz seiner Unwürdigkeit“ (*indignus*) den Rang eines Diakons erreicht. „Aber nach dem Tode des Bischofs ist er entflohen, hat als ein zweiter Julian Namen und Stand von sich geworfen und sich in vielen Dingen ganz anders gezeigt, da er das Christentum nur äußerlich bekannt hatte“, so Thietmar, der fortfährt: „Sobald ihn die Seinen erkannten, nahmen sie ihn auf und erhöhten ihn zu der ererbten Würde.“<sup>43</sup> Auch Göttrik, so scheint es, konnte es sich nicht leisten, am Christentum festzuhalten, wenn er als legitimer Herrscher akzeptiert werden wollte.

Ein Beispiel aus dem osteuropäischen Bereich unterstreicht noch einmal die grundlegenden Schwierigkeiten, denen sich nicht nur skandinavische Herrscher gegenüber ihren paganen Gefolgsleuten ausgesetzt sahen, wenn sie zum Christentum konvertierten: Als Svjatoslav von Kiew seine christliche, in Byzanz getaufte und mit Otto I. in Missionsangelegenheiten in Kontakt stehende Mutter Olga 959 als Großfürst ablöste, begann bald eine Zeit der paganen Reaktion. Bei seinen umfangreichen militärischen Aktionen gegen die Vjatičen, Chaza-

---

<sup>42</sup> SMYTH, *Scandinavian York and Dublin*, Bd. 2, S. 5.

<sup>43</sup> Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, VII, c. 38, S. 444: *Sed postquam predictus antistes obiit, iste elapsus nomen et ordinem, alter Iulianus, abiecit et vocabulum christianitatis solum professus in multis invenitur longe alienus. Is a suis primo ut est agnitus, ilico succipitur et hereditario honore sublimatur.*

ren, Bulgaren und schließlich sogar gegen Byzanz war Svjatoslav in starkem Maße auf die Unterstützung seiner paganen Gefolgschaft und Verbündeten angewiesen. Gemäß der sogenannten *Nestorchronik* fürchtete der Kiewer Großfürst, durch eine Konversion zum Christentum seine Unterstützer zu verprellen: „Wie soll ich allein ein anderes Gesetz annehmen? Und die Gefolgschaft wird darüber lachen“<sup>44</sup>, soll er als Begründung für seine dezidierte Verweigerung gegenüber dem Glauben seiner Mutter geäußert haben.

Das Regelsystem, das die gesellschaftliche Ordnung garantierte, hing eng zusammen mit der gemeinsam ausgeübten Religion: Sie legitimierte den Herrscher, ohne sie waren Gesetzespflege und -erlässe nicht denkbar. Trat der Herrscher also vor dem Großteil seiner Anhänger und Untergebenen zum Christentum über, kündigte er damit den Konsens auf, der die Gesellschaft zusammenhielt. Welche schwerwiegenden Folgen die nach dem „Top-Down-Ansatz“ vollzogene Missionierung in Skandinavien mit sich brachte, soll im Folgenden ausführlicher an den Beispielen Hakons des Guten, Olaf Skötkonungs und Inge Stenkilssons untersucht werden.

### 1.2. Hakon der Gute in Norwegen

Hakon der Gute ging als der erste christliche König Norwegens in die Geschichte ein; seine Bemühungen, das Christentum in seinem gesamten Reich zu verbreiten, scheiterten jedoch an inneren und äußeren Widerständen. Der jüngste Sohn Harald Schönhaars war bereits als Kind an den Hof Æthelstans von Wessex geschickt worden, wo er zusammen mit dem späteren westfränkischen König Ludwig IV. aufgewachsen war und eine christliche Erziehung erhalten sowie die Taufe empfangen hatte.<sup>45</sup> Hakon kann, ähnlich wie der Sohn und der Neffe des dänischen Königs Harald Klak, die am Hof Ludwigs des Frommen zurückblieben,<sup>46</sup> als ein „kultureller Grenzgänger“ angesehen werden, von dem man sich erhoffte, dass er in seiner Heimat als Multiplikator der europäisch-

---

<sup>44</sup> Nestorchronik, a. 955, S. 78. Vgl. auch FLETCHER, *The Conversion of Europe*, S. 384f.; STEINDORFF, *Das Kiever Reich*, S. 78.

<sup>45</sup> Siehe auch oben, Kap. III.1.1, S. 52–55.

<sup>46</sup> Siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 123; Kap. III.2.4, S. 196–198.

christlichen Kultur fungieren und so nicht zuletzt die Christianisierung Skandinaviens vorantreiben würde. Nach dem Tod Haralds in den frühen 930er Jahren hatte zunächst dessen ältester Sohn Erik Blutaxt die Herrschaft in Norwegen übernommen, sich im norwegischen Adel jedoch bald viele Feinde gemacht, so dass Hakon, als er wenig später aus England nach Norwegen zurückkehrte, eine große Anhängerschaft gewinnen konnte, die Erik vom Thron vertrieb und Hakon zum neuen König erhob. Hakon erfreute sich zunächst großer Beliebtheit, da er die von den Bauern als ungerecht empfundenen Landreformen Eriks rückgängig machte. Als er jedoch begann, sich um die Verbreitung des Christentums in Norwegen zu bemühen, stieß er auf entschiedenen Widerstand der norwegischen Großen, die im Gegenteil von ihm die aktive Wahrung der paganen Traditionen forderten. In dem daraus entstehenden Konflikt musste Hakon endgültig nachgeben, als die Söhne Erik Blutaxts von ihrem dänischen Exil aus begannen, mit militärischen Zügen die Herrschaft ihres Onkels anzugreifen und Hakon auf die Unterstützung seines Herrschaftsverbandes angewiesen war. Er konnte die Angriffe seiner Neffen erfolgreich zurückschlagen, erlitt aber in der letzten Schlacht gegen sie eine tödliche Verletzung. Wie weiten Abstand Hakon von seinen anfänglichen Missionsbemühungen nehmen musste, zeigt der Umstand, dass seine Gefolgsleute ihn nach heidnischer Sitte bestatteten und er den Beinamen „der Gute“ „wegen seiner Respektierung des polytheistischen Götterkultes“<sup>47</sup> erhielt.

In der Überlieferung hat Hakons Geschichte breite und vor allem frühe Spuren hinterlassen. Bereits kurz nach seinem Tod dichtete sein Verwandter, Gefolgsmann und Hofskalde Eyvind *skáldaspillir*<sup>48</sup> das *Hákonarmál*, ein Preisgedicht zu Ehren des verstorbenen Königs, welches mehrere spätere Historiographen, darunter Snorri Sturluson, ganz oder teilweise in ihre Werke aufnahmen und dadurch bewahrten. Auffällig ist, dass Eyvind mit keinem Wort explizit auf das Christentum Hakons eingeht und auch die Konflikte im Herrschafts-

---

<sup>47</sup> VON PADBERG, Die Christianisierung Europas, S. 119; vgl. auch DERS., Inszenierung religiöser Konfrontationen, S. 291. Zu Hakon vgl. auch BAGGE, A Hero Between Paganism and Christianity.

<sup>48</sup> Eyvinds Beiname *Skáldaspillir* („Skaldenverderber“) bezog sich vermutlich darauf, dass er in seinen Werken häufig ältere Gedichte anderer Skalden plagiierte. Er war mit Gunnhild, einer Nichte Hakons des Guten, verheiratet.

verband nicht erwähnt. Stattdessen beschreibt er ganz in der Tradition vorchristlicher Jenseitsvorstellungen, wie der zum idealen Herrscher stilisierte Hakon nach seinem Tod von Odin in Walhall empfangen wird. Nachdem die Walküren den Verlauf der Schlacht und Hakons tödliche Verwundung beobachtet haben, berichten sie Odin von der baldigen Ankunft des Königs und seiner Krieger in Walhall. Daraufhin beauftragt dieser Hermod und Bragi, die üblicherweise die gefallenen Krieger in Walhall empfangen, Hakon willkommen zu heißen. Der König reagiert jedoch zunächst verhalten: „Der Fürst sagte (er war aus der Schlacht gekommen und ganz mit Blut beschmiert): ‚Odin scheint uns sehr übelgelaunt zu sein. Wir fürchten seine Absichten.‘“<sup>49</sup> Diese Strophe ist die einzige Stelle in dem gesamten Gedicht, die eventuell als versteckter Hinweis auf Hakons Abkehr vom paganen Polytheismus gedeutet werden kann: „The fear felt by King Hákon is an indication that he had not been true to Óðinn all his life“<sup>50</sup>, so Jón Hnefill Aðalsteinsson. Das kurze Zögern Hakons wird in Eyvinds Lobgedicht jedoch völlig in den Schatten gestellt von der anschließenden ehrenvollen Begrüßung des Königs in Walhall, bei der explizit Hakons Sorge um die paganen Kultstätten hervorgehoben wird: „Dann wurde verkündet, wie gut der König die Heiligtümer bewahrt hat, als alle Götter Hakon Heil entboten.“<sup>51</sup> Zwar wird hier die Möglichkeit offen gelassen, dass Hakon selbst die Heiligtümer nicht – oder zumindest nicht zu jedem Zeitpunkt seiner Herrschaft – verehrt, sondern sie eben „nur“ bewahrt hat,<sup>52</sup> doch der Umstand, dass Hakon letztendlich in Walhall eingekehrt ist, lässt in Eyvinds Darstellung keinen Zweifel an der religiösen Einstellung Hakons zumindest am Ende seines Lebens und lässt ihn gleichzeitig als von den Göttern besonders bevorzugten Herrscher erscheinen.

---

<sup>49</sup> Norsk-islandske skjaldedigting, IB, S. 59: *Ræsir þat mælti, / vas frá rómu kominn, / stóð allr í dreyra drifinn: / Høkon illúðigr mjök / þykkjumk Óðinn vesa, / séumk vér hans of hugi.*

<sup>50</sup> AÐALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver, S. 59. Vgl. auch KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 89.

<sup>51</sup> Norsk-islandske skjaldedigting, IB, S. 59: *Þá þat kyndisk, / hvé sá konungr hafði / vel of þyrmt véum, / es Høkon bóðu / heilan koma / rjóð qll ok regin.*

<sup>52</sup> Vgl. BRYNILDSEN, Haakon den gode som missionskonge, S. 379.



Eyvind wusste als enger Vertrauter des Königs sicherlich um dessen christliche Vergangenheit und seine damit verbundenen politischen Probleme, räumte diesen in seinem Gedicht, das ja dezidiert das Lob des toten Königs aus Sicht seiner paganen Gefolgsleute zum Ziel hatte, aber nur den allernötigsten Raum ein und verbrämte sie so weit, dass sie für das Publikum nicht offenkundig ersichtlich wurden. Gleichzeitig muss Eyvinds Gedicht auch als Beleg dafür angesehen werden, dass Hakon sich im Laufe seiner Herrschaft nolens volens der Gentilreligion seiner Untertanen zuwandte und seine Bemühungen das Christentum betreffend fallen ließ: „Of course we must allow that the poet did not stint his praise of the king“, wie Jón Hnefill Aðalsteinsson schreibt, „but it seems highly improbable that he would attribute to him religious views which all contemporaries of King Hákon knew to be untrue.“<sup>53</sup>

Während der aus paganer Sicht schreibende Skalde Eyvind die von Hakon trotz seiner christlichen Erziehung vollzogene Hinwendung zum skandinavischen Polytheismus naturgemäß nicht problematisiert, sondern in seinem Gedicht vielmehr als selbstverständlich voraussetzt, geht die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasste, christlich geprägte *Historia Norwegiæ* kritisch auf die Apostasie des norwegischen Königs ein und fällt ein „nahezu vernichtende[s] Urteil“<sup>54</sup> über Hakon: „Dieser, der auf das Eifrigste von einem sehr christlichen König in England erzogen worden war, geriet in so großen Irrtum, dass er in einem elenden Tausch das vergängliche dem ewigen Königtum vorzog und aus Sorge um den Erhalt seines Ansehens – welch Jammer! – zum Apostaten wurde; zum Götzendienst gezwungen diente er den Göttern und nicht Gott.“<sup>55</sup> Dem Duktus dieser Einschätzung folgend bewertet der Autor die

---

<sup>53</sup> AÐALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver, S. 60. Vgl. dazu auch die Einschätzung Snorri Sturlusons bezüglich der Glaubwürdigkeit der Skaldendichtung, siehe oben, Kap. III.2.3.1, S. 119.

<sup>54</sup> KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 92.

<sup>55</sup> *Historia Norwegiæ*, S. 106: *Hic a christianissimo rege in Anglia officiosissime educatus in tantum errorum incurrit, ut miserima communatione æterno transitorium præponeret regnum ac detinendæ dignitatis cura (proh dolor) apostata factus, idolorum servituti subactus, diis et non deo serviret.*

tödliche Verwundung Hakons in der Schlacht als Strafe Gottes für seinen Abfall vom rechten Glauben.<sup>56</sup>

Einen Versuch, die kritikwürdige Apostasie Hakons mit der ansonsten offenbar sehr positiven Erinnerung an den Herrscher zu vereinen, stellt der um 1190 entstandene Bericht des *Ágrip af Nóregskonunga sögum* dar. Der Autor, der für seine Darstellung auf heute verlorene schriftliche Quellen über Hakon den Guten und orale Überlieferungen aus Trondheim zurückgreifen konnte,<sup>57</sup> spricht den Glaubensabfall Hakons zwar offen an, versucht ihn aber so weit wie möglich zu verharmlosen und die Schuld daran anderen Personen zuzuschreiben: „Aber Hakon war damals alleiniger König über Norwegen, und dem Land ging es damals so gut, dass man sich an keine besseren Zeiten erinnern kann, außer dass es noch nicht christlich war. Aber er war Christ und hatte eine heidnische Frau und wich ihretwillen stark vom Christentum ab und aus Nachgiebigkeit gegenüber den Wünschen des Volkes, das dem Christentum feindlich gegenüberstand, hielt aber die Sonntage heilig und das Freitagsfasten. ... Zu seiner Zeit wendeten sich viele aus Freundschaft zu ihm dem Christentum zu, und einige hörten mit dem Opfern auf, auch wenn sie keine Christen wurden. Er baute einige Kirchen in Norwegen und setzte Geistliche für sie ein. Aber die anderen verbrannten die Kirchen und töteten die Priester, so dass er vor ihren Übeltaten aufgeben musste. Und danach zogen die Bauern auf Mære gegen ihn und forderten ihn auf, zu opfern wie die anderen Könige in Norwegen, ‚sonst jagen wir dich vom Thron, wenn du uns nicht in irgendeiner Weise entgegenkommst‘. Und weil er ihre Wut, zu der ihre Anführer sie angestiftet hatten, bemerkte, da lenkte er soweit ein, dass er nach außen hin aus Freundschaft zu ihnen es nicht völlig von der Hand wies. So wird gesagt, dass er auf eine Pferdeleber gebissen habe, und zwar so, dass er ein Tuch darum gelegt habe und nicht

---

<sup>56</sup> Vgl. *Historia Norwegiæ*, S. 107: *Quod factum divina ultione tali eventu accidisse lippis et tonsoribus liquido apparet, ubi puerum Christum denegare ausus hic divictis hostibus ab ignobili puero devinceretur.*

<sup>57</sup> Vgl. AÐALBJARNARSON, *Om de norske kongers sagaer*, S. 54; AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver*, S. 64.

direkt hineingebissen habe. Auf andere Weise habe er nicht geopfert. Es wird gesagt, dass für ihn danach alles schwerer ging als vorher.“<sup>58</sup>

Getreu dem Motto *cherchez la femme* wird die nicht näher identifizierte pagane Gemahlin Hakons für seine Hinwendung zum Heidentum verantwortlich gemacht<sup>59</sup> sowie die dem Christentum gegenüber feindlich eingestellten Großen, die dem König im Falle einer Nichtbeachtung ihrer Traditionen mit Absetzung gedroht haben. Die von Hakon vollzogene Opferhandlung wird „nach Kräften verharmlost“<sup>60</sup> und als einmaliger, aus Gründen der Staatsraison notwendiger Fehltritt dargestellt, während die Bemühungen des Königs für die Verbreitung des Christentums breit dargelegt werden. Dass der König ein heidnisches Begräbnis erhielt, schreibt der Autor nicht einem tatsächlichen Glaubensabfall zu, sondern der *humilitas* des sündigen Herrschers, der sich nicht als würdig erachtete, ein christliches Begräbnis erhalten zu dürfen: „Und als der König merkte, dass es mit ihm zu Ende ging, bereute er seine Zuwiderhandlungen gegen Gott sehr. Seine Freunde boten ihm an, seine Leiche nach Westen

---

<sup>58</sup> Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, c. 5, S. 8: *En Hákon sat þá einn konungr at Nóregi, ok var Nóregr svá góðr undir hans ríki, at hann var eigi munaðr betri fyrir útan þat, at eigi var kristni á. En hann var kristinn ok átti konu heiðna ok veik mjök af kristninni fyrir hennar sakir ok fyrir vildar sakir við lýðinn, er á mót stóð kristninni, helt þó sunnudags helgi ok frjádaga föstu [...] Á hans dögum snørusk margir menn til kristni af vinsældum hans, en sumir höfnuðu blótum, þótt eigi kristnaðisk. Hann reisti nekkverar kirkjur í Nóregi og setti lærða mann at. En þeir brenndu kirkjurnar ok vágu prestana fyrir hönum, svát hann mátti eigi því halda fyrir illvirkjum þeira. Ok þar eptir gerðu Þrændir fögr at hönum á Mærini ok báðu hann blóta sem aðra konunga í Nóregi, „ella rekum vér þik af ríki, nema þú gerir nekkvern hlut í samþykki eptir oss.“ En fyrir því at hann sá ákafa þeira á hönd hönum at höfðingja raði, þá snøri hann svá til at hann fyrkvað eigi í nekkverum hlut í yfirbragði til vingunar við þá. Svá er sagt, at hann biti á hrosslifr, ok svá, at hann brá dúki umb ok beit eigi bera, en blótaði eigi qðruvís. En svá er sagt, at síðan gekk hönum allt þyngra en áðr. Übersetzung zit. nach KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 94f., Anm. 21f.*

<sup>59</sup> Vgl. WALTER, Quellenkritisches und Wortgeschichtliches, S. 361.

<sup>60</sup> KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 94. Der Kontakt mit dem Opferfleisch, dessen Verspeisung der pagane Ritus vorschrieb, die christliche Lehre jedoch untersagte, wird so indirekt wie irgend möglich gestaltet, ohne grob gegen die kultischen Vorschriften zu verstoßen (Hakon berührt das Fleisch nicht direkt und beißt nur darauf, isst es aber nicht). Zum skandinavischen Pferdeopfer und dem christlichen Opferfleischverbot vgl. auch NÄSSTRÖM, Blot, S. 144–147, 189f.

nach England zu bringen und dort bei einer Kirche zu beerdigen. ‚Ich bin dessen nicht würdig,‘ sagte er. ‚Ich habe in vieler Hinsicht gelebt wie ein Heide, so soll man mich auch wie einen Heiden begraben. Ich erhoffe mir davon mehr Erbarmen von Gott als ich verdiene‘<sup>61</sup>. Die Darstellung des *Ágrip* kann damit als konsistenter Versuch gewertet werden, das aus christlicher Sicht ambivalente Bild Hakons auf einen stimmigen Nenner zu bringen und der verbreitet positiven Bewertung des Herrschers dabei insgesamt Rechnung zu tragen.

Dem Duktus des *Ágrip* folgt die Darstellung der um 1230 entstandenen *Fagrskinna*, einer in Norwegen verfassten synoptischen Geschichte der norwegischen Könige vom 9. Jahrhundert bis 1177. Der Autor der *Fagrskinna* gestaltet dabei den Konflikt Hakons mit den Bauern in Mære detaillierter aus und führt in diesem Zusammenhang die Gründe der Trondheimer Bauern an, die Einhaltung der religiösen Traditionen vom König zu fordern. Demnach „stellten die Trönder den König vor die Alternative, nach der Gewohnheit der früheren Könige zu opfern und so die überkommenen Gesetze für Wohlstand und Frieden zu erfüllen oder von ihnen vom Thron gestoßen zu werden“<sup>62</sup>. Hakons Freunde rieten ihm daraufhin gemäß der *Fagrskinna*, „ihnen ein wenig entgegenzukommen, so dass die Heiden nicht sagen könnten, von ihm komme die Abkehr von den Gesetzen.“<sup>63</sup> Damit spielt der Autor deutlich auf die sakralen Pflichten des norwegischen Königs und ihre Implikationen für die Ratifizierung des geltenden Rechts an.

---

<sup>61</sup> *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum*, c. 6, S. 11: *En er konungrinn sá, at at hǫnum leið, þá iðraðisk hann mjök mótgerða við guð. Vinir hans buðu hǫnum at færa lík hans til Englands vestr ok jarða at kirkjum. „Ek em eigi þess verðr, kvað hann, svá lifða ek sem heiðnir menn í mǫrgu, skal mik ok fyr því svá jarða sem heiðna menn. Vætti ek mér þaðan af meiri miskunnar af guði sjálfum en ek sjá verðr [...]“*. Übersetzung zit. nach KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 95, Anm. 24.

<sup>62</sup> *Fagrskinna*, c. 9, S. 80: [...] *gørðu Þrændir konunginum tvá kosti, at hann skyldi blóta eptir vanða enna fyrri konunga ok fylla svá en fornu lög til árs ok friðar, elligar mundu þeir reka hann af ríkinu [...]*. Übersetzung zit. nach KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 100, Anm. 38.

<sup>63</sup> *Fagrskinna*, c. 9, S. 80: [...] *taka einn lítinn hlut í samþykkt, svá at blótmenn kalli eigi at af hǫnum verði niðrfall laganna*. Übersetzung zit. nach KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle, S. 100, Anm. 38.

Die elaborierteste Darstellung der Auseinandersetzungen Hakons mit seinen paganen Untergebenen bietet schließlich die *Hákonar saga goða* Snorri Sturlusons. Snorri, der sicher auf das *Hákonarmál* und das *Ágrip*, vielleicht auch auf die etwa gleichzeitig mit seinem Werk entstandene *Fagrskinna*<sup>64</sup> als Quellen zurückgreifen konnte, gestaltet sowohl Hakons anfängliche Probleme bei der Ausübung seines christlichen Glaubens als auch seinen offenen Konflikt mit den paganen Großen breit aus. Zunächst, so Snorri, habe Hakon seinen christlichen Glauben nur privat ausgelebt, ohne eine Mission anzustreben, da „das Land noch ganz heidnisch war und großes Opferwesen herrschte, auch viele einflussreiche Leute da wohnten, deren Hilfe er so wie die Liebe des ganzen Volkes sehr nötig zu haben glaubte.“<sup>65</sup> Die Vorsicht Hakons war offensichtlich wohlbegründet, denn als er sie aufgab, um seinem Volk den christlichen Glauben und die damit verbundenen Verhaltensregeln näherzubringen, wehrten sich die Teilnehmer der Thingversammlungen dagegen vehement, drohten dem König, wie es auch die *Fagrskinna* beschreibt, mit der Aufgabe ihrer Gefolgschaft und forderten von Hakon die Durchführung eines Opferrituals, das bisher immer in den Aufgabenbereich der norwegischen Könige gehört hatte und von dem sich die Bauern gute Ernten und Frieden versprachen: „Da sagten die Bauern, sie wollten, dass der König für sie um ein fruchtbares Jahr und Frieden opfere, wie dies sein Vater getan hätte.“<sup>66</sup> Der Ladejarl Sigurd, der selbst kein Christ, aber gemäß Snorri Hakons engster Vertrauter und Berater war, redete dem König zu, auf die Forderung der Norweger einzugehen: „Er sagte, das würde kaum anders gehen; „denn das ist nun einmal [...] der Wille und der sehnlichste Wunsch der Vornehmen zugleich wie des ganzen Volkes““.<sup>67</sup> Diesem Rat entsprechend reiste Hakon im Herbst nach Lade, um an der

---

<sup>64</sup> Vgl. STEINSLAND, *Den hellige kongen*, S. 112; siehe auch oben, S. 52, Anm. 12.

<sup>65</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 13, S. 166: [...] *þar var land allt heiðit ok blótskapr mikill ok stórmenni mart, en hann þóttisk liðs þurfa mjök ok alþýðuvinsæld* [...].

<sup>66</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 16, S. 170: *Bændr segja, at þeir vilja, at konungr blóti til árs þeim ok friðar, svá sem faðir hans gerði*.

<sup>67</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 16, S. 171: [...] *segir, at eigi myndi annat hlýða – „er þetta [...] vili ok ákafi höfðingja ok þar með alls fólks. [...]“*

dortigen Opferfeier teilzunehmen. Doch schon zu Beginn der Feierlichkeiten kam es wieder zu Verstimmungen zwischen dem König und den übrigen Anwesenden, denn Hakon isolierte sich zu sehr von seinen Untergebenen und kam den zu seiner führenden Rolle gehörenden Aufgaben nicht nach: „Vordem war es stets seine Gewohnheit gewesen, wenn er an eine Stätte kam, wo ein Blutopfer stattfinden sollte, sein Mahl in einem kleinen Hause mit nur wenigen Männern einzunehmen, diesmal aber erhob sich ein Murren darüber, dass der König nicht auf seinem Hochsitz saß, als die Festfreude des Volkes auf der Höhe war“<sup>68</sup> – Hakon konnte sich ganz offensichtlich nicht gleichzeitig den Erwartungen der Norweger und seinen eigenen christlichen Prinzipien entsprechend verhalten, da sich die jeweils damit verbundenen Spielregeln nicht auch nur partiell zur Deckung bringen ließen.

Als der König sich auf die Beschwerden der Anwesenden hin zum Hochsitz begeben hatte, um den Feierlichkeiten beizuwohnen, entschärfte dies die Situation dann auch nicht, sondern brachte Hakon in noch engere Bedrängnis: „Als aber der erste Becher ausgeschenkt wurde, da sprach Jarl Sigurd über ihm. Er segnete den Becher für Odin und leerte dann, dem Könige zutrinkend, das Horn. Dann nahm es der König und machte das Zeichen des Kreuzes darüber. Da sprach Kar aus Grything: ‚Warum tut der König das? Will er etwa nicht mehr opfern?‘“<sup>69</sup> Die Eskalation der Situation wurde nur durch eine vermittelnde Ausrede Jarl Sigurds abgewendet, der erwiderte: „Der König macht es so wie alle, die an ihre eigene Macht und Stärke glauben und ihren Becher für Thor segnen. Denn er machte das Hammerzeichen über dem Humpen, bevor er

---

<sup>68</sup> Snorri Sturluson, Heimskringla, Bd. 1, Hákonar saga goða, c. 17, S. 171: *Hann hafði jafnan fyrr verit vanr, ef hann var staddr þar, er blót váru, at matask í litlu húsi með fá menn. En böendr tölðu at því, er hann sat eigi í háseti sínu, þá er mestr var mannfagnaðr.*

<sup>69</sup> Snorri Sturluson, Heimskringla, Bd. 1, Hákonar saga goða, c. 17, S. 171: *En er it fyrsta full var skenkt, þá mælti Sigurðr jarl fyrir ok signaði Óðni ok drakk af horninu til konungs. Konungr tók við ok gerði krossmark yfir. Þá mælti Kárr af Grýtingi: „Hví ferr konungrinn nú svá? Vill hann enn eigi blóta?“*



trank.<sup>70</sup> So konnte Sigurd gemäß Snorris Bericht für diesen Abend den Konflikt noch abwenden; dieser brach aber am kommenden Tag endgültig aus, als die Anwesenden den König dazu aufforderten, Pferdefleisch zu essen. Als Hakon sich entsprechend dem christlichen Verbot das Verspeisen von Opferfleisch betreffend weigerte, „forderten sie ihn auf, die Rossbrühe zu trinken. Auch das lehnte er ab. Endlich wollten sie, dass er von dem Rossfett äße, doch er weigerte sich wieder. Da wurden die Bauern beinahe handgreiflich gegen ihn.“<sup>71</sup> Wieder war es Jarl Sigurd, der zwischen den Parteien vermitteln wollte. Er „sagte, er werde schon Frieden schaffen, und er forderte das Volk auf, sich zu beruhigen. Er bat nun den König, den Mund zu öffnen und über dem Henkel des Kessels, an dem sich Ruß von dem Rauch des gesottenen Rossfleisches festgesetzt hatte, so dass der Henkel ganz fettig aussah. Da ging der König herzu, breitete ein Leinentuch über den Kesselhenkel und öffnete den Mund darüber. Darauf schritt er zurück zu seinem Hochsitz.“<sup>72</sup> Nach Snorris Bericht beschränkte Hakon sich bei seinem Vollzug des Opferrituals demgemäß noch stärker als nach dem Bericht des *Ágrip* auf eine mehr als halbherzige Kompromisshandlung, die weder ihn selbst noch seine Untertanen „recht befriedigt[e]“.<sup>73</sup> Daher kam es im darauffolgenden Winter zu einer Eskalation des Konflikts zwischen Hakon und den Großen aus dem Gebiet um Trondheim. Es kam zu einer heidnischen Reaktion, in deren Verlauf Kirchen zerstört und Priester getötet wurden – hier stimmt Snorris Bericht wieder mit dem *Ágrip* überein – und an deren Höhepunkt Hakon gezwungen wurde, an einem Opferfest teil-

---

<sup>70</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 17, S. 171: *Sigurðr jarl svarar: „Konungr gerir svá sem þeir allir, er trúa á mátt sinn ok megin ok signa full sitt Þór. Hann gerði hamarsmark yfir, áðr hann drakk.“*

<sup>71</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 17, S. 171: *Þá báðu þeir hann drekka soðit. Hann vildi þat eigi. Þá báðu þeir hann eta flotit. Hann vildi þat eigi, ok var þá við atgöngu.*

<sup>72</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 17, S. 171f.: *Sigurðr jarl segir, at hann vill sætta þá, ok báð þá hætta storminum, ok báð hann konung gína yfir ketilhodduna, er soðreykinn hafði lagt upp af hrossaslátrinu, ok var smjör haddan. Þá gekk konungr til ok brá líndúk um hodduna ok gein yfir ok gekk síðan til hásetis [...].*

<sup>73</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 17, S. 172: [...] *líkaði hvárigum vel.*

zunehmen, ohne Kompromisse zu machen: „schließlich aß König Hakon einige Bissen von der Rossleber und trank, ohne das Zeichen des Kreuzes darüber zu machen, alle Erinnerungsbecher, die die Bauern ihm schenkten“.<sup>74</sup> Hakon verließ danach Trondheim im Zorn und drohte damit, „ein andermal mit größerer Mannschaft wieder nach Trondheim zu kommen und den Trondheimern die Feindschaft [zu] vergelten, die sie ihm gezeigt hätten“.<sup>75</sup> Der König hatte schon eine Flotte zusammengezogen, um Trondheim anzugreifen, als ihn ein Überfall der Söhne Erik Blutaxts auf norwegisches Gebiet davon abhielt. Nun war er auf die Unterstützung der Trondheimer angewiesen, so dass er diese „auf Jarl Sigurds Fürsprache in Gnaden wieder auf[nahm]“.<sup>76</sup>

Anstatt den religionsbedingten Konflikt Hakons mit seinen Großen abzuwiegen oder ganz zu verschweigen, wie es die meisten früheren heute noch erhaltenen Quellen zu Hakons Geschichte tun, spitzt Snorri die Eskalation erzählerisch geschickt zu und stellt so die Dramatik der Ereignisse in den Vordergrund. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Snorris Version der Geschichte die bei Weitem verbreitetste ist – zugleich hat sie jedoch vonseiten der Forschung die kritischste Untersuchung und Prüfung erfahren, denn es stellt sich beispielsweise die Frage, woher Snorri die detaillierten Informationen bezüglich der paganen Opferfeierlichkeiten bezogen hat und inwiefern sie als authentisch angesehen werden können. Die Forschungsansichten reichen dabei von einer grundsätzlichen Infragestellung der paganen Reaktion gegen Hakon, was die Glaubwürdigkeit nicht nur Snorris, sondern auch aller übrigen seinen Konflikt mit den paganen Bauern ansprechenden Quellen fundamental in Zweifel zieht,<sup>77</sup> bis zu einer detaillierten Rekonstruktion der Ereignisse anhand der

---

<sup>74</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 18, S. 172: *Komr þá svá, at Hákon konungr át nokkura bita af hrosslifr. Drakk hann þá öll minni krossalaust, þau er bændr skenktu honum.*

<sup>75</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 18, S. 173: [...] *mælti svá, at hann skyldi fjölmennari koma í annat sinn í Þrándheim ok gjalda Þrændum þenna fjándskap, er þeir höfðu til hans gort.*

<sup>76</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, *Hákonar saga goða*, c. 19, S. 173: *Váru þeir þá allir í sætt teknir af fortölum Sigurðar jarls.*

<sup>77</sup> Vgl. SAWYER, Ethelred II, S. 304: „According to the saga about him, Hákon [...] was a Christian who was forced to compromise his religion. While this account may be true, it

„Meistererzählung“ Snorris ohne Eingehen auf mögliche Einwände gegen Snorris Glaubwürdigkeit.<sup>78</sup> Auch differenziertere Betrachtungen von Snorris Bericht kommen zu durchaus unterschiedlichen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage, in wieweit der Darstellung von Hakons Auseinandersetzungen mit seinen Untergebenen Glauben geschenkt werden darf. Da Snorris Darstellung der Ereignisse die bei Weitem ausführlichste ist und als einzige Quelle möglicherweise einen näheren Blick auf die jeweiligen konkreten Verhaltensnormen beider Seiten und den daraus resultierenden „Spielregelkonflikt“ zwischen Hakon und seinen paganen Untertanen erlaubt, sollen im Folgenden kurz die Forschungspositionen zur Quellenkritik betrachtet werden.

Starke Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit Snorris in Bezug auf seine Schilderung der näheren Umstände des Konflikts, insbesondere was die an Hakon herangetragenen kultischen Aufgaben und seine ausweichende Reaktion auf die Forderungen angeht, haben vor allem Walter Baetke und die ihm nachfolgenden deutschsprachigen Verfechter der Sagakritik geäußert.<sup>79</sup> Demgemäß ist es möglich, viele Elemente in Snorris Darstellung der Opferfeierlichkeiten, an denen teilzunehmen Hakon gezwungen wurde, auf biblische beziehungsweise christlich-kirchliche Traditionen zurückzuführen: So ist das Besprengen des Opferaltars mit Blut, wie Snorri es als typisch für die paganen Opferfeierlichkeiten beschreibt,<sup>80</sup> auch im Alten Testament als alter jüdischer Brauch überliefert (Ex 24,6),<sup>81</sup> und das rituelle Austrinken von den Göttern geweihten Be-

---

is equally likely to be a construction made necessary by the role assigned to Olaf Tryggvason. Little weight should be put on the tradition that the opposition to Hákon was a pagan reaction. Such interpretations are a familiar *topos* in histories of conversion [...].“

<sup>78</sup> Vgl. MAURER, Die Bekehrung des norwegischen Stammes, Bd. 1, S. 157–165; KAHL, Slawen und Deutsche, Bd. 1, S. 93–96; VON PADBERG, Inszenierung religiöser Konfrontationen, 287–291; DERS., Religiöse Zweikämpfe, S. 509–513.

<sup>79</sup> Vgl. BAETKE, Christliches Lehngut; DÜWEL, Das Opferfest von Lade; WALTER, Quellenkritisches und Wortgeschichtliches. Vgl. auch BAGGE/NORDEIDE, The Kingdom of Norway, S. 124: „[...] it is difficult to imagine that Snorri knew very much about religious practices that had been banned for more than 200 years.“ Einen Überblick über die Kritikpunkte bieten HULTGÅRD, Altskandinavische Opferrituale, S. 228–232; SUNDQVIST, Sagas, Religion, and Rulership, S. 229–232.

<sup>80</sup> Vgl. Snorri Sturluson, Heimskringla, Bd. 1, Hákonar saga góða, c. 14, S. 167f.

<sup>81</sup> Vgl. DÜWEL, Das Opferfest von Lade, S. 32–38.

chern begegnet auf christlicher Seite in Form des Minnetrunkes, den Snorri seiner Darstellung zugrunde gelegt haben könnte.<sup>82</sup> Für den von Jarl Sigurd postulierten Bechersegen in Form eines Hammerzeichens gibt es vor Snorris Beschreibung keine heute noch überlieferten Belege, so dass der Verdacht nahe liegt, dass Snorri die Geste („*gerði hamarsmark yfir*“) dem lateinischen *signum crucis facere* nachgebildet hat.<sup>83</sup> Auch die Forderung der Bauern, Hakon solle für ein fruchtbares Jahr und Frieden opfern, ist von einigen Kritikern verdächtigt worden, eine aus christlicher Perspektive formulierte Neuschöpfung zu sein.<sup>84</sup>

Gegen diese schwerwiegenden Kritikpunkte, die in der Summe Snorris Bericht als Quelle für Details der Geschichte Hakons des Guten stark entwerten, ist in der jüngeren Forschung jedoch vermehrt Widerspruch eingelegt worden.<sup>85</sup> Auch wenn natürlich dem Umstand Rechnung getragen werden muss, dass Snorri mit großem zeitlichen Abstand zu den von ihm beschriebenen Ereignissen und aus christlicher Perspektive schrieb und dass ihm daran gelegen war, das Dargestellte erzählerisch in die Gesamtkomposition seiner *Heimskringla* einzufügen, was zweifelsohne zu einer literarischen Überformung durch Snorri führte, finden sich in der von Snorri unabhängigen Überlieferung Hinweise darauf, dass viele Aspekte seiner Schilderung der vorchristlichen Religion und der damit verbundenen Verhaltensnormen und Rituale als authentisch angesehen werden können. So unterstützen sowohl archäologische Funde wie auch toponomastische Erkenntnisse Snorris Aussage, dass sich in Mære ein vorchristliches Kultzentrum befunden hat und dass dem Herrscher im dortigen Kult eine zentrale Stellung zugesprochen wurde.<sup>86</sup> Auch die Bedeutung des Pferdes als Opfertier im vorchristlichen Skandinavien wird von diversen ande-

---

<sup>82</sup> Vgl. DÜWEL, Das Opferfest von Lade, S. 69–118.

<sup>83</sup> Vgl. WALTER, Quellenkritisches und Wortgeschichtliches, S. 365f.; vgl. auch STEENSTRUP, Hammer og kors, S. 45.

<sup>84</sup> Vgl. LANGE, Studien zur christlichen Dichtung, S. 119f.; DÜWEL, Das Opferfest von Lade, S. 61–69; VON SEE, Mythos und Theologie, S. 86.

<sup>85</sup> Vgl. HULTGÅRD, Altskandinavische Opferrituale; DILLMANN, Kring de rituella gästabuden; MEULENGRACHT SØRENSEN, Den norrøne litteratur; DERS., Håkon den Gode og guderne; STEINSLAND, Den hellige kongen, S. 111f.; SUNDQVIST, Freyr's Offspring, S. 186–196; DERS., Sagas, Religion, and Rulership.

<sup>86</sup> Vgl. SUNDQVIST, Sagas, Religion, and Rulership, S. 233; LIDÉN, Pagan Sanctuary.

ren Quellen bestätigt.<sup>87</sup> Gleiches gilt für die Ausgestaltung der Kultfeiern, insbesondere der Trinkrituale,<sup>88</sup> sowie für die Authentizität der *ár ok friðr*-Formel.<sup>89</sup>

Snorris Rekonstruktion der Ereignisse im Trøndelag kann daher – bei aller gebotenen Vorsicht – vermutlich als recht vertrauenswürdige Quelle betrachtet werden, wenn es um die grundsätzlichen Differenzen zwischen dem christlichen König Hakon und seinen paganen Untergebenen geht. „Even if Snorri’s writings have not satisfied the stern criteria of source-criticism, they should not be completely discarded as sources of knowledge for Viking-Age religion and culture“, wie Olof Sundqvist schreibt. „[...] Snorri and the medieval writers probably had access to more direct sources than the modern historian has, and most likely they were better suited to interpret them. Even if Snorri’s texts and the sagas themselves are dated to the thirteenth century, their meaning and content may be much older.“<sup>90</sup>

Der aller Voraussicht nach von den norwegischen Bauern an Hakon herangetragene Anspruch war demnach, dass dieser die dem König traditionell zukommende Rolle bei den Opferfeierlichkeiten in Mære einnehmen sollte, wozu gehörte, dass er bei der Feier selbst anwesend war und den ihm zukommenden Platz einnahm und dass er dem rituellen *convivium* vorstand und dabei kultische Handlungen an den Getränken und Speisen vollzog, die den Göttern geweiht oder geopfert worden waren. Das vom König geforderte Verhalten war nach Vorstellung seiner Untergebenen notwendig, um von den Göttern Fruchtbarkeit und Frieden zu erlangen und um die gesellschaftliche Ordnung aufrecht

---

<sup>87</sup> So berichtet der als sehr wohlinformiert geltende Ari Thorgilsson in seiner *Íslendingabók*, dass die Isländer den Verzehr von Pferdefleisch abweichend von der kirchlichen Lehrmeinung auch nach der offiziellen Konversion des Landes weiterhin gestatteten; vgl. Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 17. Siehe auch unten, Kap. V.2.2, S. 399. Eine Zusammenstellung archäologischer Belege für rituelle Pferde- und andere Tieropfer bietet SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership*, S. 236.

<sup>88</sup> Vgl. SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership*, S. 237–240; DERS., *Freyr’s Offspring*, S. 191–193; DILLMANN, *Kring de rituella gästabuden*, S. 59–67.

<sup>89</sup> Vgl. HULTGÅRD, *Ár*; DERS., *Altskandinavische Opferrituale*, S. 242–253; SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership*, S. 240–243; DERS., *Freyr’s Offspring*, S. 194–196; DERS., *Håkon den gode*.

<sup>90</sup> SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership*, S. 227.

zu erhalten, da die Gesetzgebung eng mit dem Opferkult verbunden war. Dabei scheint der tatsächliche Glaube des Königs viel weniger Gegenstand der Auseinandersetzungen gewesen zu sein als seine Weigerung, seine kultische Rolle einzunehmen, was für Helge Ljungbergs These spricht, dass die vorchristliche Religion in Skandinavien „tolerant in Glaubensfragen“, aber „in Sachen des Kultes äußerst exklusiv“<sup>91</sup> war.

Die Forderungen der Bauern waren nicht erfüllbar, ohne dass Hakon dabei gegen eine Reihe christlicher Verbote verstieß und in letzter Konsequenz von seiner Existenz als christlicher König und den damit verbundenen Missionsplänen Abstand nahm. Der König befand sich daher in dem Dilemma, entweder seine aus England mitgebrachten Vorstellungen von legitimer Königsherrschaft aufzugeben oder aber die Erwartungen seiner Untergebenen so zu enttäuschen, dass er in ihren Augen einen Großteil seiner Herrscherlegitimität einbüßte. Einen für beide Seiten zufriedenstellenden Kompromiss konnte es bei so divergierenden Interessen nicht geben.

Für die Frage, wessen Spielregeln in einem solchen Fall gelten sollten, war die machtpolitische Konstellation der Akteure von zentraler Bedeutung: Hakon vertrat mit seiner anfänglichen Verweigerung der Teilnahme am Opferfest und seinen Versuchen, die Kirche in Norwegen zu institutionalisieren den Anspruch, zentrale das Gemeinwesen betreffende Entscheidungen in seiner Funktion als Herrscher eigenmächtig entscheiden zu können. Im Gegenzug forderten die Bauern von ihrem Könige die Rückkehr zum Status quo ante, indem sie auf die Erfüllung der traditionellen herrscherlichen Pflichten pochten, von der sie ihre weitere Unterstützung für Hakon abhängig machten. Neben dem – zweifellos für beide Seiten bedeutsamen – religiösen Aspekt des Konflikts stand daher auch die Frage im Raum, wer künftig die Regeln des Zusammenspiels der politischen Kräfte in Norwegen bestimmen würde: Die Opferfeiern im Trøndelag wurden auf diese Weise zum Exempel für die in Zukunft geltenden Machtverhältnisse im politischen Bereich, der sich nicht von der religiösen Sphäre losgelöst betrachten lässt.<sup>92</sup> Da Hakon spätestens durch die akute militärische Bedro-

---

<sup>91</sup> LJUNGBERG, Die nordische Religion, S. 218.

<sup>92</sup> Vgl. MEULENGRACHT SØRENSEN, Håkon den Gode, S. 163; SUNDQVIST, Håkon den gode; DERS., Sagas, Religion, and Rulership, S. 244: „[...] the rituals were not only a



hung seiner Herrschaft von außen diesen Machtkampf verloren geben und sich den Forderungen der Bauern nach Aufrechterhaltung ihrer politischen und religiösen Mitbestimmungsrechte beugen musste, ging er trotz seiner von christlich-europäischen Herrschaftsvorstellungen geprägten Erziehung nicht als erster christlicher König Norwegens, sondern als „Bewahrer der Heiligtümer“ in das kulturelle Gedächtnis der nachfolgenden Generationen ein.

### 1.3. Olaf Skötkonung und Inge I. in Schweden

In Schweden verliefen die Christianisierung und die politische Akkulturation an das christliche Europa langsamer als in den übrigen skandinavischen Reichen, da sowohl durch die Topografie des Landes als auch durch die stärkere politische und wirtschaftliche Ausrichtung Schwedens nach Osteuropa westliche Einflüsse größere Hürden zu überwinden hatten. Auch dass es länger als in den anderen skandinavischen Königreichen kein geeintes Königtum gegeben zu haben scheint, sondern mehrere regionale Kleinkönige, sorgte für eine größere Heterogenität.<sup>93</sup> Bezeichnenderweise berichten die Quellen von mehreren schwedischen Herrschern, die sich aufgrund ihrer Bemühungen, das Christentum zu verbreiten und den paganen Kult einzudämmen, entschlossenem Widerstand aus den Reihen der politischen Führungselite gegenüber sahen.

---

means by which rulers maintained authority but also a way for the farmers to express aspects of the old beliefs and community they wanted to retain.“ Zum zukunftsweisenden und bindenden Charakter symbolischer Kommunikation im Mittelalter vgl. ALTHOFF, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation, S. 373f.: „Die Kommunikation mittels Gesten, Gebärden, Ritualen, mittels vielfältiger Handlungen symbolischer Qualität, erbrachte als wichtigste Leistung die ständige Vergewisserung und Verpflichtung aller Beteiligten. So mußte etwa permanent zum Ausdruck gebracht werden, daß man die bestehenden Zustände und Verhältnisse akzeptierte. [...] Die durch solche Zeichen gemachten Aussagen beschränkten sich aber nicht auf die Gegenwart, sondern beinhalteten Versprechen für die Zukunft, daß nämlich das durch Zeichen oder im Ritual Ausgedrückte auch für die Zukunft gelten sollte“; vgl. auch DERS., Inszenierung verpflichtet, S. 62f. Zur Interdependenz von politischen und religiösen Motiven der Akteure im Prozess der Christianisierung Skandinaviens vgl. LUNDEN, Overcoming Religious and Political Pluralism, S. 84f., 88f.; DÜWEL, Die Bekehrung auf Island, 272f.

<sup>93</sup> Vgl. SAYWER, Scandinavian Conversion Histories, S. 100. Siehe auch oben, Kap. IV.1.2.1, S. 255.

Zunächst sollen die Auseinandersetzungen des um die Jahrtausendwende herrschenden Olaf Skötkonung<sup>94</sup> mit den Vertretern der paganen Religion betrachtet werden. Dessen Vater, Erik der Siegesfrohe, war der erste schwedische Herrscher, dessen Einigungsbemühungen in größerem Umfang erfolgreich gewesen waren.<sup>95</sup> Erik herrschte Ende des 10. Jahrhunderts zunächst gemeinsam mit seinem Bruder Olaf über Schweden. Während Olaf seinen Sitz in Birka hatte, war Eriks Herrschaftszentrum das auch kultisch sehr bedeutsame Uppsala. Als Olaf starb, verweigerte Erik dessen Sohn Björn eine Beteiligung an der Königsherrschaft und beanspruchte stattdessen das Königtum allein für sich. Um die Unterstützung der regionalen Häuptlinge zu erhalten, bot er ihnen größere politische Einflussmöglichkeiten an. Birka wurde zugunsten der neu gegründeten Stadt Sigtuna als Königssitz aufgegeben, was zum endgültigen Niedergang des vormals wichtigen Handelsstützpunktes führte. Um die außenpolitische Bedrohung durch Dänemark, dessen Könige in der Vergangenheit immer wieder die Oberhoheit über Schweden beansprucht hatten, abzuschütteln, ging Erik eine Allianz mit dem christlichen Herzog von Polen Mieszko I. ein, dessen Tochter er ehelichte. Sie gebar ihm wenig später den Thronfolger Olaf. Erik selbst war laut Adam von Bremen in Dänemark getauft worden, später aber wieder vom Glauben abgefallen<sup>96</sup> – dass die Information über Eriks Apostasie aus dem Munde Sven Estridssons und damit eines dänischen Königs an Adams Ohr gelangt war, spricht nicht unbedingt für ihre Glaubwürdigkeit, allerdings ließ Erik zumindest seinen Sohn Olaf nicht taufen: „to be manifestly Christian

---

<sup>94</sup> Die Bedeutung des Beinames Olafs ist nicht mit Sicherheit geklärt. Eine Möglichkeit ist, den Namen mit „Schoßkönig“ zu übersetzen, was darauf anspielen könnte, dass Olaf lange Zeit politisch von seinem Stiefvater, dem dänischen König Sven Gabelbart, abhängig war und dieser eine Oberherrschaft über Schweden ausübte. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist „Schatzkönig“, was darauf hindeuten könnte, dass Olaf einem anderen Herrscher, mutmaßlich seinem Stiefvater, gegenüber tributpflichtig war (diese Interpretation wird allerdings nicht durch andere Quellen gestützt und ist daher spekulativ) oder dass der Beiname Olaf aufgrund des Umstandes verliehen wurde, dass er als erster Herrscher in Schweden Münzen schlagen ließ.

<sup>95</sup> Zum Folgenden vgl. auch DUCZKO, A.D. 1000, S. 373–376; NILSSON, Sveriges kyrkohistoria, Bd. 1, S. 65–67.

<sup>96</sup> Vgl. Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, II, c. 38, S. 98f.

## V. Der innergesellschaftliche Umgang mit divergenten Spielregeln

---

was still not entirely correct for a king of the Svear<sup>97</sup>, wie Władysław Duczko feststellt.

Der dänische König Harald Blauzahn ließ die anti-dänische Politik Eriks nicht ungesühnt und verbündete sich mit dem exilierten Björn, der mit militärischer Unterstützung Dänemarks nach Schweden zog, dort aber in der entscheidenden Schlacht gegen Erik fiel, was Erik seinen Beinamen „der Siegesfrohe“ einbrachte. Als Erik um 995 starb, übernahm der noch minderjährige Olaf Skötkonung die Herrschaft in Schweden ohne größere Schwierigkeiten, was ein Indiz dafür ist, dass Erik bei seiner Einigungspolitik erfolgreich gewesen war. Olafs Mutter jedoch unternahm den aus heutiger Sicht ungewöhnlichen Schritt, Schweden zu verlassen und Harald Blauzahns Sohn und Nachfolger Sven Gabelbart zu heiraten, womit Olaf zum Stiefsohn des dänischen Königs wurde, was die alten Ansprüche Dänemarks auf Einfluss in Schweden erneut befeuerte. Sven, der selbst entgegen den Behauptungen Adams von Bremen christlich war,<sup>98</sup> unterstützte die Gründung einer Münzprägestätte in Sigtuna, wo in der Folgezeit vermutlich von Sven aus England nach Schweden vermittelte Handwerker Münzen nach englischem Vorbild fertigten, die eine deutliche christliche Symbolik trugen, obwohl Olaf zu diesem Zeitpunkt wohl noch nicht getauft war.<sup>99</sup> Im Jahr 1000, Olaf war vermutlich gerade volljährig geworden, kämpfte er an der Seite seines Stiefvaters gegen den norwegischen König Olaf Tryggvason. Als dieser in der Seeschlacht von Svold vernichtend geschlagen wurde und sein Leben verlor, wuchs Svens Einfluss in Skandinavien und damit auch in Schweden noch weiter an. Einige Jahre nach der Schlacht von Svold ließ Olaf sich taufen und schloss sich damit endgültig dem Glauben seines Stiefvaters an.

Nach seinem offenen Bekenntnis zum Christentum strebte Olaf bald Schritte an, seinen Glauben offiziell in seinem Reich zu verbreiten und den paganen Kult einzudämmen. Von dem daraus entstehenden Konflikt mit der paganen

---

<sup>97</sup> DUCZKO, A.D. 1000, S. 376.

<sup>98</sup> Siehe oben, S. 254, Anm. 73.

<sup>99</sup> Siehe Anhang, Abbildung 8. Vgl. MALMER, Från Olof till Anund; DIES., Sigtunamyntningen; HERSCHEND, What Olof had in Mind; SANMARK, The Role of Secular Rulers, S. 555f. Zur Taufe Olafs siehe oben, Kap. IV.1.2.1, S. 256.

Herrschaftselite Schwedens berichtet Adam von Bremen: „Um die ihm untergebenen Stämme zum Christentum zu bekehren, war er eifrig bemüht, den mitten in Schweden gelegenen Götzentempel Uppsala zu zerstören. Aus Furcht vor dieser Absicht sollen die Heiden mit ihrem König ein Abkommen getroffen haben, wenn er selbst Christ sein wolle, dann möge er nach seiner Wahl in der besten Landschaft Schwedens sein Gesetz aufrichten. Dort solle er eine Kirche und christlichen Kult begründen, aber er dürfe keinen aus dem Volke zum Abfall vom Dienste der Götter zwingen, es sei denn, jemand wünsche aus freien Stücken, sich zu Christus zu bekehren.“<sup>100</sup> Es kam also zu einer religiösen Zweiteilung Schwedens, indem dem König für seine missionarischen Ambitionen das ohnehin durch seine Nachbarschaft zu Dänemark und Norwegen bereits enger mit dem Christentum in Kontakt gekommene Vestergötland überlassen wurde, während der in Uppsala ansässige Kult weiterhin unberührt blieb. In Skara errichtete Olaf gemäß Adam „voller Freude über dieses Abkommen“<sup>101</sup> eine Bischofskirche, für die Unwan von Hamburg-Bremen den Missionsbischof Thorgut einsetzte. Olaf ließ anschließend seine beiden Söhne Anund und Emund sowie seine Gemahlin, die Obodritenprinzessin Estrid, taufen und besiegelte damit die christliche Zukunft seiner Dynastie. Gleichzeitig garantierte er aber durch die ihm oktroyierte religiöse Toleranz und die bewusste räumliche Trennung der Religionen der paganen Bevölkerung gegenüber den Status quo: Als christlicher König wurde er nur akzeptiert, wenn er diesen – zumindest in einem Großteil seines Reiches – wahrte, was dem Alleinvertretungsanspruch der Kirche krass zuwiderlief und seine Missionsambitionen langfristig unterminierte. Das „gegenseitige[...] Duldungsabkommen“<sup>102</sup> zwischen Olaf

---

<sup>100</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 58, S. 118: *Is subditos sibi populos ad christianitatem convertere volens magno laboravit studio, ut templum ydolorum, quod in medio Sueoniae situm est, Ubsola destrueretur. Cuius intentionem pagani metuentes placitum cum rege suo tale constituisse dicuntur, ut, si ipse vellet esse christianus, optimam Suediae regionem, quam vellet suo iuri teneret. In qua ecclesiam et christianitatem constituens nemini de populo vim recedendi a cultura deorum inferret, nisi qui sponte cuperet ad Christum converti.*

<sup>101</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II, c. 58, S. 118: *Huiusmodi rex placito gavisus [...].*

<sup>102</sup> KAUFHOLD, *Europas Norden*, S. 85. Vgl. auch VON PADBERG, *Odin und Christus*, S. 273f.; DERS., *Inszenierung religiöser Konfrontationen*, S. 286. Auch Snorri berichtet in

und der paganen Fraktion schuf so für den Augenblick Frieden, doch stellten die Fragen nach der Rolle des christlichen Königs im paganen Kult und der Zukunft der Kultstätte in Uppsala noch mehrere Jahrzehnte lang Konfliktherde dar, die immer wieder angefacht wurden.

Die von Olaf zugesicherte Nichtantastung des paganen Kultzentrums in Uppsala war offenbar auch für seine Nachfolger auf dem schwedischen Thron verbindlich. Zwar schweigen die Quellen bezüglich der religiösen Teilung Schwedens während der Herrschaftszeit von Olafs Söhnen Anund und Emund, die nacheinander bis 1060 auf dem schwedischen Thron saßen, doch unter Emunds Nachfolger Stenkil wurde der Streit wieder virulent. Da Emunds einziger Sohn Anund bereits vor dem Vater verstorben und damit die Dynastie der Ynglinger erloschen war, wurde Emunds Schwiegersohn Stenkil zum neuen Herrscher gewählt. Stenkil orientierte sich kirchenpolitisch Richtung Hamburg-Bremen, anders als sein Schwiegervater, der englische Geistliche bevorzugt und Gesandtschaften aus dem Reich abgewiesen hatte. Die kirchenpolitische Ausrichtung Emunds ist wohl auch einer der Gründe, warum Adam von Bremen kaum etwas über seine Herrschaftszeit berichtet und damit auch nichts über das Verhältnis des schwedischen Königs zur paganen Fraktion in Uppsala überliefert: Da Emund die Suprematie Hamburg-Bremens nicht anerkannte, war er in Adams Augen ohnehin übel beleumundet; zudem fehlten dem bremischen Historiographen vermutlich verlässliche Informationen, da seine Kirche zur entsprechenden Zeit keine intensiven Kontakte mit dem schwedischen Hof pflegte.

Stenkil, der laut Adam bereits während der Regierungszeit seines Schwiegervaters freundschaftliche Kontakte zu von Hamburg-Bremen ausgesandten Missionaren aufgenommen hatte,<sup>103</sup> ließ während seiner Regierungszeit die

---

seiner *Heimskringla* über die Konflikte Olafs mit seinen Untergebenen, sieht diese jedoch in einer unglücklichen Außenpolitik Olafs begründet (vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 2, *Óláfs saga helga*, c. 77–80, 87–94, S. 109–114, 129–157). Helge Ljungberg unternimmt den Versuch, beide Berichte zur Deckung zu bringen und vermutet, dass der Konflikt durch herrscherliche Misserfolge angeheizt worden sei, die dem „falschen“ Glauben des Königs zur Last gelegt worden seien; vgl. LJUNGBERG, *Die nordische Religion*, S. 250–255. Zum Widerstand der Schweden gegen Olaf vgl. auch KERN, *Gottesgnadentum*, S. 145f.

<sup>103</sup> Siehe oben, Kap. IV.2.1, S. 295.

Glaubensboten Adalward den Jüngeren und Eginio von Dalby in Schweden predigen, schritt aber ein, als die beiden Missionare das Kultzentrum in Uppsala zerstören wollten, da er anderenfalls seine Absetzung befürchtete.<sup>104</sup> Das Verhältnis zwischen dem christlichen König und der starken paganen Fraktion innerhalb der schwedischen Gesellschaft hatte sich seit Olaf Skötkonungs Tagen anscheinend nicht entscheidend verändert, denn Stenkil hielt sich nach wie vor an die von seinem Amtsvorgänger getroffene Vereinbarung. Auch das Machtverhältnis zwischen den Akteuren scheint nicht maßgeblich anders gewesen zu sein als zu Zeiten König Olafs, denn auch Stenkil bewahrte Uppsala, da er ansonsten mit seiner Vertreibung vom Thron zu rechnen hatte.

Nach Stenkils Tod wurde das fragile Gleichgewicht jedoch gestört, da ein Thronstreit ausbrach, in dessen Verlauf der Gegensatz der beiden Religionen anscheinend eine zentrale Rolle gespielt hat.<sup>105</sup> Da die Überlieferung wenig Zusammenhängendes über die unmittelbare Zeit nach Stenkils Tod berichtet und in vielen Punkten widersprüchlich ist, lässt sich die Entwicklung der folgenden Jahre nicht mit Sicherheit nachzeichnen; es gibt jedoch einige Anhaltspunkte für einen offenen Ausbruch der Glaubensproblematik und eine zeitweilige Parallelexistenz mehrerer regional begrenzter Königtümer mit unterschiedlicher religiöser Ausrichtung. Adam berichtet, dass es nach Stenkils Tod „zwischen zwei Männern namens Erik zum Streit um die Herrschaft“ gekommen sei. „[I]n diesem Kampfe sollen alle schwedischen Großen gefallen sein. Auch die beiden Könige kamen dabei ums Leben. Da hierdurch das gesamte Königsgeschlecht erloschen war, kam es im Reiche zu erheblichen Veränderungen, und auch das Christentum dort wurde schwer erschüttert.“<sup>106</sup> Auch wenn Adam offenbar übertreibt, wenn er schreibt, dass „alle schwedischen Großen“ bei den Kämpfen ums Leben kamen und „das gesamte Königsgeschlecht“ dadurch erlosch – der später regierende Inge war ein Sohn Stenkils – so kann die generelle Richtung seiner Schilderung durchaus als glaubwürdig erachtet werden. Zu-

---

<sup>104</sup> Siehe oben, Kap. IV.1.1, S. 242–243.

<sup>105</sup> Vgl. LJUNGBERG, Die nordische Religion, S. 258.

<sup>106</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 53, S. 197f.: *Post quem certanibus de regno duobus Hericis omnes Suedorum potentes occubuisse feruntur in bello. Nam et reges ambo ibi perierunt. Ita prorsus deficiente omni regali prosapia et status regni mutatus et christianitas ibi turbata est valde.*



mindest die für Schweden bestellten Missionsbischöfe fürchteten die Unruhen in Schweden so sehr, dass sie sich mehrheitlich weigerten, ihre Sprengel überhaupt aufzusuchen.<sup>107</sup>

Da Stenkil männliche Nachfahren hatte, von denen mindestens einer später auch die schwedische Krone errang, stellt sich die Frage, wie es zu den Thronstreitigkeiten gekommen ist. Zwei Möglichkeiten erscheinen dabei plausibel: Entweder handelte es sich bei einem der Erike, die nach Stenkils Tod um die Herrschaft rangen, um den (ältesten) Sohn Stenkils, der von einem (vielleicht von paganer Seite unterstützten) Kontrahenten herausgefordert wurde,<sup>108</sup> oder die Söhne Stenkils waren noch minderjährig, was die Sukzession innerhalb der Dynastie ebenfalls hätte gefährden und Konkurrenten um die Krone auf den Plan hätte rufen können. Beide Erklärungen sind jedoch rein spekulativ.

Gemäß Adam, der mit diesem späteren Zusatz seine eigene Aussage über das Erlöschen der Königsdynastie korrigiert, wurde nach dem Tod der beiden Erike „Halsten Stenkilsson (*filius regis Stenkel*) zum König erhoben, aber bald darauf wieder vertrieben. Dann holte man Anund aus Russland, und als man trotzdem auch diesen beseitigt hatte, wählten die Schweden den Hakon.“<sup>109</sup> Entgegen dieses sehr zeitnahen Berichtes nennt Snorri Sturluson Hakon als di-

---

<sup>107</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, c. 53, S. 198.

<sup>108</sup> Vgl. SCHÜCK, *Den äldsta kristna konungalängden*, S. 24, der weiter annimmt, dass es sich bei dem anderen Erik um einen Urenkel Eriks des Siegesfrohen in weiblicher Linie handelte. Für die Möglichkeit, dass einer der Erike Stenkils Sohn war, spricht, dass nach dem Tod der beiden Erike laut Adam mit Halsten ein Sohn Stenkils auf den Thron gelangte, der dann vielleicht als der jüngere Bruder des einen Eriks angesehen werden kann, dessen Partei in den Kämpfen in diesem Fall die Oberhand behalten hätte. Einen ähnlichen Fall hatte es bereits im 9. Jahrhundert in Dänemark gegeben, als die Brüder Harald Klak und Reginfrid an die Herrschaft gelangt waren, nachdem ihr Bruder in einem Thronstreit ums Leben gekommen war, dessen Anhänger sich im Konflikt aber insgesamt hatten durchsetzen können; siehe dazu oben, Kap. III.2.1, S. 81.

<sup>109</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, Schol. 84, S. 197: [...] *Halzstein, filius regis Stenkel, in regnum levatus est. Quo mox depulso accersitus est Anunder a Ruzzia, et illo nihilominus amoto Sueones elegerunt quendam Haquinum*. Bei dem aus Russland stammenden Anund könnte es sich laut Henrik Schück um einen Nachkommen von Olaf Skötkonungs Tochter Ingegerd gehandelt haben, die mit dem Kiewer Großfürsten Jaroslaw I. verheiratet war. Hakon, so nimmt Schück an, könnte ein Bruder des nicht aus der Stenkil-Sippe stammenden Erik gewesen sein, der nach Stenkils Tod um die Herrschaft gekämpft hatte, dabei aber gefallen war; vgl. SCHÜCK, *Den äldsta kristna konungalängden*, S. 24f.

rekten Nachfolger Stenkils.<sup>110</sup> Die widersprüchlichen Angaben der Quellen zu den schwedischen Herrschern sind möglicherweise ein Hinweis darauf, dass in diesen politisch unruhigen Zeiten verschiedene Herrscher in unterschiedlichen Regionen Schwedens teilweise parallel amtierten oder miteinander um die Herrschaft konkurrierten.

Dass die religiöse Ausrichtung des Königs eine wichtige Rolle in dem Konflikt spielte, deutet Adam in einem weiteren späteren Zusatz zu seiner Kirchengeschichte an, wo es heißt: „Als vor kurzem der sehr christliche König der Schweden Anund ein beschlossenes Opfer des Volkes den Dämonen nicht darbringen wollte, soll er aus seinem Reiche vertrieben worden sein und froh das Thing verlassen haben, da er für würdig befunden wurde, um Jesu Namen Schmach zu leiden.“<sup>111</sup> Die kurze Schilderung dieses Ereignisses erinnert stark an den Konflikt, den Hakon der Gute in Norwegen etwa 80 Jahre zuvor mit seinen paganen Untergebenen ausgetragen hatte und deutet darauf hin, dass das gegenseitige Stillhalteabkommen, das Olaf Skötkonung mit der paganen Elite in Uppsala geschlossen hatte, keine Gültigkeit mehr hatte.

Adam nennt als den aufgrund seiner Opferverweigerung vertriebenen König den bereits zuvor von ihm erwähnten Anund aus Russland, allerdings wird sein Bericht in dieser Form durch keine andere Quelle gestützt. Vielmehr berichten der U-Fassung der *Hervarar saga* beigefügte Königskatalog sowie die *Orkneyinga saga* von einem ebenso verlaufenden Konflikt unter Stenkils Sohn Inge, der Hakon auf den schwedischen Thron gefolgt war. Die *Hervarar saga* führt die Ereignisse folgendermaßen aus: „Inge war lange König und sehr beliebt bei allen und gut christlich. Er setzte dem Opfern in Schweden ein Ende

---

<sup>110</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 3, *Magnúss saga berfætts*, c. 12, S. 225: *Hákon hét sá konungr, er næst var í Svíþjóðu eptir Steinkel konung.* („Hakon hieß der König, der nach König Stenkil zunächst in Schweden regierte“). Ähnliches deutet auch die *Hervarar saga* an, wenn sie direkt nach dem Tod Stenkils mit dem Satz fortfährt: *Ingi hét sonr Steinkels, er Svíar tóku til konungs næst eftir Hákon.* („Inge heißt ein Sohn Stenkils, den die Schweden als nächsten nach Hakon zum König machten.“) (*Hervarar saga* ok *Heiðreks*, c. 16, S. 70).

<sup>111</sup> Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, Schol. 140, S. 259: *Nuper autem cum rex Sueonum christianissimus Anunder sacrificium gentis statutum nollet demonibus offerre, depulsus a regno dicitur a conspectu concilii gaudens abisse, quoniam dignus habebatur pro nomine Iesu contumeliam pati.*

und befahl dem ganzen Volk, den christlichen Glauben anzunehmen; aber die Schweden hatten einen starken Irrglauben an die heidnischen Götter und hielten an den alten Sitten fest. [...] Den Schweden erschien es, als bräche König Inge die alten Landesrechte, als er sich dagegen wandte, was Stenkil hatte bestehen lassen. Auf einem Thing, das die Svear mit König Inge abhielten, stellten sie ihn vor die Wahl, ob er lieber die alten Gesetze einhalten oder auf die Königswürde verzichten wolle. Da sprach König Inge und sagt, sie dürften ihren Glauben [scil. das Christentum] nicht verwerfen, der richtig sei. Da schrien die Svear auf, bewarfen ihn mit Steinen und vertrieben ihn vom Thing.<sup>112</sup> Anschließend, so die Schilderung weiter, nahmen die paganen Thingteilnehmer Inges Schwager Sven als König an, nachdem dieser ihnen zugesichert hatte, „ein Opfer für sie einzurichten, wenn sie ihm die Königswürde gäben.“<sup>113</sup> Inge musste sich nach Västergötland zurückziehen, das bereits in den Tagen Olaf Skötkonungs als königsnahe und unter christlichem Einfluss stehende Region in Erscheinung getreten war, konnte aber nach drei Jahren durch einen Gewaltstreik die Herrschaft wieder vollständig an sich bringen: Nachdem er bei einem Überraschungsangriff das Haus, in dem Sven sich mit seinen Gefolgsleuten aufhielt, niedergebrannt und den fliehenden Sven erschlagen hatte, übernahm Inge „so aufs neue das Königtum über die Svear, führte das Christentum wieder ein, beherrschte das Reich bis zu seinem Tod und starb an einer Krankheit.“<sup>114</sup>

Ähnlich schildert auch die *Orkneyinga saga* die Absetzung und anschließende erneute Machtergreifung Inges: „Das Christentum war zu dieser Zeit

---

<sup>112</sup> *Hervarar saga ok Heiðreks*, c. 16, S. 70f.: *Ingi var þar lengi konungr ok vinsæll ok vel kristinn. Hann eyddi blótum í Svíþjóð ok bað fólk allt þar kristnast; en Svíar höfðu of mikinn átrúnað á heiðnum goðum ok heldu fornum siðum. [...] Svíum þótti Ingi konungr brjóta forn landslög á sér, er hann vandaði um þá hluti, er Steinkell hafði standa látit. Á þingi nokkuru, er Svíar áttu við Inga konung, gerðu þeir honum tvá kosti, hvárt hann vildi heldr halda við þá forn lög eða láta af konungdómi. Þá mælti Ingi konungr ok kveðst eigi mundu kasta þeiri trú, sem rétt væri, Þá æptu Svíar ok þröngdu honum með grjóti ok ráku hann af lögbinginu.*

<sup>113</sup> *Hervarar saga ok Heiðreks*, c. 16, S. 71: [...] *at efla blót fyrir þeim, ef þeir gæfi honum konungdóm.*

<sup>114</sup> *Hervarar saga ok Heiðreks*, c. 16, S. 71: *Ingi tók svá konungdóm yfir Svíum ok réttleiddi þá enn kristnina ok réð ríkinu til dauðadags ok varð sótt dauðr.*

noch neu in Schweden. Viele Leute gaben sich noch mit der alten Lehre ab und waren überzeugt, dass sie durch solche Mittel künftige Ereignisse vorhersagen könnten. König Inge war ein guter Christ und verachtete all jene, die sich mit der alten Lehre abgaben. Er unternahm eifrige Versuche, die schlechten Bräuche zu verbannen, die das Heidentum für eine lange Zeit begleitet hatten; aber die Häuptlinge und führenden Bauern waren so aufgebracht, als ihre Barbarei angegriffen wurde, dass sie einen anderen König wählten, Sven, den Bruder der Königin, der ihnen erlaubte zu opfern, und deshalb ‚Opfer-Sven‘ genannt wurde. König Inge musste vor ihm nach Västergötland fliehen; doch ihr Konflikt endete so, dass König Inge Sven in einem Haus überraschte und das Haus mit ihm darin niederbrannte. Danach unterwarf er das gesamte Land und jätete viele der üblen Bräuche aus.“<sup>115</sup>

Die Glaubwürdigkeit des Berichts über Inge und seinen Kontrahenten Opfer-Sven ist, ähnlich wie jene von Snorris Bericht über die Opferverweigerung Hakons des Guten, in der Forschung viel diskutiert worden. Dass weder der Autor des Königskatalogs in der *Hervarar saga* noch der Autor der *Orkneyinga saga* bekannt ist, erschwert eine Einschätzung der Glaubwürdigkeit zusätzlich. Während die *Orkneyinga saga* um 1200 und damit über hundert Jahre nach den hier relevanten Ereignissen entstanden ist, ihre Quelle für den Bericht sich aber nicht ermitteln lässt, ist das Augenmerk verstärkt auf die *Hervarar saga* gerichtet worden, da sie möglicherweise einen direkteren Zugang zur Geschichte Inges und Opfer-Svens bietet. Fraglich ist dabei jedoch, ob der inhaltlich und chronologisch kaum mit dem Inhalt der *Hervarar saga* verbundene Königskatalog eine frühere Überlieferungstradition repräsentiert, die in einer Handschrif-

---

<sup>115</sup> Orkneyinga saga, c. 35, S. 89f.: *Þá var í Svíþjóð ung kristni; váru þá margir menn, þeir er fóru með forneskju ok þóttusk af því verða fróðir ok vísir margra hluta, þeira er eigi váru fram komnir. Ingi konungr var vel kristinn maðr, ok váru honum leiðir allir forneskjumenn. Lagði hann mikla stund á at eyða óvenjum þeim, er lengi höfðu fylgt heiðinni, en landshofðingjar ok stórbændr kurrðu illa, er um var vandat ósiðu þeira. Kom því svá, at bændr tóku sér annan konung, þann er þá helt til blóta, Sveinn, bróðir drottningar, ok var kallaðr Blót-Sveinn. Fyrir honum varð Ingi konungr landflótta í Vestr-Gautland, en svá lauk þeira skiptum, at Ingi konungr tók hús á Sveini ok brenndi hann inni. Eptir þat tók hann allt land undir sik; eyddi hann þá enn ósiðum mörgum.*

tengruppe nachträglich an die Saga angehängt wurde,<sup>116</sup> oder ob sie vielleicht erst nach der ursprünglichen Niederschrift der *Hervarar saga* selbst geschrieben wurde.<sup>117</sup> Da die Version U, die als einziger Überlieferungszweig der *Hervarar saga* den Königskatalog beinhaltet, nur durch Papierhandschriften aus dem 17. Jahrhundert repräsentiert wird, lässt sich die Frage nach der Entstehungszeit des Königskatalogs anhand seiner Überlieferungsgeschichte nicht klären. Henrik Schück hat die Vermutung geäußert, dass der Königskatalog und insbesondere die darin enthaltene Schilderung der Auseinandersetzungen König Inges mit der paganen Opposition auf die heute verlorene ausführlichere Ursprungsversion der *Íslendingabók* Ari Thorgilssons zurückgeht,<sup>118</sup> und dem Bericht aufgrund dieser Annahme eine hohe Glaubwürdigkeit attestiert. Dass Ari besonders ausführlich über die Herrschaft Inges habe berichten können, schreibt Schück dem Umstand zu, dass Aris Gewährsmann Markus Skeggjason eine Zeit lang am schwedischen Königshof als Skalde gewirkt hatte, bis er 1084 nach Island zurückkehrte und dort Gesetzessprecher wurde.<sup>119</sup> Schücks Position ist aufgrund ihrer Spekulativität nicht unwidersprochen geblieben,<sup>120</sup> doch auch wenn die genaue Herkunft des Königskatalogs sich nicht zweifelsfrei bestimmen lässt, scheint er eine grundsätzliche Glaubwürdigkeit beanspruchen zu können, wie Helge Ljungberg feststellt: „Wie die Chronik jetzt vor-

---

<sup>116</sup> So SCHÜCK, *Smärre bidrag*, S. 217–222; DERS., *Sveriges förkristna konungalängd*, S. 14–18.

<sup>117</sup> So WEIBULL, *Kritiska undersökningar*, S. 345–348.

<sup>118</sup> Die ursprüngliche Version von Aris Werk hatte dieser etwa 1125 verfasst, später nach eigener Aussage jedoch auf Vorschlag der Bischöfe Thorlak von Skalholt und Ketil von Holar, die das Werk bei ihm in Auftrag gegeben hatten, sowie des angesehenen Geschichtsschreibers Sæmund Sigfusson um die Genealogien und Lebensbeschreibungen der Könige (*áttartölu ok konunga ævi*; vgl. Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, Prologus, S. 3) gekürzt. Nur diese Revision des Werkes ist erhalten; auf die ursprüngliche Version berufen sich jedoch verschiedene andere Werke der isländischen Historiographie; vgl. BAETKE, *Einleitung*, S. 2.

<sup>119</sup> Vgl. SCHÜCK, *Smärre bidrag*, S. 219–222; DERS., *Sveriges förkristna konungalängd*, S. 14–19; DERS., *Den äldsta kristna konungalängden*, S. 7–10, mit einer Replik auf die von Lauritz Weibull geäußerte Kritik an Schücks Theorie. Eine knappe deutschsprachige Zusammenfassung von Schücks Position bietet REIFEGERSTE, *Die Hervarar saga*, S. 196–200.

<sup>120</sup> Vgl. WEIBULL, *Kritiske undersökningar*, S. 345f.; JÓNSSON, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*, Bd. 2, S. 832.



liegt, scheint sie eine Kompilationsarbeit zu sein, die ihren Ausgangspunkt von einer guten Tradition genommen hat, und die Stücke, die zum Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung gemacht werden können, haben in der Hauptsache die Zuverlässigkeit der Chronik verstärkt.“<sup>121</sup>

Wenn der norrönen Überlieferung über die religionsbedingte Vertreibung Inges vom schwedischen Thron in den Grundzügen Glauben geschenkt werden kann, Adam von Bremen aber von einem parallelen Fall unter König Anund dem Russen berichtet, gibt es für diese Überlieferungssituation mehrere Erklärungsmöglichkeiten: Entweder (1) handelt es sich bei dem von Adam genannten Anund und König Inge um dieselbe Person, über die Adam dann unter falschem beziehungsweise alternativem Namen berichten würde, oder (2) Anund und Inge sind zwei unterschiedliche Herrscher, wobei nur Inge vom Thron vertrieben wurde, Adam das Geschehen jedoch Anund zuschreibt, oder (3) Anund und Inge sind zwei unterschiedliche Herrscher, die beide aufgrund ihrer Weigerung, an Opferfeierlichkeiten teilzunehmen, vom Thron vertrieben wurden.

Die erste Erklärungsmöglichkeit hat in der Forschungsliteratur breite Zustimmung gefunden. Bernhard Schmeidler vertritt diese Position in seiner MGH-Edition der Kirchengeschichte Adams, von wo aus sie auch Einzug in die FSGA-Ausgabe von Adams Werk gehalten hat.<sup>122</sup> Schmeidler kann sich bei seiner Identifizierung Inges mit Anund auf die wesentlich früheren Arbeiten Erik Gustav Geijers und Henrik Reuterdahls berufen, die beide in Anund eine abgewandelte Namensform von Inge beziehungsweise Ingemund sehen.<sup>123</sup> Soll-

---

<sup>121</sup> LJUNGBERG, *Die nordische Religion*, S. 243, Anm. 4. Lars Lönnroth zweifelt dagegen die Historizität des Berichts über die pagane Reaktion unter Opfer-Sven an und vermutet, dass es sich dabei um ein homiletisches *exemplum* handelt; vgl. LÖNNROTH, *En fjärran spegel*, S. 148–151; dagegen jedoch SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership*, S. 235.

<sup>122</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, S. 259, Anm. 5; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, S. 471, Anm. 1.

<sup>123</sup> Vgl. GEIJER, *Geschichte Schwedens*, Bd. 1, S. 133; REUTERDAHL, *Swenska kyrkans historia*, Bd. 1, S. 359. Hierzu stellt Gottfrid Carlsson kritisch fest: „Was die Identifikation Anunds mit Inge betrifft, ist diese in jeder Hinsicht unsinnig, und Schmeidler macht, nebenbei gesagt, einen Fehler, wenn er feststellt, dass sie allgemein von der Forschung angenommen wird; lanciert von einigen älteren schwedischen Autoren, wird sie im Gegenteil heute allgemein verworfen.“ (CARLSSON, *Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar*, S. 412f.: „Vad identifikationen Anund-Inge beträffar, är den ur alla syn-



te es sich bei Anund um eine Variante von Inges Namen handeln, würde dies den ansonsten problematischen Umstand erklären, warum Adam, der sich über die aktuellen Ereignisse in Schweden recht gut informiert zeigt, den Namen des zeitgenössischen Herrschers „falsch“ wiedergibt. Trotzdem bleibt eine Identifizierung Anunds mit Inge nicht unproblematisch, denn Adam berichtet zuvor, dass nach Anund Hakon auf den schwedischen Thron gelangte, während die skandinavische Überlieferung einstimmig Inge als den Nachfolger Hakons bezeichnet. Da Inges Herrschaft gemäß der skandinavischen Überlieferung nur durch die dreijährige Herrschaft Opfer-Svens unterbrochen wurde, wären die Quellenberichte zu Anund und Inge an dieser Stelle nur unter der weiteren spekulativen Annahme miteinander vereinbar, dass es sich bei Hakon und Opfer-Sven um dieselbe Person handelt.<sup>124</sup> Dagegen spricht jedoch, dass die skandinavische Überlieferung von Inge als dem Nachfolger Hakons berichtet und nichts von einer vorherigen Herrschaft Inges zu berichten weiß. Zudem kam Anund laut Adam aus Russland, was bei einer Identität der beiden Herrscher die Frage aufwerfen würde, warum Anund/Inge, der ja ein Sohn Stenkils war, sich dort aufgehalten haben soll. Möglicherweise hatte Anund/Inge sich nach dem Tod seines Vaters ins russische Exil begeben; falls dies der Fall sein sollte, geben die Quellen jedoch keinen direkten Hinweis darauf.

Die zweite Erklärungsmöglichkeit, nach der Anund und Inge zwei unterschiedliche Herrscher sind und Adam das Inge Widerfahrene fälschlich Anund zuschreibt, ließe sich nur vor dem Hintergrund einer Fehlinformation Adams bezüglich der Vorgänge in Schweden erklären. Da Adam seine Informationen wohl ganz überwiegend über mündliche Berichte der in Schweden aktiven Missionare der hamburgisch-bremischen Kirche erhalten hat, lässt sich nicht

---

punkter orimlig, och Schmeidler gör sig i förbigående sagt skyldig till ett misstag, då han uttalar, att den är allmänt vedertagen av forskningen, lancerad av vissa äldre svenska författare, är den tvärtom numera allmänt övergiven.“) Leider gibt Carlsson jedoch keine Belege für die Verwerfung der These über die Identität Inges und Anunds an.

<sup>124</sup> Vgl. zu dieser Annahme SCHÜCK, Blotsven, S. 16. Bernhard Schmeidler nimmt dagegen an, dass Hakon und Opfer-Sven zwei unterschiedliche Herrscher waren, und versucht, den Widerspruch dadurch aufzulösen, dass er Hakon nur zu einem Mit- oder Teilkönig erklärt; vgl. SCHMEIDLER, Hamburg-Bremen, S. 314; gegen ein ledigliches Teilkönigtum Hakons jedoch CARLSSON, Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar, S. 412.

überprüfen, in welcher Form die Nachrichten über die Verhältnisse in Schweden Adam erreicht haben, so dass sich die Plausibilität dieser Erklärungsmöglichkeit nicht überprüfen lässt.

Die dritte Möglichkeit, nach der Anund und Inge zwei unterschiedliche Herrscher sind und beide aufgrund religiöser Differenzen vom Thron gestoßen wurden, ergibt nur dann Sinn, wenn man annimmt, dass sich die Vertreibung Inges erst nach der Abfassungszeit der letzten persönlichen Zusätze Adams zu seiner Kirchengeschichte ereignet hat, da sich sonst die Frage stellt, warum Adam nicht auch über Inges Fall berichtet. Die Widmungsfassung von Adams Werk wurde spätestens 1076 abgeschlossen; die später von Adam hinzugefügten Zusätze, in denen sich auch ein Großteil der hier relevanten Informationen über den Thronstreit in Schweden findet, müssen naturgemäß vor Adams Tod entstanden sein, der sich auf die Zeit zwischen 1081 und 1085 datieren lässt.<sup>125</sup> Dies würde für die Datierung der Herrschaftszeit Inges bedeuten, dass es nicht vor 1081 zu seiner Absetzung durch die pagane Opposition gekommen sein kann.

Diese Datierung stellt an sich noch kein Problem dar, sie kollidiert aber mit der gängigen Interpretation zweier päpstlicher Schreiben an Inge aus den Jahren 1080 und 1081, die üblicherweise als Glückwunschschriften Gregors VII. an den gegenüber der paganen Reaktion bereits siegreichen schwedischen König verstanden werden.<sup>126</sup> Der erste Brief datiert vom 4. Oktober 1080 und richtet sich an „I., den ruhmreichen König der Schweden“,<sup>127</sup> der zweite Brief ist im folgenden Jahr verfasst worden und ist an „die ruhmreichen Könige der Westgoten, I. und A.“<sup>128</sup> adressiert. Während der Anfangsbuchstabe I leicht Inge zu-

---

<sup>125</sup> Vgl. SCHMEIDLER, Einleitung, S. Ivif.: „Bis etwa 1081–1085 also kann Adam noch mit der Hinzufügung von Scholien beschäftigt gewesen sein, weiter lässt sich keine Spur von ihm nachweisen, er ist wohl frühzeitig gestorben.“

<sup>126</sup> Vgl. SCHÜCK, Forntiden och medeltiden, S. 285; SCHMEIDLER, Hamburg-Bremen, S. 316f.; TUNBERG, Äldre medeltiden, S. 32f.; FLETCHER, Conversion of Europe, S. 415. Zum Verhältnis Gregors VII. zu Inge vgl. auch HALLENCREUTZ, När Sverige blev europeiskt, S. 70–75.

<sup>127</sup> Register Gregors VII., VIII, Nr. 11, S. 530: *I. glorioso Suetonum regi salutem* [...].

<sup>128</sup> Register Gregors VII., IX, Nr. 14, S. 593: *Wisigothorum gloriosis regibus I. et A. [...]* *salutem* [...]. Bei der Bezeichnung der Herrscher als „Könige der Westgoten“ handelt es

geordnet werden kann, könnte mit A sowohl Inges bereits zuvor als König in Erscheinung getretenen Bruder Halsten (lat.: Adalsten) als der aus der Überlieferung als Vorgänger Inges bekannte Hakon (lat.: (H)aquinus)<sup>129</sup> gemeint sein; unter der Prämisse, dass Anund und Inge zwei unterschiedliche Personen sind, wäre prinzipiell auch vorstellbar, dass die zweite in dem Brief angesprochene Person Anund ist. Offenbar herrschte Inge im Jahr 1081 nicht allein über Schweden, sondern hatte einen Mitregenten; aufgrund der engen familiären Beziehung der beiden und dem Umstand, dass Halstens Söhne Inge auf den Thron folgten, ist die Annahme, dass es sich dabei um Halsten handelte, wohl die bei Weitem wahrscheinlichste, zumal auch die *Hervarar saga* berichtet, dass Inge und Halsten gemeinsam regierten.<sup>130</sup> In dem ersten Brief fordert Gregor VII. Inge dazu auf, einen geistlichen Gesandten nach Rom zu schicken, um über die Verhältnisse in Schweden Auskunft zu erteilen und die Mission dort voranzutreiben. Inge ist der Aufforderung Gregors VII. offensichtlich nachgekommen, denn im Brief aus dem folgenden Jahr geht der Papst explizit auf den Bericht des schwedischen Abgesandten ein: „Unser Bruder R., euer Bischof, der zu den Schwellen der Apostelgräber gekommen ist, hat uns von der jüngst vollzogenen Bekehrung eures Volkes berichtet, nämlich, wie es unter Zurücklassung des heidnischen Irrglaubens zum wahren christlichen Glauben gekommen ist.“<sup>131</sup> Dieser Bericht scheint in der Tat darauf hinzudeuten, dass in den Jahren 1080/81 die pagane Reaktion bereits niedergeschlagen war – möglich ist allerdings auch, dass der Bericht des Gesandten den Zustand kurz vor der zeitweisen Absetzung Inges wiedergibt, da sich die Briefe an keiner Stelle explizit

---

sich vermutlich um eine Höflichkeitsbekundung durch den Papst; vgl. LJUNGBERG, Die nordische Religion, S. 259f., Anm. 6.

<sup>129</sup> Vgl. hierzu CARLSSON, Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar, S. 415–417. Diese Möglichkeit würde ausschließen, dass es sich bei Hakon und Opfer-Sven um dieselbe Person handelt (siehe oben, S. 378, Anm. 124), da Gregor diesem wohl kaum zur Ausrottung des Heidentums in Schweden gratuliert hätte.

<sup>130</sup> Vgl. *Hervarar saga ok Heiðreks*, c. 16, S. 71.

<sup>131</sup> Register Gregors VII., IX, Nr. 14, S. 593: *Frater noster R. episcopus vester ad apostolorum limina veniens suggessit nobis de nova gentis vestre conversione, scilicet qualiter relicto gentilitatis errore ad christianę fidei veritatem pervenerit.*

auf die Rückerlangung der Herrschaft durch Inge beziehen.<sup>132</sup> In diesem Fall wäre die Zuspitzung des Konflikts zwischen Inge und der paganen Fraktion in Schweden vermutlich gerade auf seine im zweiten Brief gelobten Missionsbemühungen, eben auf seinen „Bruch der alten Sitten“, zurückzuführen: Ähnlich wie im Falle Hakons des Guten in Norwegen ging es im Konflikt zwischen Inge und der paganen Partei wohl nicht zuletzt um die Frage, wer in Zukunft über die Regeln des Zusammenlebens bestimmen können sollte.

Während also die gängige Interpretation des zweiten Papstbriefes als Gratulationsschreiben an Inge für die Beseitigung Opfer-Svens nur die Schlussfolgerung zulässt, dass Inge bereits zu Lebzeiten Adams regierte, was eine der beiden anderen Erklärungsmöglichkeiten für Adams von der skandinavischen Tradition abweichenden Bericht wahrscheinlich machen würde und dafür spräche, dass es nur eine überlieferte explizit religiös motivierte Herrscherabsetzung gegeben hat, lässt die Annahme, dass die Briefe bereits vor der Absetzung Inges geschrieben worden sein könnten, auch den Schluss zu, dass es sowohl unter dem von Adam genannten König Anund als auch unter Inge zu einem solchen Ereignis gekommen ist. Wenn Adam bereits 1081 verstorben ist, konnte er nichts mehr über die dann erst nach seinem Tod stattgefunden habende Revolte gegen Inge berichten. Nur unter der Annahme, dass Adam länger lebte

---

<sup>132</sup> Vgl. zu dieser Interpretationsmöglichkeit LJUNGBERG, Die nordische Religion, S. 260f. Aus dieser Annahme ergäbe sich für Henrik Schücks Theorie die Herkunft des Königskatalogs in der *Hervarar saga* betreffend das Problem, dass bei einer späteren Datierung des Aufstandes gegen Inge Markus Skeggjason als Informant ausfiele, da dieser 1084 bereits als Gesetzessprecher auf Island tätig war, die Herrschaft Opfer-Svens, die drei Jahre gedauert haben soll und über deren Ende der Königskatalog ja Auskunft gibt, aber mindestens bis 1084 andauert haben müsste. Damit muss allerdings nicht gleich auch die Annahme von Aris Autorschaft der ursprünglichen Fassung des Königskatalogs verworfen werden, da auch andere Isländer Schweden bereist haben und Ari hätten über die Geschehnisse informieren können; vgl. JÓNSSON, Um Svíakonungatal, S. 172; LJUNGBERG, Die nordische Religion, S. 261. Gegen die Annahme, dass die Briefe Gregors VII. bereits vor der paganen Reaktion in Schweden verfasst wurden, spricht sich Bernhard Schmeidler aus, der bezüglich des dem Papst durch den schwedischen Gesandten überbrachten Berichts über die Zustände in Schweden anmerkt: „einen solchen Bericht hätte der schwedische Bischof [...] dem Papste in der ersten Regierungszeit König Inges schwerlich geben können, wo die Verhältnisse doch offenbar sehr unsicher waren und das Christentum von einer großen, bald ja sogar siegreichen Partei im Lande heftig bekämpft wurde.“ (SCHMEIDLER, Hamburg-Bremen, S. 317).

und der Aufstand gegen Inge sich bald nach dem letzten Brief Gregors VII. ereignet hat, könnte Adam im Falle der späteren Datierung der Absetzung Inges noch über diese berichtet haben, was wiederum eine Identität Inges mit dem von Adam genannten Anund wahrscheinlich machen würde.

Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, birgt die schwedische Geschichte in der Zeit nach Stenkils Tod eine Reihe von Unwägbarkeiten, die mehrere Rekonstruktionsansätze möglich machen. Jeder dieser Ansätze hängt jedoch von spezifischen Vorannahmen ab, die jeweils nicht mit Sicherheit verifiziert werden können, so dass letztlich unklar bleibt, ob die pagane Reaktion gegen Inge das einzige Ereignis dieser Art in Schweden war. Die Identität Inges und Anunds sollte zumindest nicht als selbstverständlich angesehen werden. Zudem berichten die Quellen nichts über die Umstände von Halstens Absetzung, der ja der wahrscheinlichste Kandidat für eine Identifizierung mit dem von Gregor VII. adressierten Mitkönig Inges ist und der sich demzufolge ebenfalls um die Durchsetzung des Christentums in Schweden bemüht hatte. In diesem Fall ist anzunehmen, dass seine Absetzung ebenfalls zumindest teilweise auf religiöse Differenzen, die ja erhebliche Auswirkungen auf das politische Miteinander hatten, zurückzuführen ist. Insgesamt ergibt sich für die Zeit nach Stenkils Tod das Bild, dass das über mehrere Generationen gültige, im Grunde den Ansprüchen beider Seiten nicht gerecht werdende Toleranzabkommen zwischen den christlichen Herrschern und der paganen Partei seine Gültigkeit verloren hat.<sup>133</sup> Möglicherweise hatte das konfrontative Vorgehen der von Hamburg-Bremen ausgesandten Missionare Adalward und Egino, die zwar aufgrund des Einschreitens Stenkils von ihrem Plan Abstand genommen hatten, das Kultzentrum in Uppsala zu zerstören, dafür aber „alle Göttenstädte“ bereist und dort die Götzenbilder zerschlagen hatten, das Seine zu der Eskalation des

---

<sup>133</sup> Dafür, dass es sich bei dem Konflikt auch, wenn nicht sogar in erster Linie, um eine politisch motivierte Auseinandersetzung innerhalb der Herrschaftselite gehandelt hat, spricht, dass Runeninschriften bereits für das 11. Jahrhundert eine Verbreitung des Christentums auch in Uppland nahelegen, der Provinz, in der sich mit Uppsala das Zentrum der Widerstandsbewegung gegen die königlichen Missionsbemühungen befand; vgl. SAWYER/SAWYER, *Scandinavia Enters Christian Europe*, S. 157; LINDKVIST, *Kings and Provinces*, S. 228f.

schwelenden Konfliktes beigetragen.<sup>134</sup> Die christliche Fraktion um den in Västergötland residierenden Herrscher wollte jedenfalls den paganen Kult nicht länger akzeptieren, während die pagane Partei in Uppsala nicht länger auf die Ausübung der kultischen Herrscheraufgaben durch den König verzichten wollte. Es stellte sich ganz ähnlich wie zuvor unter Hakon dem Guten in Norwegen die Frage, welche Seite in Zukunft die Spielregeln der politischen Ordnung bestimmen würde. Die letztliche Durchsetzung Inges in dem Konflikt sorgte dafür, dass die ihm nachfolgenden Herrscher Schwedens wie er christlich waren und diese sich von den Ansprüchen, die an die vorchristlichen Herrscher gestellt worden waren, nach und nach befreien konnten. Als Schweden im Jahr 1164 ein eigenes Erzbistum bekam, erhielt dieses bezeichnenderweise seinen Sitz in Uppsala, dem vormaligen religiösen wie auch politischen Zentrum der paganen Fraktion.<sup>135</sup>

## **2. Religiöser Pluralismus als empfundene Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenhalts**

### **2.1. Gesellschaftliche Probleme religiöser „Außenseiter“ in Skandinavien**

Nicht nur für Herrscher barg eine Konversion zum Christentum Risiken, wenn sie mit einer überwiegend paganen Herrschaftselite konfrontiert waren, die entsprechende Anforderungen an den König stellte. Auch weniger herausgehobene Mitglieder der Gemeinschaft sahen sich, wenn sie in einer mehrheitlich nicht-christlichen Umgebung zum Christentum konvertierten, Spott, Argwohn oder sogar offenen Anfeindungen aus ihrem Umfeld ausgesetzt. Den bekanntesten Fall eines solchen Konfliktes stellt das Verhältnis des von Ansgar getauften Ortsvorstehers von Birka, Hergeir, zu den paganen Bewohnern des Ortes dar, das Rimbert ausführlich und mit vielen biblischen Anspielungen in seiner Vita Ansgars beschreibt. Hergeir, der nach der Vertreibung des hambur-

---

<sup>134</sup> Siehe oben, S. 243, Anm. 40; vgl. auch SCHÜCK, Blotsven, S. 24f.

<sup>135</sup> Zur Frage einer möglichen Überbauung früherer (paganer) Bauten mit der Domkirche vgl. ALKARP/PRICE, Tempel av guld.



gisch-bremischen Missionars Gauzbert<sup>136</sup> für einige Jahre einer der wenigen Bewohner von Birka war, die dem neuen Glauben auch unter diesen widrigen Umständen treu blieben, musste sich dementsprechend mehrfach gegenüber den übrigen Bewohnern des Ortes für seine religiöse Absonderung rechtfertigen und „viele Schmähungen der Ungläubigen über sich ergehen lassen“.<sup>137</sup> Der zentrale Kritikpunkt an Hergeir war dabei seine aus seiner Abwendung vom gemeinsamen Glauben resultierende gesellschaftliche Isolation, die sich besonders bei gesellschaftlich konstitutiven Aktivitäten wie der Thingversammlung offenbarte, die ja mit der Ausübung des gentilreligiösen Kultes in enger Verbindung standen, wie das Beispiel Hakons des Guten gezeigt hat.<sup>138</sup> Auf dem Thing, so Rimbert, „lobten [die Heiden] im Gespräche auch ihre Götter, deren Gunst ihnen so viel Glück bringe; ihn [scil. Hergeir] aber tadelten sie wortreich, denn durch seinen sinnlosen Glauben sondere er sich als einziger von ihrer aller Gemeinschaft ab“.<sup>139</sup> Neben der selbstverschuldeten gemeinschaftsschädigenden Isolation wurde Hergeir auch vorgeworfen, den Zorn der Götter auf sich gezogen zu haben: So wurde er, als er sich eine nur schlecht heilende Beinverletzung zugezogen hatte, mehrfach ermahnt, dies als göttliches Zeichen zu verstehen und von seinem Irrweg abzuweichen: „Da ihn diese Beschwerden lange quälten, erhielt er viel Besuch, und einige rieten ihm mahnend, er möge doch den Göttern für sein Heil opfern; andere reizten ihn durch Vorwürfe; ihm fehle wegen seiner Gottlosigkeit ein Heil.“<sup>140</sup> Hergeir, den Rimbert in seiner langen Schilderung als Exempel eines standhaften Christen stilisiert, widersetzt sich diesen „schlechten Ratschlägen“ (*malis eorum suggestio-*

---

<sup>136</sup> Siehe oben, Kap. IV.1.2.1, S. 250–253.

<sup>137</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 19, S. 40: [...] *mutla ab infidelibus sustinuit obprobria* [...].

<sup>138</sup> Siehe oben, Kap. V.1.2.

<sup>139</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 19, S. 40: *Ubi cum inter alia colloctionum verba illi deos suos laudassent, quorum favore prospera sibi multa provenirent, et illi, quod solus a consortio omnium inani fide aberraret, verbis multiplicibus improperebant* [...]. Zu diesem Punkt vgl. auch CUSACK, *The Rise of Christianity*, S. 140.

<sup>140</sup> Rimbert, *Vita Anskarii*, c. 19, S. 41: *Cum hanc ergo diutius sustineret molestiam, coeperunt multi ad eum causa visitandi venire, et quidam adhortationibus, quo pro salute sua diis sacrificaret, commonere, quidam improperebant, quod sine deo esset, lacescere, et idcirco eum salute carere.*

*nibus*) und beweist gemäß der Darstellung Rimberts auf vielfältige Weise die Überlegenheit seines Glaubens.<sup>141</sup>

Auch wenn Hergeir nicht unmittelbar herrscherliche Aufgaben und Kompetenzen zukamen – als Ortsvorsteher gehörte er zwar zur gesellschaftlichen Elite und auch zu den politischen Entscheidungsträgern in Birka, seine Stellung unterschied sich aber wohl immer noch signifikant vom ebenfalls in Birka ansässigen König – so waren die gegenüber ihm geäußerten Kritikpunkte den gemäß Snorri gegenüber Hakon dem Guten geäußerten doch recht ähnlich: Ihm wurden in erster Linie die selbst gewählte Absonderung von der Gemeinschaft und fehlendes Heil vorgeworfen. Beides wirkte sich gemäß der Vorstellung seines paganen Umfeldes nicht nur negativ auf Hergeirs eigenes Leben aus, sondern barg auch eine latente Gefahr für die gesamte Gemeinschaft. Nicht nur die kultische Integrität des Herrschers war offenbar wichtig für das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung, auch abweichendes Verhalten anderer Mitglieder der Gemeinschaft wurde als potenziell ordnungsgefährdend und damit kritikwürdig eingestuft. Diese Einschätzung war gemäß Arnold Angenendt charakteristisch für die Wahrnehmung in frühmittelalterlichen Stammesgesellschaften: „Eine Religionsspaltung bringt notwendig Unheil, weil sie den Gotteszorn hervorruft. Religiöse Individualität und Verschiedenartigkeit in der Religionsausübung sind darum von der Denkweise einer Stammesgesellschaft her gar nicht vorstellbar.“<sup>142</sup> In diesem Kontext verweist Angenendt auch auf Hans-Dietrich Kahl, der zu den Denkvoraussetzungen der Gentilreligionen anmerkt: „ethnische, politische und religiöse Ordnung decken sich; sie alle haben eine gemeinsame Grenze nach außen; innerhalb dieser Grenze ist jedes Glied der Gemeinschaft, solange sie innerlich intakt ist, zur Teilnahme auch an ihrem kultischen Leben verpflichtet, um seinerseits beizutragen zur Erhaltung des gemeinsamen ‚Heils‘ [...]“<sup>143</sup> Abseits von den besonders prononcierten kultischen Pflichten des Königs kam auch jedem anderen Mitglied der Gesellschaft die Aufgabe zu, durch seine Mitwirkung in der Ausgestaltung des religiös-politischen Gemeinschaftslebens dieses zu bestätigen und zu perpetuieren. Der Ausschluss oder

---

<sup>141</sup> Siehe auch oben, Kap. IV.2.2, S. 307–308.

<sup>142</sup> ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 420.

<sup>143</sup> KAHL, *Die ersten Jahrhunderte*, S. 31.

auch das freiwillige Fernbleiben Einzelner oder ganzer Personengruppen von den gemeinsamen mit dem Kult in Verbindung stehenden Feiern und Zusammenkünften erschwerte zudem in beträchtlichem Maße die Bildung und Aufrechterhaltung sozialer Netzwerke und stellte somit ebenfalls eine Bedrohung für die Funktionalität der Gemeinschaft dar.<sup>144</sup>

Besonders deutlich trat dieser Umstand im vorchristlichen Island zutage, wo durch das Fehlen einer monarchischen Spitze bedingt der religiösen Integrität der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft vielleicht noch größere Bedeutung zukam als im übrigen Skandinavien. In der isländischen Überlieferung zu den Jahrzehnten vor der offiziellen Christianisierung der Insel begegnen zumindest eine ganze Reihe von Fällen, in denen bereits konvertierte Isländer in mehr oder weniger schwere Konflikte mit ihrer paganen Umwelt gerieten, von dieser ausgeschlossen wurden oder es zu einer freiwilligen sozialen Desintegration kam.

Über eine Reihe früher Christen auf Island berichtet die Überlieferung, dass sie aufgrund ihrer offenen Ablehnung des gemeinsamen Glaubens für geistesgestört, unzurechnungsfähig oder zumindest sehr töricht gehalten wurden. Der in der *Landnámabók* aufgeführte Siedler Ketill beispielsweise, der als Christ von den Hebriden nach Island gekommen war, trug aufgrund seines Glaubens den wenig schmeichelhaften Beinamen „der Narr“ (*fíflski*). Dass er ausgerechnet an der Stelle siedelte, wo vor der Ankunft der ersten norwegischen Siedler irische Mönche gelebt hatten und wo laut der *Landnámabók* „heidnische Männer nicht wohnen“<sup>145</sup> durften, verstärkte seine soziale Exklusion zusätzlich. Ähnlich wurde Thorhall aus Knappstadir gemäß der *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* von seiner Nachbarin öffentlich für „verrückt und wahnsinnig“<sup>146</sup> erklärt, nachdem er sich hatte taufen lassen und daraufhin angeordnet hatte, die sich auf seinem Land befindende pagane Kultstätte abreißen zu lassen.

---

<sup>144</sup> Vgl. SKRE, *Missionary Activity*, S. 12: „[...] in religiously divided society, the cultic meal would have been greatly weakened as an arena for building and maintaining friendships and alliances, since it would have been very difficult for Christians to participate in the pagan feasts, and for pagans to be allowed into the Christian feasts and masses.“

<sup>145</sup> *Landnámabók* (Sturlubók), Bd. 2, c. 230, S. 324: [...] *eigi máttu þar heiðnir menn búa.*

<sup>146</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 227, S. 186: [...] *æR [...] ok úit lauss.*

Einige der argwöhnisch beäugten Christen suchten auch selbst nach Isolati-  
on von der in ihren Augen religiös fehlgeleiteten Mehrheit der Gemeinschaft  
und wurden zu Einsiedlern. Bereits Ketills Wahl seines Siedlungsortes deutet  
darauf hin, dass auch von christlicher Seite aus nicht immer der Wunsch be-  
stand, mit dem nicht-christlichen Teil der Gesellschaft permanenten Umgang  
zu pflegen. Diese selbst gewählte soziale Desintegration zeigten beispielsweise  
Mani der Christ, Jörund der Christ und dessen Neffe Asolf der Geschickte, von  
denen die Quellen jeweils berichten, dass sie ein Leben als Einsiedler geführt  
haben.<sup>147</sup> Über Asolf berichtet die in der *Sturlubók* überlieferte Redaktion der  
*Landnámabók* ausführlicher: „er war ein guter Christ, und wollte mit den Hei-  
den nichts gemein haben, und wollte von ihnen keine Speise annehmen.“<sup>148</sup>  
Thjodhild, die christliche Gemahlin Eriks des Roten, der als erster Siedler auf  
Grönland in die Geschichte Skandinaviens einging, soll sogar ihrem Mann ge-  
mäß der *Eiríks saga rauða* die eheliche Gemeinschaft verweigert haben, da  
dieser sich weigerte, ebenfalls zum Christentum zu konvertieren: „Erik war  
nicht willens, seinen alten Glauben abzulegen, doch Thjodhild nahm rasch das  
Christentum an und ließ in einer gewissen Entfernung zu den Häusern eine  
Kirche bauen. [...] Dort betete sie, zusammen mit den anderen Leuten, die das  
Christentum angenommen hatten. Seit Thjodhild den neuen Glauben vertrat,  
wollte sie, sehr zu Eriks Missfallen, nicht mehr mit ihm schlafen.“<sup>149</sup>

Dass die häufig innerhalb von Familien verlaufende Grenze zwischen den  
beiden Glaubensrichtungen auch zu handfesten Konflikten zwischen den Ver-  
wandten führen konnte, deuten verschiedene in der *Kristni saga* überlieferte

---

<sup>147</sup> Zu Mani vgl. Þorvalds þátrr viðförla, c. 8, S. 83f.; zu Jörund und Asolf vgl. Landnáma-  
bók (Hauksbók), Bd. 1, c. 21, S. 61–65; Landnámabók (Sturlubók), Bd 1, c. 23f., S. 60–  
64; Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, Bd. 1, c. 127f., S. 276–279.

<sup>148</sup> Landnámabók (Sturlubók), Bd 1, c. 24, S. 62: *Hann var kristinn vel ok vildi ekki eiga  
við heiðna menn ok eigi vildi hann þiggja mat at þeim*. Übersetzung zit. nach MAURER,  
Die Bekehrung des norwegischen Stammes, Bd. 1, S. 101f. Zu den isländischen Ein-  
siedlern und ihrer Darstellung in den Quellen, insbesondere zu Asolf, vgl. auch JESCH,  
Early Christians.

<sup>149</sup> Eiríks saga rauða, c. 5, S. 212: *Eiríkr tók því máli seint, at láta sið sinn, en Þjóðhildr  
gekk skjótt undir ok lét gera kirkju eigi allnær húsunum. [...] Hafði hon þar fram bænir  
sínar ok þeir menn, sem við kristni tóku. Þjóðhildr vildi ekki samræði við Eirik, síðan  
hon tók trú, en honum var þat mjök móti skapi*.

Episoden an. Nicht nur, dass der frühe isländische Missionar Stefni ausgerechnet von seinen Verwandten angeklagt worden war, nachdem er im Rahmen seiner Missionsarbeit pagane Kultstätten beschädigt hatte,<sup>150</sup> auch der im Zuge der Mission von Friedrich und Thangbrand getaufte Thorvard geriet aufgrund seines Glaubenswechsels in einen heftigen Konflikt mit seinem Bruder Arngeir und dem Goden Klaufi, der insbesondere an der auf Thorwards Land erbauten Kirche Anstoß nahm: „Thorvard Spakböðvarsson ließ auf seinem Hof in As eine Kirche bauen; das gefiel den Männern, die Heiden waren, sehr übel. Klaufi hieß ein Mann, der Sohn Thorvald Refssons aus Bard; er war Häuptling. Dieser war hierüber sehr erbost auf Thorvard, und so suchte er Arngeir, Thorwards Bruder, auf und bot ihm die Wahl an, ob er lieber die Kirche verbrennen oder den Priester erschlagen wollte, den der Bischof dazu bestellt hatte.“<sup>151</sup> Arngeir, so die *Kristni saga* weiter, habe aus Angst vor der Reaktion seines Bruders abgelehnt, Hand an den Priester zu legen, und auch an der Zerstörung der Kirche wollte er sich nicht beteiligen, obwohl ihm diese „ein guter Gedanke“ (*en gott ráð*) zu sein schien. Lediglich die Furcht vor den Konsequenzen seines Handelns hielt Arngeir also zunächst von einem Angriff auf Kirche und Priester ab. Schließlich befand er sich aber doch in der Gesellschaft Klaufis, als dieser persönlich auszog, um die Kirche niederzubrennen. Nur der Umstand, dass Thorvard oder seine Männer die Kirche – offenbar in Erwartung eines möglichen Angriffes – nachts bewachten und die Angreifer mit Pfeilen beschossen, hielt die Gruppe um Klaufi davon ab, ihren Plan in die Tat umzusetzen.

Der religiöse Pluralismus stellte in der Wahrnehmung vieler der Betroffenen, sei es auf christlicher oder auf paganer Seite, eine Bedrohung für das gemeinschaftliche Leben dar, wie die Quellen nahelegen. Da die Regeln des gesellschaftlichen Miteinanders religiös determiniert waren, war durch das Nebeneinander unterschiedlicher Glaubenssysteme ein Regelkonflikt entstanden,

---

<sup>150</sup> Siehe oben, Kap. IV.1.1, S. 245–247.

<sup>151</sup> *Kristni saga*, c. 3, S. 10f.: *Þorvalðr Spak-Boðvarsson lét gera kirkju á bæ sínum í Ási. Þat líkaði mönnum stórilla, þeim er heiðnir váru. Maðr hét Klaufi, sonr Þorvalds Refssonar frá Barði. Hann var höfðingi. Honum líkar þetta stórilla við Þorvarð, ok fór hann at finna Arngeir, bróður Þorvarðs, ok bauð honum kost á hvárt hann vildi heldr brenna kirkjuna eða drepa prest þann er byskup hafði þar til fengit.*

der sich nicht ohne Weiteres umgehen oder auflösen ließ: Sollte die Gemeinschaft weiterhin als solche funktionieren, musste über kurz oder lang eine Entscheidung in der Religionsfrage getroffen werden, die – zumindest äußerlich<sup>152</sup> – für alle verbindlich war, die der Gemeinschaft angehörten. Während der Regelkonflikt in den übrigen skandinavischen Reichen überwiegend durch die christianisierten Herrscher gelöst wurde, die das Christentum in einem häufig mehrere Generationen andauernden Prozess allmählich als gemeinsame Religion durchsetzten und die in diesem Prozess legislativ und militärisch unterstützten, um ihr Ziel zu erreichen und das Erreichte zu festigen, nahm das freistaatliche Island einen anderen Weg aus der Problematik des religiösen Pluralismus, der maßgeblich von dem Wunsch nach der Bewahrung der Gesellschaft und ihres Funktionierens geprägt und entsprechend pragmatisch war. Da der Lösungsprozess, wie ihn die Quellen überliefern, einen recht genauen Einblick in die mit dem religiösen Pluralismus verbundenen kommunikativen und gesellschaftlichen Probleme sowie die Strategien, die zu ihrer Lösung angewendet wurden, bietet, soll im Folgenden abschließend die offizielle Einführung des Christentums auf Island näher betrachtet werden.

### **2.2. Die Christianisierung Islands – Ein Lösungsansatz für das empfundene Problem des religiösen Pluralismus**

Nachdem in den letzten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts verschiedene auswärtige, aber auch einheimische Missionare sich darum bemüht hatten, das Christentum auch auf Island zu verbreiten, diesen Versuchen jedoch immer nur punktueller Erfolg beschieden gewesen war und sie überwiegend in Konflikten

---

<sup>152</sup> Die Umstände der offiziellen Annahme des Christentums legen nahe, dass es zunächst in erster Linie um eine nominelle Vereinheitlichung der religiösen Ausrichtung ging, da den vormals paganen Isländern einige „Schlupflöcher“ offen gelassen wurden, die ein partielles Festhalten an alten Glaubensinhalten und Traditionen ermöglichten; siehe unten, Kap. V.2.2, S. 399. Dass es auch bei den vorangegangenen Konflikten nur zum Teil um tatsächliche religiöse Differenzen ging, legen Quellenberichte nahe, nach denen auch Fälle von offenem Synkretismus oder genereller Skepsis gegenüber dem Religiösen vorkamen, ohne dass diese erkennbar zu ähnlichen Konflikten geführt hätten; vgl. Landnámabók (Sturlubók), Bd. 1, c. 12, S. 48/50; Bd. 2, c. 218, S. 250.



geendet hatten,<sup>153</sup> kam es im Jahr 999 oder 1000<sup>154</sup> überraschend zu einem in dieser Art in der europäischen Geschichte singulären Ereignis, als die Isländer auf ihrem jährlichen Allthing auf den Rat ihres Gesetzessprechers Thorgeir hin offiziell das Christentum als gemeinsame Religion annahmen. Die früheste Quelle, die über die Geschehnisse berichtet, ist die *Íslendingabók* Ari Thorgilssons, der sein Werk allerdings erst um 1125 und damit über ein Jahrhundert nach den hier relevanten Ereignissen verfasste.<sup>155</sup>

Trotz dieser recht großen zeitlichen Lücke zwischen den Geschehnissen und dem Entstehen von Aris Bericht wird die Glaubwürdigkeit von Aris Darstellung in der Forschung generell als sehr hoch eingeschätzt: Ari konnte unter anderem auf seine Erinnerung an die Erzählungen seines Ziehvaters Hall Thorarinsson, der selbst im Alter von drei Jahren von dem Missionar Thangbrand getauft worden war und sich an diese Zeit noch erinnern konnte,<sup>156</sup> sowie seines

---

<sup>153</sup> Siehe oben, Kap. IV.1, S. 245–247; Kap. IV.1.2.2.

<sup>154</sup> Die genaue Datierung hängt von dem von Ari verwendeten Kalender ab. Da er berichtet, dass sich die Christianisierung Islands im Sommer vor Olaf Tryggvasons Tod ereignete und er den Tod des norwegischen Königs auf das Jahr 1000 datiert, stellt sich die Frage, welchen Tag Ari als Jahresanfang ansetzte. Da Olaf Tryggvason im September starb und Ari vermutlich mit einem Kalender arbeitete, nach dem das Jahr am 1. September beginnt (Byzantinischer Jahresanfang), fiel die Christianisierung Islands mutmaßlich in das Jahr 999 (ebenso wie nach heutiger Jahreszählung der Tod Olaf Tryggvasons). Vgl. Sian Grønliens Kommentar zu ihrer Übersetzung der *Íslendingabók*, S. 26, Anm. 76; zur Annahme, dass Ari nach dem Byzantinischen Jahresanfang datierte, vgl. EINARSDÓTTIR, *Studier i kronologisk metode*, S. 74–80, 107–126.

<sup>155</sup> Weiterhin berichten folgende spätere Quellen von der offiziellen Christianisierung Islands: Theodoricus Monachus, *Historia de antiquitate regum norwagensium*, c. 12, S. 19–21; Odd Snorrason, *Óláfs saga Tryggvasonar* (Hs. A), c. 43, S. 244–248; *Kristni saga*, c. 12f., S. 30–38; *Kristnitakan* (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 228f., S. 187–198); *Brennu-Njáls saga*, c. 104f., S. 269–272. Einen Überblick über die Quellen bieten AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 55–62, und HUGASON, *Att byta religion på kommando*, S. 147–151.

<sup>156</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, Prologus, S. 6: *Ari prestur kom sjau verta gamall í Haukadal til Halls Þórarinssonar ok var þar fjórtán vetr. Hallr var maðr stórvitr ok minnigr. Hann mundi þat, er Þangbrandr prestur skírði hann þrétvetran. Þat var vetri fyrr en kristni væri í lög tekin á Íslandi.* („Ari Thorgilsson, der Priester, kam, sieben Jahre alt, nach Haukadal zu Hall Thorarinsson und wohnte dort vierzehn Jahre. Hall war ein sehr weiser Mann und von großem Gedächtnis. Er konnte sich noch daran erinnern, wie der Priester Thangbrand ihn im Alter von drei Jahren getauft hatte; das Jahr, bevor das Christentum gesetzlich in Island eingeführt wurde.“)

Lehrers Teit Isleifsson, eines Enkels Gizurs des Weißen, der maßgeblich an der offiziellen Einführung des Christentums auf Island beteiligt war, zurückgreifen.<sup>157</sup> Damit verfügte Ari über die innerhalb einer der am engsten mit dem frühen Christentum auf Island verbundenen Familien weitergegebene orale Tradition: Teits Vater und Bruder waren der erste beziehungsweise zweite Bischof Islands. Ari konnte die zeitliche Distanz zu den von ihm geschilderten Ereignissen also durch den Umstand teilweise wettmachen, dass er seine Informationen von denjenigen Personen bezog, die zu diesem Sujet zu den bestinformierten auf ganz Island zählten. Seine Schilderung deshalb, wie Jan de Vries es geradezu euphorisch tut, einem Augenzeugenbericht gleichzusetzen,<sup>158</sup> schießt jedoch ganz klar über das Ziel hinaus. Vielmehr müssen bei der Interpretation von Aris Rekonstruktion der Ereignisse zwei Gesichtspunkte berücksichtigt werden: Zum einen ist weder Aris Bericht ein Augenzeugenbericht, noch war es derjenige, den er von seinem Lehrer Teit erhalten hatte, denn auch dieser hatte die Einführung des Christentums nicht selbst erlebt, war er doch erst um 1040 geboren worden. Teit wiederum konnte sich auf einen Augenzeugenbericht berufen, dieser war ihm jedoch erst mehrere Jahrzehnte nach den Ereignissen zugetragen worden.<sup>159</sup> In dieser Zeit hatte sowohl das individuelle Gedächtnis von Teits Informanten als auch das kollektive Gedächtnis innerhalb seiner Familie sowie der gesamten isländischen Gesellschaft ordnend, sinnstiftend und interpretierend auf das Erinnernte eingewirkt und sich in diesem Prozess gegenseitig beeinflusst. Hinzu kommt, dass Teit bereits um 1110 verstarb,

---

<sup>157</sup> Vgl. dazu Aris Quellenangaben bei seiner Darstellung der offiziellen Annahme des Christentums auf Island: Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 15: *Svá kvað Teitr þann segja, es sjalfr vas þar*. („So hatte Teit es, wie er sagte, einen erzählen hören, der selbst dabei war.“); S. 17: *Þenna atburð sagði Teitr oss at því, es kristni kom á Ísland*. („Diesen Vorgang, wie das Christentum nach Island kam, erzählte uns Teit.“)

<sup>158</sup> Vgl. DE VRIES, *Ein Problem*, S. 76; DERS., *Altnordische Literaturgeschichte*, Bd. 1, S. 338–340. Ähnlich auch DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 266, Anm. 96; S. 267, mit Berufung auf de Vries.

<sup>159</sup> Klaus Düwel stellt die Vermutung an, dass Teits Großvater Gizur selbst seinem Enkel über die Geschehnisse berichtet hat; wenn jedoch Düwels eigene Angaben zu den Lebenszeiten der Akteure ungefähr stimmen, ist Gizur bereits etwa zwanzig Jahre vor Teits Geburt gestorben (nach Düwel im Jahr 1020, während er als Geburtsjahr Teits 1044 angibt), was Düwels eigene Vermutung ad absurdum führt; vgl. DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 267.

also etwa fünfzehn Jahre zwischen dem spätestmöglichen Zeitpunkt der Weitergabe der Erzählung an Ari und dessen Verschriftlichung seines Berichts in der vorliegenden Form liegen. Zwar ist anzunehmen, dass auch die frühere, heute verlorene Version der *Íslendingabók*<sup>160</sup> die Passage über die Christianisierung Islands in gleicher oder ähnlicher Form enthielt und es ist möglich, dass Ari sich bereits zuvor ihm relevant erscheinende Informationen notiert und als Konzept für sein zu schreibendes Werk zusammengetragen hat, doch sind diese Versionen von Aris Rekonstruktion der Ereignisse nicht mehr greifbar.

Dass die Überlieferung vor der Niederschrift durch Ari, wann auch immer diese zum ersten Mal stattgefunden hat, ausschließlich mündlich weitergegeben worden ist, stellt an sich noch keinen Sachverhalt dar, der die Vertrauenswürdigkeit des Berichteten notwendig einschränken muss. Die Gesellschaft, der Ari entstammte, basierte ganz überwiegend auf oraler Wissensvermittlung und verfügte über entsprechende Fähigkeiten, wie Jenny Jochens zurecht hervorhebt: „For a people [...] who for centuries had been trained to remember and perform ancient poetry, to recite laws by heart, and to recall, transmit, and tell events they found worth remembering [...], memory was a powerful tool for cultivating the soil of the past. Many of the medieval accounts cannot be summarily discarded merely because they were written generations after the events they relate.“<sup>161</sup> Ari verfügte im Rahmen dieser Gegebenheiten zweifellos über eine exzellente Informationslage – trotzdem kann seine Wiedergabe des Geschehens kaum mit dem ursprünglichen Augenzeugenbericht gleichgesetzt werden.

Daneben sollte aber auch nicht aus den Augen verloren werden, dass selbst, wenn man annimmt, dass es sich bei Aris Bericht hypothetisch um eine getreue Wiedergabe des ihm mittels Teit zugetragenen Augenzeugenberichtes handeln könnte, dies längst nicht impliziert, dass es sich bei diesem Bericht um eine unvoreingenommene Tatsachenschilderung der Ereignisse handelte. Die Familie der Haukdælir, der Gizur der Weiße wie Isleif und auch Teit angehörten und aus deren Reihen der ursprüngliche Bericht stammte, hatte nach der Einführung des Christentums auf Island stark an Einfluss gewonnen, stellte sie doch die

---

<sup>160</sup> Siehe oben, S. 376, Anm. 118.

<sup>161</sup> JOCHENS, Late and Peaceful, S. 624.

ersten isländischen Bischöfe und war maßgeblich an der Einrichtung und Unterhaltung der nahe dem Bischofssitz Skálholt gelegenen Schule von Haukadal beteiligt, in der auch Ari ausgebildet wurde. Ari kann in dieser Hinsicht also als ein „herrschernaher“ Autor angesehen werden, was seinen Zugang zu den relevanten Informationen zwar maßgeblich erleichterte, jedoch auch bedeutete, dass diese Informationen sowohl durch die orale Tradition innerhalb der Familie der Haukdælir als auch durch Aris eigene Rekonstruktion geformt worden sind. Entsprechend stellt Orri Vésteinsson mit Blick auf den Aufstieg der Haukdælir fest: „Ari, his learning and his book, are also products of this development and it is clear that his account is coloured by a well moulded family tradition among the Haukdælir. It is therefore a document not only of the Haukdælir’s involvement in the introduction of Christianity in Iceland but also of their views about the past.“<sup>162</sup> Ähnlich konstatiert Sïan Grønlie: „In his account of the conversion and the early Church, Ari is relating a family tradition and ‘success’ story [...]“.<sup>163</sup>

Dieser Umstand bedeutet natürlich im Gegenzug nicht, dass die Glaubwürdigkeit von Aris Bericht grundsätzlich in Frage gestellt werden muss: Dass Aris Darstellung der offiziellen Annahme des Christentums auf Island von seinem eigenen Standpunkt ebenso wie dem seiner Informanten und ihrer Quellen beeinflusst ist, ist ein Faktor, der grundsätzlich alle historischen Quellen – auch Augenzeugenberichte – in mehr oder weniger großem Maße betrifft. Angesichts der recht großen zeitlichen Distanz kann Aris Darstellung als sehr wohl informiert gelten, und Ari selbst genoss bereits unter den ihm nachfolgenden isländischen Geschichtsschreibern einen exzellenten Ruf als glaubwürdiger Berichterstatter, war er doch immer bemüht, seine eigenen Quellen offenzulegen.<sup>164</sup> Das Vertrauen in Aris Glaubwürdigkeit sollte jedoch nicht den Blick auf die auf seinen Bericht eingewirkt habenden Kräfte völlig verstellen.

Da Aris Bericht als der zeitlich den Ereignissen am nächsten stehende und auch der bestinformierte gelten kann – Theodoricus’ Werk ist die einzige von

---

<sup>162</sup> VÉSTEINSSON, *The Conversion of the Icelanders*, S. 326.

<sup>163</sup> GRØNLIE, *Introduction*, S. xv; vgl. auch HUGASON, *Att byta religion på kommando*, S. 148.

<sup>164</sup> Vgl. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bd. 1, Prologus, S. 5–7.

Ari anscheinend ganz unabhängige spätere Quelle, er berichtet jedoch nur in einigen Sätzen über die hier relevanten Geschehnisse, während alle anderen späteren Quellen zur offiziellen Annahme des Christentums auf Island in breiten Teilen direkt oder indirekt auf Aris Darstellung zurückgehen – soll seine Darstellung der Ereignisse im Folgenden zugrunde gelegt werden. Ari berichtet, dass Thangbrands fehlgeschlagene Missionsreise nach Island letztlich den Ausschlag für die eigenständige Christianisierung Islands gegeben habe: Der norwegische König Olaf Tryggvason sei wegen Thangbrands Vertreibung so aufgebracht gewesen, dass er zu diesem Zeitpunkt in Norwegen weilende Isländer als Geiseln genommen habe und damit gedroht habe, diese zu töten. Gemäß Aris Schilderung kamen im selben Sommer jedoch auch die bereits getauften Isländer Gizur der Weiße und Hjalti Skeggjason nach Norwegen und baten sich in der festgefahrenen Situation als Vermittler an: „Sie versprachen ihm [scil. König Olaf], sich aufs Neue dafür zu verwenden, dass das Christentum doch noch hier angenommen würde, und äußerten die feste Hoffnung, dass es gelingen würde.“<sup>165</sup> Gemeinsam mit dem Priester Thormod kehrten sie im folgenden Jahr nach Island zurück, um ihr Anliegen auf dem Allthing vorzutragen. Hjalti, der wegen eines gegen die Göttin Freya gerichteten *níð*-Verses,<sup>166</sup> den er im vorherigen Jahr auf dem Allthing öffentlich geäußert hatte, geächtet war, entschied sich zunächst, nicht mit zur Versammlung zu ziehen, um nicht unnötige Auseinandersetzungen zu provozieren. Auch ohne Hjaltis Anwesenheit war die Lage aber offenbar bereits sehr angespannt, denn Gizur versuchte zunächst, das Netzwerk seiner Unterstützer zu aktivieren und diese dazu zu bringen, ihm vom Thing aus entgegenzukommen, da er fürchtete, dass die christliche Partei anderenfalls gewaltsam von einem Erscheinen auf dem Allthing abgehalten würde: „Danach ritten sie aufs Thing, und unterwegs kamen ihnen ihre Verwandten und Freunde entgegen, wie sie verlangt hatten. Aber die heidnischen Männer scharten sich in vollen Waffen zusammen, und es

---

<sup>165</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 15: [...] *þágu þá undan við konunginn ok hétu hónum umbsýslu sinni til á nýjaleik, at hér yrði enn við kristninni tekit, ok létu sér eigi annars ván en þar mundi hlýða.*

<sup>166</sup> Zum *níð* vgl. ausführlich oben, Kap. IV.1.2.2.

wäre um ein Haar soweit gekommen, dass sie sich schlugen“,<sup>167</sup> so Ari weiter. Die drohende Eskalation war vermutlich nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass Hjalti sich entgegen seiner vorherigen Vorsicht doch dazu entschlossen hatte, trotz seiner Ächtung mit auf die Thingversammlung zu ziehen.

Warum die Situation nicht eskalierte, teilt Ari seinem Publikum nicht mit;<sup>168</sup> stattdessen fährt er damit fort, dass am kommenden Tag Hjalti und Gizur auf dem Allthing ihr Anliegen vortragen konnten, was wiederum für einige Unruhe unter den Anwesenden sorgte: „Am anderen Tage aber gingen Gizur und Hjalti zum Gesetzesfelsen und verkündeten von da aus ihre Botschaft; und man sagt, sie hätten über alle Maßen gut gesprochen. Aber die Folge war, dass sie sich gegenseitig zu Zeugen aufriefen und beide Parteien, die Christen wie die Heiden, einander die Rechtsgemeinschaft aufkündigten und darauf den Geset-

---

<sup>167</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 16: *En síðan riðu þeir á þingit, ok kvómu áðr á mót þeim frændr þeira ok vinir sem þeir höfðu æst. En enir heiðnu menn hurfu saman með alvæpni, ok hafði svá nær, at þeir myndi berjask, at <eigi> of sá á miðli.*

<sup>168</sup> Jón Jóhannesson nimmt drei mögliche Gründe für das Ausbleiben einer militärischen Intervention an: Eventuell war die christliche Partei größer oder stärker, als die zum Kampf ausgezogenen Thingteilnehmer ursprünglich gedacht hatten, eventuell hinderte sie aber auch ihr (neu erworbenes) Wissen über die von König Olaf festgehaltenen isländischen Geiseln an einem militärischen Vorgehen gegen die Christen, oder gemäßigte Anhänger der paganen Partei wirkten so auf diese ein, dass es nicht zu einer Eskalation kam; vgl. JÓHANNESSON, *A History*, S. 133f. Letzteren Grund gibt auch der Autor der *Kristni saga* an; vgl. *Kristni saga*, c. 12, S. 31: [...] *en þó váru þeir sumir er skirra vildu vandræðum þó at eigi væri kristnir.* („Aber einige waren doch, die Streitigkeiten verhindern wollten, obgleich sie nicht Christen waren“). Odd Snorrason berichtet zudem, dass Olaf Tryggvason Hjalti und Gizur Geld mitgegeben hatte, „um Häuptlinge zu Freunden zu gewinnen“ (Odd Snorrason, *Óláfs saga Tryggvasonar* (Hs. A), c. 43, S. 246: *at vingask við höfðingja*), was, wenn der Bericht der Wahrheit entspricht, ebenfalls auf deeskalierende vertrauensstiftende Kommunikation zwischen Vertretern der christlichen und der paganen Partei hindeutet. Zur Bedeutung von Geschenken bei der Missionsarbeit siehe ausführlicher oben, Kap. IV.2.1, S. 288–296. Bo Almqvist weist in diesem Zusammenhang jedoch auf die mit der Mission auf Island für die Missionare verbundene Problematik hin, dass es hier im Vergleich mit den anderen, monarchisch geführten skandinavischen Reichen wesentlich schwieriger war, über die politische Elite Einfluss auf die breitere Bevölkerung zu erlangen, da die Bindung der Gefolgsleute an die Goden schwächer war; vgl. ALMQVIST, *Norrön niddiktning*, Bd. 1, S. 24; vgl. auch ADALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 96.



zweifeln verließen.“<sup>169</sup> Das Auseinanderbrechen der isländischen Gesellschaft schien damit besiegelt zu sein, denn das gemeinsame Gesetz hatte bis dahin das maßgebliche Bindeglied innerhalb dieser Gesellschaft dargestellt. Die Anhänger der christlichen Partei zogen aus ihrem Schritt die Konsequenz, dass sie Hall aus Sida darum baten, „er solle ihnen die Gesetze vortragen, so wie es dem Christentum entspräche“<sup>170</sup> – angestrebt war also zunächst offenbar eine religiös-politische Zweiteilung der isländischen Gesellschaft, wobei der pagane Teil weiterhin nach dem ursprünglichen Gesetz leben können sollte, während die Christen die Gesetze für ihre Bedürfnisse abwandeln und eine eigene Legislative und Rechtspflege installieren wollten. In der Praxis hätte diese Trennung zu erheblichen, möglicherweise gar unlösbaren Problemen geführt, da sich beispielsweise die Frage stellte, nach welchen Gesetzen in Zukunft interreligiöse Konflikte gelöst werden sollen oder wie das Verhältnis zwischen den Goden und ihren Gefolgsleuten gestaltet sein sollte, wenn diese unterschiedlichen Glaubensrichtungen anhängen und damit auch unterschiedliche Gesetze anerkannten. Die Organisationsform der isländischen Gesellschaft wäre unter diesen Voraussetzungen nicht mehr praktikabel gewesen, wie auch Peter Brown betont: „Das ‚Gesetz‘ war das einzige Band der isländischen Gesellschaft, deren Angehörige in einsam gelegenen Höfen über die von tiefen Fjorden, Lavaflüssen und Gletschern zerklüftete Insel verstreut wohnten. Wäre es zu einem Bruch zwischen Christen und Heiden gekommen, wäre dieses Band zerrissen und der Fortbestand der Gesellschaft in ernste Gefahr gekommen.“<sup>171</sup>

Dieser schwerwiegenden Implikationen muss sich gemäß Aris Schilderung auch Hall bewusst gewesen sein, denn anstatt wie gefordert das Gesetz für die Christen zu verkünden, wandte er sich an seinen paganen „Amtskollegen“, den Gesetzessprecher Thorgeir, und delegierte die Aufgabe an ihn. Was genau

---

<sup>169</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 16: *En annan dag eptir gingu þeir Gizurr ok Hjalti til lögbergs ok báru þarr upp erendi sín. En svá es sagt, at þat bæri frá, hvé vel þeir mæltu. En þat gørdisk af því, at þar nefndi annarr maðr at qðrum vátta, ok sögðusk hvárir yr lögum við aðra, enir kristnu menn ok enir heiðnu, ok gingu síðan frá lögberi.*

<sup>170</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 16: [...] *at hann skyldi lög þeira upp segja, þau es kristninni skyldi fylgja.*

<sup>171</sup> BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa, S. 351.

Halls Ziel war, als er die Gesetzesverkündung an Thorgeir übertrug, und welche Form der Abmachung zwischen den beiden Männern existierte, ist eine in der Forschung vieldiskutierte Frage. Ari drückt sich in dieser entscheidenden Passage recht vage aus, wenn er beschreibt, dass Hall Thorgeir für seine Sache gewinnen konnte: Der von ihm verwendete Ausdruck „*hann keypti at Þorgeiri*“ kann einerseits so verstanden werden, dass Hall lediglich etwas mit Thorgeir vereinbarte, andererseits kann er aber auch implizieren, dass diese Vereinbarung durch Geldzahlungen zustande kam, wobei wiederum möglich ist, dass es sich bei der Geldzahlung um eine Gebühr für einen erbrachten Dienst oder aber um Bestechung handelte.<sup>172</sup>

Ziel der Übereinkunft zwischen den beiden Gesetzessprechern war – ungeachtet der genauen Umstände, unter denen diese Übereinkunft zustande kam – anscheinend ein Kompromiss zwischen christlicher und paganer Seite, der ein Auseinanderbrechen der isländischen Gesellschaft verhindern sollte. Thorgeir zog sich nach der Besprechung mit Hall zurück und legte sich für den Rest des Tages und die folgende Nacht schweigend unter seinen Mantel, was vermutlich ein vorchristliches Divinationsritual darstellte, mit dessen Hilfe der Gesetzessprecher in dieser schwierigen Situation den Willen der Götter ermitteln wollte.<sup>173</sup> „Aber am nächsten Morgen“, so fährt Ari mit seinem Bericht fort, „richte-

---

<sup>172</sup> Zum Standpunkt, dass Ari lediglich auf eine nicht näher bestimmte Übereinkunft Bezug nimmt, bei der keine Geldzahlung im Spiel gewesen ist, vgl. DE VRIES, Ein Problem, S. 80; JÓHANNESSON, A History, S. 134f.; als Zahlung einer Gebühr interpretiert Halls Handeln ÓLSEN, Um kristnitökuna, S. 86, Anm. 1; als Bestechung interpretieren den Vorgang beispielsweise DÜWEL, Die Bekehrung auf Island, S. 268; STRÖMBÄCK, The Conversion of Iceland, S. 30f., und ALMQVIST, Norrön niddiktning, Bd. 2, S. 19; dagegen jedoch AÐALSTEINSSON, Under the Cloak, S. 96f. Vgl. auch CUSACK, The Rise of Christianity, S. 165, sowie Sían Grønliés Kommentar in ihrer Übersetzung der Íslendingabók, S. 25, Anm. 71, mit weiterer Literatur.

<sup>173</sup> Zur Interpretation von Thorgeirs Verhalten vgl. DE VRIES, Ein Problem, S. 81f.; AÐALSTEINSSON, Under the Cloak, S. 109–122; FOOTE, On the Conversion, S. 60f.; BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa, S. 351; kritisch zur Interpretation als Divinationsritual CUSACK, The Rise of Christianity, S. 166. Die *Kristni saga* und die *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* berichten abweichend von Ari, dass die pagane Partei nach der gesetzlichen Lossagung beider Fraktionen voneinander den Göttern acht Männer geopfert habe, um den Ausgang der Sache in ihrem Sinne zu beeinflussen; vgl. *Kristni saga*, c. 12, S. 34f.; *Kristnitakan*, c. 1, S. 166–169 (= *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, Bd. 2, c. 228, S. 191–194). Jón Hnefill Aðalsteinsson hält diese Berichte für glaubwürdig

te er sich auf und ließ ansagen, die Leute sollten zum Gesetzesfelsen gehen. Und als die Männer dorthin kamen, da hub er seine Rede an und sagte, es bedünke ihn, dass ihre Verhältnisse in eine unhaltbare Lage geraten seien, wenn nicht alle ein und dasselbe Gesetz hier im Lande haben sollten. Er stellte den Männern in mannigfacher Weise vor, dass man es dahin nicht kommen lassen dürfe, und sagte, das würde zu einer solchen Zwietracht führen, dass gewiss zu erwarten sei, dass Mord und Totschlag unter den Landsleuten entstehen würde, wodurch das Land veröden würde. Er erzählte davon, wie die Könige von Norwegen und von Dänemark lange Zeit im Kampf und Streit miteinander gelegen hätten, bis die Landesangehörigen Frieden zwischen ihnen gestiftet hätten, obwohl sie selbst es nicht wollten. [...] „Nun aber scheint es mir rätlich,“ sagte er, „dass auch wir nicht die bestimmen lassen, die sich am feindlichsten gegenüberstehen, sondern lieber einen Ausgleich zwischen ihnen suchten, so dass beide Teile in etwas ihren Willen bekommen, alle aber ein Gesetz und einen Glauben haben. Es wird sich bewahrheiten, dass, wenn wir den Gesetzverband zerreißen, wir auch den Frieden zerreißen.“ Er schloss seine Rede mit dem Erfolg, dass beide Teile zugestanden, dass alle ein Gesetz haben sollten, welches er für gut befinden würde ihnen vorzutragen.“<sup>174</sup> Die Vertreter beider

---

und setzt sie in einen Kausalzusammenhang mit dem anschließenden Divinationsritual Thorgeirs; vgl. AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 184–198. Es stellt sich jedoch die Frage, warum Ari nicht von diesen bemerkenswerten Vorgängen berichtet, wenn diese sich tatsächlich zugetragen haben sollten, denn es ist kaum vorstellbar, dass Aris Informanten in diesem Fall nicht über das entsprechende Wissen verfügten und es an Ari weitergaben.

<sup>174</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 16f.: *En of morguninn eptir settisk hann upp ok gørði orð, at menn skyldi ganga til lögbergis. En þá hóf hann tölur sína upp, es menn kvómu þar, ok sagði, at hönnum þótti þá komit hag manna í ónýtt efni, ef menn skyldi eigi hafa allir lög ein á landi hér, ok talði fyrir monnum á marga vega, at þat skyldi eigi láta verða, ok sagði, at þat mundi at því ósætti verða, es vísa ván vas, at þær barsmíðir gørðisk á miðli manna, es landit eyddisk af. Hann sagði frá því, at konungar ýr Norvegi ok ýr Danmörku höfðu haft ófrið ok orrostur á miðli sín langa tíð, til þess unz landsmenn gørðu frið á miðli þeira, þótt þeir vildi eigi. [...] „En nú þykkir mér þat ráð,“ kvað hann, „at vér látim ok eigi þá ráða, es mest vilja í gegn gangask, ok miðlum svá mál á miðli þeira, at hváirtveggju hafi nakkvat síns máls, ok höfum allir ein lög ok einn sið. Þat mon verða satt, es vér slítum í sundr lögin, at vér monum slíta ok friðinn.“* En

Parteien einigten sich Aris Schilderung zufolge darauf, weiterhin einem gemeinsamen Gesetz zu folgen und durch diesen Kompromiss die Gesellschaft vor einem Zerfall zu bewahren. Als Vermittler, dem beide Seiten eine entsprechende, für beide Parteien tragbare Kompromisslösung zutrauten, bestimmte man Thorgeir selbst, dem durch sein Amt eine besondere Autorität in der Gesetzespflege zukam. Obwohl Thorgeir selbst noch nicht getauft war, entschied er sich bei seiner anschließenden Verkündung zugunsten des Christentums, wobei er jedoch einige Zugeständnisse an die pagane Partei machte: „So wurde nun dies als Gesetz verkündet, dass alle, die hierzulande noch ungetauft wären, Christen werden und die Taufe annehmen sollten; aber für die Kindsaussetzung und das Pferdefleischessen sollten noch die alten Gesetze gelten. Opfern sollte man heimlich, wenn man wollte, doch bei Strafe des Lebensringzauns, wenn Zeugen dafür beigebracht würden.“<sup>175</sup> Diese Lösung wurde anscheinend ohne nennenswerte Widerstände seitens der paganen Fraktion auf dem Allthing akzeptiert – zumindest geht weder Ari noch einer der späteren Berichtstatter auf eventuelle Schwierigkeiten bei der Durchsetzung dieses Beschlusses ein, auch wenn der Autor der *Njáls saga* erwähnt, dass die pagane Partei offenbar ein anderes Urteil erwartet hatte und sich von Thorgeir – oder den Göttern – betrogen fühlte.<sup>176</sup>

---

*hann lauk svá máli sínu, at hváirtveggju játtu því, at allir skyldi ein lög hafa, þau sem hann réði upp at segja.*

<sup>175</sup> Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, c. 7, S. 17: *Þá vas mælt í lögum, at allir menn skyldi kristnir vesa ok skírn taka, þeir es áðr váru óskírðir á landi hér; en of barnaútburð skyldu standa en fornu lög ok of hrossakjötsát. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu, en varða fjörbaugsgarðr, ef váttum of kvæmi við.* Theodoricus Monachus berichtet abweichend, der Priester Thermo/Thormod, der Hjalti und Gizur auf ihrer Fahrt nach Island begleitete, habe allein durch seine Missionspredigt die Konversion aller Isländer erreicht; vgl. Theodoricus Monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, c. 12, S. 21: *Hujus presbyteri prædicationem tam efficax gratia sancti spiritus comitata est, ut totam illam barbariem in brevi ad Christum converteret.* („Die Gnade des Heiligen Geistes nahm so guten Einfluss auf die Predigt dieses Priesters, dass er in kurzer Zeit das ganze barbarische Volk zu Christus bekehrt hatte“). Zu Theodoricus’ Darstellung vgl. AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 131f.

<sup>176</sup> *Brennu-Njáls saga*, c. 105, S. 272: *Þóttusk heiðnir menn mjök sviknir vera [...].* („Die Heiden dachten, dass die schlimm betrogen worden seien.“)

Zugespitzt kann man formulieren, dass das Christentum auf Island, anders als im übrigen Skandinavien, nicht durch einen Herrscher, sondern durch einen Vermittler eingeführt wurde. Auch Hans Kuhn hebt diesen Umstand besonders heraus, wenn er betont, „daß die Entscheidung formell durch einen Schiedsspruch fiel, wie er sich im alten Island bei der Beilegung von Fehden hundertfach bewährt hat. Die Parteien mußten sich auf einen (oder mehrere) Schiedsrichter einigen und waren dann zur Annahme seines (oder ihres) Spruchs verpflichtet. Diese Pflicht galt als unbedingt, wie immer der Schiedsspruch ausfiel.“<sup>177</sup> Thorgeir eignete sich für die Rolle des Vermittlers zwischen der paganen und der christlichen Fraktion besonders deshalb, weil ihm von beiden Seiten großes Vertrauen entgegengebracht wurde, das sich nicht aus seiner Zugehörigkeit zu einer der beiden Glaubensrichtungen speiste, sondern aus seiner Autorität als Gesetzessprecher. Als solcher verfügte Thorgeir über ein umfangreiches Wissen in rechtlichen Fragen,<sup>178</sup> das ihn zum bestmöglichen Entscheidungsträger in dieser Situation machte. Auch konnte er sich hinreichend an beide Seiten gebunden fühlen, um einen tragfähigen Kompromiss zu finden: Zwar war er selbst kein Christ, doch standen ihm die Folgen einer möglichen Abspaltung der christlichen Partei von der gemeinsamen gesellschaftlichen Ordnung klar vor Augen; zudem war damit zu rechnen, dass der norwegische König seine isländischen Geiseln töten und zumindest wirtschaftliche Zwangsmaßnahmen gegen die Isländer ergreifen würde, wenn sie sich als Gemeinschaft langfristig gegen die Annahme des Christentums wehren würden.<sup>179</sup> Durch seine Stellung genoss Thorgeir auch unter den Christen eine hohe Achtung; Seine beiderseitige Eingenommenheit und seine Autorität kennzeichnen ihn als vielversprechenden Vermittler, dessen typische Eigenschaften William

---

<sup>177</sup> KUHN, *Das älteste Christentum Islands*, S. 10; vgl. auch DÜWEL, *Die Bekehrung auf Island*, S. 270.

<sup>178</sup> Zu den Aufgaben und Kompetenzen des isländischen Gesetzessprechers vgl. JÓHANNESSON, *A History*, S. 47–49; EBEL, Art. „Gesetzessprecher“, S. 540–542.

<sup>179</sup> Zu diesem Aspekt vgl. auch STRÖMBÄCK, *The Conversion of Iceland*, S. 36, der annimmt, dass die Isländer eine militärische Invasion Olafs fürchteten; ähnlich JOCHENS, *Late and Peacheful*, S. 653. Kritisch dazu CUSACK, *The Rise of Christianity*, S. 166, und VÉSTEINSSON, *The Conversion of the Icelanders*, S. 327f., der eine akute militärische Bedrohung durch Olaf für unwahrscheinlich hält, aber auf den wirtschaftlichen Einfluss Norwegens auf Island hinweist.

Ian Miller ganz ähnlich beschreibt: „The intervenor’s identity was often a function of the identity of the disputants. Not infrequently intervenors were people caught in the middle, bound to both sides. The untenability of their position gave them the motive, and their structural position offered them the means to mediate the dispute. Their plight might even provide some of the reason for the principals to find settlement acceptable.“<sup>180</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Akzeptanz der Entscheidung Thorgeirs besonders auf Seiten der paganen Partei nicht so ungewöhnlich, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag: Mit ihrer Zustimmung zu Thorgeirs Lösungsvorschlag, noch bevor er diesen ausgesprochen hatte, hatten sie sich an seine Entscheidung gebunden. Das von Thorgeir im Vorfeld zur Entscheidungsfindung abgehaltene Ritual, das Peter Brown als „schamanistische Séance“<sup>181</sup> bezeichnet, hatte dem Schiedsspruch Thorgeirs zudem vermutlich gerade in den Augen der nicht-christlichen Thingteilnehmer eine zusätzliche numinose Autorität ver-

---

<sup>180</sup> MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking*, S. 265. Vgl. auch JOCHENS, *Late and Peaceful*, S. 649f.: „Þorgeirr’s advice encapsules the classical Icelandic way of solving conflicts without resorting to arms. Without an executive power, Icelanders had developed the method of resolution to end or avoid conflicts, armed or otherwise. Most common was arbitrated resolution, in which a third party, not directly involved in the issue at hand, would propose a settlement, to which the two parties – having requested the procedure in the first place and having expressed a willingness to consider the resolution – most often agreed. [...] Þorgeirr’s prestige, his position as Síðu-Hallr’s candidate for the difficult task at hand, and his traditional but not radical paganism combined to make him the ideal arbitrator [...].“ Die Praxis, Konflikte durch die Vermittlung eines an beide Seiten gebundenen Friedensstifters zu lösen, war im Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit auch im christlichen Kontinentaleuropa weit verbreitet; vgl. KAMP, *Friedensstifter und Vermittler*; siehe auch oben, Kap. III.3.1. Vgl. zudem KAMP, *Vermittlung in der internationalen Politik*, sowie MILLER, *The Messenger*. Jenny Jochens’ Vermutung, Islands in vieler Hinsicht außergewöhnlicher Weg zur Christianisierung habe seine Ursachen in den „unique features of lack of monarchy, consensual rule, and the resolution of conflict through arbitration“ (JOCHENS, *Late and Peaceful*, S. 652), kann daher nur zum Teil überzeugen; während das Fehlen einer monarchischen Spitze tatsächlich eine isländische Besonderheit ist, die sicherlich entscheidend zur Art und Weise des Religionswechsels beigetragen hat, sind konsensuale Herrschaft und Konfliktlösung durch Vermittler keineswegs distinktive Merkmale der frühmittelalterlichen Gesellschaft Islands, sondern finden sich auch in den christlichen Monarchien Kontinentaleuropas als grundlegende Elemente der politischen Ordnung; vgl. beispielsweise ALTHOFF/KELLER, *Die Zeit der späten Karolinger*, S. 348–372.

<sup>181</sup> BROWN, *Die Entstehung des christlichen Europa*, S. 351.



liehen.<sup>182</sup> In diesem Sinne wäre es auch zu kurz gegriffen, die Konversion Islands als rein politisch motivierte Handlung zu interpretieren, wie dies in der älteren Forschung häufig geschehen ist,<sup>183</sup> vielmehr hatte die „von Thorgeir so stark betonte Notwendigkeit der Einheit in Gesetz und Glauben [...] ihren letzten Grund wohl in der sozialen Funktion der alten Religion“<sup>184</sup>, wie Otto Gschwantler konstatiert; politische und religiöse Motive für den Übertritt zum Christentum lassen sich in diesem Fall also kaum voneinander getrennt betrachten.

Der Vorgang der Christianisierung Islands zeigt, wie groß das Bestreben gerade innerhalb eines so relativ kleinen Personenverbandes wie der isländischen Gesellschaft war, den Status eines gemeinsamen, für alle verbindlichen Regelkanons zu erhalten. Aufgrund der gewichtigen sozialen Funktion, die die Religion innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung sowohl für die Christen wie auch für die Anhänger der vorchristlichen Gentilreligion hatte, war ein religiöser Pluralismus innerhalb des Personenverbandes nicht über längere Zeit hinnehmbar, da viele der politisch-kulturellen Normen und Spielregeln religiös determiniert waren oder von den Akteuren zumindest so wahrgenommen wurden. Wie pragmatisch die Akteure mit divergierenden religiösen Anschauungen und – daraus resultierend – mit divergierenden Spielregeln umgehen konnten, richtete sich offenbar nicht zuletzt danach, wie eng und von welcher Dauer der Kontakt der Akteure zueinander war.

### 3. Zwischenfazit

Der mit der Christianisierung Skandinaviens einhergehende Akkulturationsprozess in das christliche Europa und der damit verbundene Einfluss Europas nicht nur im Bereich der Religion, sondern auch im Bereich der Politik und insbesondere der Herrscherideologie führte in den unterschiedlichen skandina-

---

<sup>182</sup> Zu diesem Aspekt vgl. ADALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 133f.

<sup>183</sup> Vgl. beispielsweise MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Bd. 1, S. 439; für weitere Beispiele vgl. ADALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 126, Anm. 4.

<sup>184</sup> GSCHWANTLER, Art. „Bekehrung und Bekehrungsgeschichte“, S. 200; vgl. auch DÜWEL, *Die Bekehrung Islands*, S. 274; ADALSTEINSSON, *Under the Cloak*, S. 89.

vischen Reichen zu teils erheblichen gesellschaftlichen Konflikten. Missionare wie europäische Herrscher verfolgten zunächst das Ziel der Bekehrung und Taufe der politischen Eliten in den skandinavischen Reichen, da mit einer Akkulturation der Entscheidungsträger sowohl die Hoffnung auf eine rasche Ausbreitung des neuen Glaubens wie auch – speziell von herrscherlicher Seite – auf die Steigerung der Berechenbarkeit und Kontrollierbarkeit der „fremden“ Herrschaftseliten verbunden war. Wiewohl Teile der skandinavischen Bevölkerung auch im Zuge der Wikingerzüge oder durch Handelskontakte ohne direktes herrscherliches Zutun eng mit dem Christentum in Berührung kamen und sich dem neuen Glauben teilweise anschlossen, sahen sich die christianisierten Herrscher doch einer nach wie vor mehrheitlich paganen Bevölkerung in ihren Reichen gegenüber. Unter den übrigen politischen Entscheidungsträgern hingen ebenso viele noch dem alten Glauben an und stellten diesem entsprechend Ansprüche an den König, durch deren Erfüllung seine Herrschaft in ihren Augen erst legitimiert wurde.

Obschon sich die genauen sakralen Aufgaben des Königs und ihre Hintergründe im vorchristlichen Skandinavien nicht mehr mit letzter Sicherheit ermitteln lassen, erlaubt die Überlieferungslage dennoch den Schluss, dass dem Herrscher in den monarchisch geführten Reichen eine Schlüsselrolle in der Ausübung des gemeinsamen Kultes zugesprochen wurde und dass von der Erfüllung der herrscherlichen Pflichten im Kult sowohl Frieden und Prosperität innerhalb der Gemeinschaft als auch die Ratifizierung von Gesetzen und damit die Aufrechterhaltung der rechtlichen Ordnung abhängig gemacht wurden. War der König jedoch zum Christentum konvertiert und wollte aus diesem Grund seinen sakralen Aufgaben nicht mehr nachkommen, bedeutete dies erhebliche Legitimationseinbußen und stellte die Funktionalität der Herrschaftsordnung infrage. Zudem bedeutete die Taufe für einen skandinavischen König den Verzicht auf die legitimierenden Rückbezüge auf die von den Ahnen gestiftete und perpetuierte Tradition und die häufig als göttlich gedachte Abstammung der eigenen Sippe, was sich ebenfalls sehr negativ auf die Anerkennung der Legitimität der eigenen Herrschaft auswirken konnte.

Verschiedene skandinavische Herrscher sahen sich in der Übergangsepoche von der paganen Gentilreligion zum Christentum als isolierte christliche Herr-

scher einem überwiegend gentilreligiösen Herrschaftsverband gegenüber, was jeweils zu erheblichen Spannungen innerhalb der Herrschaftselite führte. So sah sich der in England christlich erzogene und getaufte Hakon der Gute nach seinem Herrschaftsantritt in Norwegen nachdrücklichen Forderungen ausgesetzt, den traditionellen herrscherlichen Kultpflichten nachzukommen, wozu die aktive Teilnahme an dem mit den Opferfeiern verbundenen *convivium* ebenso zählte wie das Weißen der dabei konsumierten Getränke für die Götter und das rituelle Verspeisen des Opferfleisches. Da diese Handlungen in unvereinbarem Gegensatz standen zu christlichen Ge- und Verboten, konnte es auf längere Sicht nicht zu einer Kompromisslösung kommen, die beiden Seiten gerecht geworden wäre. Wie groß das diesem Gegensatz innewohnende Konfliktpotential war, lässt sich daran erkennen, dass Hakon schließlich von den Thingteilnehmern zur Ausübung der dem Herrscher vorbehaltenen sakralen Handlungen gezwungen wurde und dieser im Gegenzug mit einem militärischen Vergeltungsschlag drohte. Da Hakon jedoch auf die Unterstützung seines gesamten Herrschaftsverbandes angewiesen war, nachdem seine Rivalen um den Thron mit dänischer Unterstützung die norwegische Grenze bedrohten, musste er schließlich einlenken und öffentlich von seinem christlichen Glauben Abstand nehmen. Nach seinem Tod erhielt er eine pagane Bestattung und wurde in erster Linie für seine Bewahrung der paganen Heiligtümer in Erinnerung gehalten, während seine gescheiterten Christianisierungsbemühungen erst von der späteren christlichen Historiographie in den Vordergrund gestellt wurden.

Auch in Schweden, das als letztes der skandinavischen Königreiche systematisch christianisiert wurde, gab es gemäß der Überlieferung Konflikte zwischen den ersten christlichen Herrschern und der überwiegend paganen Bevölkerung des Landes, die sich offenbar über mehrere Generationen hinzogen und erst spät und auf militärischem Wege zugunsten des Christentums entschieden wurden. Bereits der um die Jahrtausendwende regierende Olaf Skötkonung ließ sich und seine Familie taufen, konnte aber nicht erreichen, dass auch breitere Teile des übrigen Herrschaftsverbandes diesen Schritt gingen und dass das pagane Kultzentrum in Uppsala zerstört wurde. Vielmehr gelang es ihm in Verhandlungen mit der paganen Fraktion lediglich, die Einführung des Christentums in einem Teilgebiet des Reiches durchzusetzen, er musste dafür im Ge-

genzug jedoch versprechen, Uppsala unangetastet zu lassen und die Bekehrung des Reiches nicht weiter zu forcieren. Diese räumliche Trennung der beiden Religionen und das damit verbundene Stillhalteabkommen zwischen dem christlichen König und der paganen Fraktion im schwedischen Herrschaftsverband hatte anscheinend für mehrere Generationen Bestand, obwohl der Kompromiss gerade für die christlichen Herrscher eigentlich nur wenig attraktiv gewesen sein dürfte. Aggressive Missionsbemühungen außerhalb Västergötlands versuchte König Stenkil noch ein halbes Jahrhundert später zu unterbinden, da er ansonsten um seine Akzeptanz auf dem Thron fürchten musste.

Nach Stenkils Tod, der zu einem schweren Thronstreit und daraus resultierend mehreren rasch aufeinander folgenden Herrscherwechseln und einer politisch wie religiös unsicheren Situation im Reich geführt hatte, konnte sich schließlich sein Sohn Inge auf dem Thron behaupten, geriet aber, ganz ähnlich wie Hakon der Gute in Norwegen, bald in eine Konfrontation mit anderen politischen Entscheidungsträgern, als diese von ihm die Teilnahme an paganen Opferfeierlichkeiten forderten, er sich aber aufgrund seines christlichen Glaubens weigerte, den Forderungen nachzukommen. Inge wurde abgesetzt zugunsten seines Schwagers, der sich vor seiner Wahl offensiv dazu bereit erklärt hatte, die geforderten Opferfeierlichkeiten durchzuführen. Möglicherweise hatte es im Zusammenhang mit der langfristigen Auseinandersetzung zwischen der paganen und christlichen Partei in Schweden nach Stenkils Tod bereits vor Inges Fall weitere religiös begründete Herrscherabsetzungen gegeben. Nur durch ein hartes militärisches Einschreiten und die Tötung seines Rivalen konnte sich der christliche Inge letztlich durchsetzen und dafür sorgen, dass seine ebenfalls christlichen Neffen als seine Nachfolger anerkannt wurden.

Die Frage nach der religiösen Ausrichtung des Königs und seiner Pflichterfüllung in kultischen Belangen war nicht nur für die Legitimität des Herrschers und die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung von zentraler Bedeutung. Vielmehr drückte sich im Umgang der noch paganen Mitglieder der Führungsschicht und des andersgläubigen Herrschers miteinander auch die Konkurrenz um die Gestaltung der politischen Kräfteverhältnisse aus. Während die nicht-christlichen Akteure mit ihrem Beharren auf der Einhaltung überkommener Traditionen auch die bisher gültige Verteilung von Macht und Einfluss be-

wahren und dem König seine Abhängigkeit von der Zustimmung des breiteren Herrschaftsverbandes vor Augen führen wollten und den König durch dessen öffentliche Erfüllung dieser Forderungen ebenfalls auf dieses Kräfteverhältnis verpflichten wollten, war das Anliegen des Königs gemäß seinem christlichen Selbstverständnis eine Christianisierung seines Reiches und die Intensivierung seiner Herrschaft nach christlich-europäischem Vorbild. In dem Ringen um die Durchsetzung der jeweiligen religiösen Interessen spiegelt sich daher deutlich der beiderseitige Kampf um die politische Deutungs- und Bestimmungshoheit, und an dem jeweiligen Ausgang der Auseinandersetzungen lassen sich recht gut die tatsächlichen Machtverhältnisse in den betreffenden Reichen zum jeweiligen Zeitpunkt des Konflikts ablesen.

Auch unterhalb der unmittelbaren Herrschaftsspitze kam es zwischen bereits christianisierten und noch der Gentilreligion anhängenden Mitgliedern der unterschiedlichen Personenverbände immer wieder zu Konflikten, da aufgrund der starken religiösen Durchsetzung der politischen Ordnung ein religiöser Pluralismus diese in der Wahrnehmung der paganen Zeitgenossen akut gefährdete. Besonders auf Island, dem im Gegensatz zu den übrigen skandinavischen Reichen eine monarchische Spitze fehlte, wurden zudem die für das Funktionieren einer auf Face-to-Face-Kontakte angewiesenen Gesellschaft zentrale Bildung und Pflege personaler Netzwerke dadurch extrem erschwert, dass nicht mehr alle Mitglieder des Personenverbandes an den mit dem Kult verbundenen Zusammenkünften und Festivitäten teilnahmen, da es keine übergeordnete gemeinschaftsstiftende Instanz gab. Entsprechend berichten die Quellen in einzelnen Fällen von einem misstrauischen bis offen feindseligen Umgang mit zum Christentum konvertierten Mitgliedern der isländischen Gesellschaft.

Eine offene Krise erlebte die isländische Gesellschaftsordnung, als im Sommer des Jahres 999 oder 1000 eine von Olaf Tryggvason ausgesandte Delegation bereits konvertierter Isländer, an ihrer Spitze die einflussreichen Goden Gizur und Hjalti, auf dem jährlichen Allthing erschien und ein Plädoyer für die Christianisierung ganz Islands hielt. In der Folge kündigten sich die beiden religiös verschiedenen Parteien der auf dem Allthing Anwesenden gegenseitig die Rechtsgemeinschaft auf und die christliche Fraktion forderte die Verkündung eigener, sich mit ihrem Glauben im Einklang befindender Gesetze. Hall,

dem diese Aufgabe übertragen worden war, wandte sich jedoch stattdessen an den eigentlichen Gesetzessprecher Thorgeir, der zwar von seinem Glauben her der paganen Partei angehörte, aufgrund seiner Stellung jedoch eine Mittelposition zwischen den zerstrittenen Gruppen einnahm, da er vorrangig danach trachtete, die gesellschaftliche Ordnung, die er durch sein Amt vertrat, zu erhalten. Wie in der isländischen Überlieferung auch in anderen Fällen vielfach bezeugt, wurde der Konflikt in diesem Fall durch einen vermittelnden Schiedsspruch gelöst, auf dessen Annahme Thorgeir beide Parteien bereits vor seiner Verkündung verpflichtet hatte und der die offizielle Annahme des Christentums durch alle Isländer verordnete, dabei aber einige Kompromisse den paganen Kult betreffend einging. Die Entscheidung für die Konversion hatte Thorgeir in einem einen ganzen Tag andauernden Divinationsritual, bei dem er vermutlich den Willen der Götter zu ermitteln versuchte, getroffen. Die numinose Legitimierung der Entscheidung Thorgeirs dürfte dabei erheblich zu der Akzeptanz des Schiedsspruches auch unter den Anhängern der paganen Partei geführt haben, was entscheidend zum Erhalt der isländischen freistaatlichen Gesellschaft beitrug, da der als problematisch wahrgenommene Pluralismus der jeweils von der Religion determinierten Regeln der gesellschaftlichen Ordnung auf diese Weise gelöst wurde.

Sowohl in den monarchisch regierten Reichen Skandinaviens als auch in dem aufgrund seiner speziellen Gesellschaftsordnung gesondert zu betrachtenden freistaatlichen Island wurde der im Zuge zunehmender und intensiverer Kontakte zum christlichen Europa immer stärker werdende religiöse Pluralismus innerhalb der Herrschaftselite zunehmend als problematisch empfunden. Dies war der Fall, da einerseits mit den jeweiligen religiösen Ausrichtungen unterschiedliche Vorstellungen von als legitim empfundenen Regeln des gemeinschaftlichen Zusammenlebens verbunden waren, andererseits die Durchsetzung des Christentums in Skandinavien mit dem Import europäischer Herrschaftsvorstellungen verknüpft war, was zu langwierigen Auseinandersetzungen um die Neuverteilung von Einfluss und politischer Macht führte, die sich an der Religionsfrage entzündeten.



## VI. Fazit

Nachdem die politischen und missionarischen Kontakte zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern in der Zeit zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert eingehend untersucht worden sind und auch ein Blick auf die von der Christianisierung angestoßenen Wandlungsprozesse innerhalb der skandinavischen Herrschaftseliten geworfen wurde, soll nun der Blick erneut auf die eingangs gestellten Leitfragen der vorliegenden Untersuchung geworfen und der Versuch einer zusammenfassenden Beantwortung derselben unternommen werden. Dabei sollen, dem Gang der Untersuchung folgend, zunächst die Fragen bezüglich der tatsächlichen interkulturellen Kommunikationsprozesse zwischen Skandinaviern und Europäern angegangen werden: Wie groß war das gegenseitige Verständnis? Welche Probleme gab es bei der verbindlichen Verständigung? Auf welche Weise wurde versucht, die kulturelle Differenz zu nivellieren? Lässt sich insgesamt eine Entwicklung hin zu einem größeren oder häufigeren gegenseitigen Verständnis zwischen Skandinaviern und Europäern erkennen? Im Anschluss daran sollen die Fragen bezüglich der Auswirkungen der Akkulturation von Teilen, insbesondere der Spitzen, der skandinavischen Herrschaftsverbände auf die politische, religiöse und soziale Ordnung in den skandinavischen Reichen in den Blick genommen werden: Welches Konfliktpotential brachte die Konkurrenz der unterschiedlichen gesellschaftlichen Regelsysteme mit sich? Wie gingen die Akteure mit dieser Konkurrenzsituation um?

Die Untersuchung der interkulturellen Kontakte zwischen Skandinaviern und Europäern während der Zeit, die landläufig auch als „Wikingerzeitalter“ bezeichnet wird, war maßgeblich von einer zentralen Frage angestoßen worden: Wie groß war das gegenseitige Verständnis der Akteure auf beiden Seiten? Diese Frage stellt sich, da entgegen der immer wieder von den vornehmlich geistlichen europäischen Autoren der heute noch überlieferten Quellen zu dieser Zeit postulierten fundamentalen Fremdheit der Wikinger und ihres kulturellen Hintergrundes bereits bei einem ersten Blick in die entsprechenden Quellen einzelne Situationen auffallen, in denen skandinavische und christlich-europäische Akteure einander offenbar verstehen. Nicht nur, dass Akteure bei-

der Seiten ihr Vorverständnis von den kulturellen, religiösen, sozialen oder kommunikativen Regeln der jeweiligen Gegenseite in Auseinandersetzungen dazu nutzten, um wirkungsvoll konfliktschürende Zeichen zu setzen, auch und gerade in der deeskalativen oder von vornherein auf Vermeidung von Konflikten angelegten politisch-diplomatischen Kommunikation ist immer wieder erkennbar, dass die Akteure mindestens um die Herstellung eines pragmatischen Minimalkonsenses die Regeln des Umgangs miteinander betreffend bemüht waren, wenn nicht sogar ohnehin ein gemeinsames Repertoire an grundlegenden Spielregeln des politischen Handelns vorausgesetzt werden kann. Aufbauend auf einer solchen Basis grundlegender gemeinsamer Vorstellungen von verbindlicher Interaktion, beispielsweise dem geschützten Status von Gesandten oder der Bedeutung von Friedensschlüssen, akzeptierten die Akteure beider Seiten offenbar auch ihnen zunächst fremde Formen der Eidbekräftigung, der Friedenszusicherung oder des Bündnisschlusses als bindend; der Umgang mit den Spielregeln verbindlicher Kommunikation war auf beiden Seiten demgemäß recht pragmatisch und konnte der jeweiligen Situation angepasst werden.

Mochte eine Verständigung gerade mit den die christlichen Reiche in England und auf dem Kontinent plündernden Wikingern aus Sicht der unmittelbaren Opfer der Überfälle und aus Sicht vieler Geistlicher, die in den mit Feuer und Schwert wütenden, immer wiederkehrenden Normannenverbänden eine göttliche Bestrafung der eigenen Sünden sahen, weder angestrebt noch als überhaupt möglich erachtet worden sein, suchten die Herrscher der christlichen Reiche immer wieder neben der militärischen Auseinandersetzung auch einen diplomatischen Zugang zu ihren Kontrahenten. Dabei kamen ganz ähnliche Methoden zur Anwendung wie bei den Kontakten mit skandinavischen Herrschern, wobei jedoch im Vorfeld von Friedensvereinbarungen oder sogar Bündnisschlüssen, mit denen die vormaligen Feinde berechenbarer gemacht oder sogar im Rahmen der Normannenabwehr gegen andere Wikingerverbände eingesetzt werden sollten, häufig zunächst eine grundlegende Vertrauensbasis geschaffen werden musste. Die hierbei zum Einsatz gekommenen Mittel der symbolischen Verbündung, Akkulturation und Integration in die christlichen Personenverbände schufen eine zumindest nominelle Nähe zwischen den vormaligen Gegnern, auf deren Grundlage bestenfalls ein tatsächliches friedliches

und vertrauensvolles Verhältnis entstehen konnte. Über die Bedeutung der zu diesem Zweck durchgeführten symbolischen Handlungen, zu denen in den meisten Fällen als zentraler Akt die Taufe der beteiligten Skandinavier gehörte, sowie über die genauen Modalitäten ihrer Durchführung mussten sich die Handelnden zuvor ausführlich verständigen, wenn der Inszenierung der Vertrautheit auch eine entsprechende Realität folgen sollte. Auch auf der Ebene der vertraulichen Vorabsprachen, über die die Quellen im Großteil der Fälle schweigen, muss eine pragmatische Verständigung zwischen den Akteuren aus beiden Kulturkreisen also die Regel gewesen sein.

Dass diese Strategie des Umgangs miteinander nicht immer von Erfolg gekrönt war, dass es Rückschläge gab und eine ganze Reihe der so akkulturierten Skandinavier die Hoffnungen der christlichen Europäer nicht erfüllte, sollte nicht zum Anlass dafür genommen werden, das gegenseitige Verständnis zwischen christlichen Europäern und Skandinaviern ganz grundsätzlich in Zweifel zu ziehen und die Strategie der gezielten Integration von Skandinaviern in die europäischen Personenverbände für völlig wirkungslos zu erklären, wie dies Johannes Fried getan hat: „Mit Treueeiden, Belehnungen, gar mit Taufen sucht man die heidnischen ‚Wilden‘ zu zähmen, so als bedeuteten ihnen Lehnrecht und Christentum etwas, ohne zu prüfen, wieweit die Wikinger [sic] das fränkische Normensystem bereits akzeptierten“<sup>1</sup>, so Fried zu den in seinen Augen völlig vergeblichen Integrationsbemühungen der fränkischen Herrscher. Dass den symbolischen Akten detaillierte Verhandlungen vorausgegangen sein müssen, die in einigen der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Quellen auch explizit angesprochen werden, blendet Fried dabei völlig aus.

Die christlichen Europäer gingen sicherlich mit Vorannahmen und Erwartungen auf ihre skandinavischen Gegenüber zu, die von ihrer eigenen Selbstwahrnehmung als *gens* und der eigenen sozialen Ordnung geprägt waren,<sup>2</sup> doch wussten sie wesentlich mehr über die Skandinavier, als Fried ihnen zugesteht. Dass die Franken, wenn sie mit einzelnen Wikingern Verträge eingingen, wie Fried postuliert, „regelmäßig“ hofften, „über den ‚König‘ das ‚ganze Volk‘ zu

---

<sup>1</sup> FRIED, Normannenherrscher, S. 76.

<sup>2</sup> Vgl. MOHR, Das Wissen über die Anderen, S. 75–84.

erreichen“,<sup>3</sup> darf füglich bezweifelt werden. Zum einen gibt es sowohl aus dem fränkischen wie auch aus dem angelsächsischen Raum hinreichend viele Beispiele von Versuchen europäischer Herrscher, wikingische Verbände oder Anführer innerhalb eines Verbandes gegeneinander auszuspielen, was nicht darauf hindeutet, dass sie von ihren Feinden als einer homogenen Gruppe ausgingen. Zum anderen ist es nur schwer vorstellbar, dass die christlichen Europäer aus eventuellen anfänglichen Fehleinschätzungen nichts gelernt haben sollen, dass sie „zwei Jahrhunderte de[n] falsche[n] Maßstab“ anlegten und „ständige[n] Überraschung[en]“<sup>4</sup> ausgesetzt waren, wie Fried konstatiert. So lässt sich zwar festhalten, dass die Quellenberichte keine starke Entwicklung hin zu mehr gegenseitigem Verständnis zwischen Skandinaviern und Europäern innerhalb des Untersuchungszeitraumes erkennen lassen; dies liegt jedoch nicht daran, dass das Verständnis auch am Ende des Untersuchungszeitraumes noch so gering gewesen sei, sondern vielmehr daran, dass es bereits zu Beginn des Untersuchungszeitraums erstaunlich groß war.

Fried übergeht bei seiner generalisierenden Darstellung des Verhältnisses zwischen Europäern und Skandinaviern nicht zuletzt die vielen Fälle, in denen eine individuelle Akkulturation offenbar ganz problemlos funktionierte und in denen Skandinavier als „kulturelle Grenzgänger“ ihr Wissen über die politischen Gepflogenheiten in ihrer Heimat und ihre kulturelle Nähe zu den skandinavischen Kommunikationspartnern der christlichen Europäer im Sinne einer besseren Verständigung zwischen beiden Seiten einsetzten. Auch die Verbündung christlicher politischer Renegaten mit Wikingern zur Erreichung ihrer Ziele sowie die sonstigen in den Quellen erwähnten, nicht näher begründeten Verbindungen zwischen Europäern und Wikingern deuten darauf hin, dass zwischen Skandinaviern und Europäern auf unterschiedlichsten Ebenen reger Kontakt und ein grundlegendes gegenseitiges Verständnis herrschte.

Ein ganz ähnliches Bild bietet sich auch, wenn man die missionarischen Kontakte zwischen christlichen Geistlichen und Skandinaviern betrachtet. Die Quellen, die über diese Kontakte berichten, sind ganz überwiegend hagiographischer Natur, was erheblichen Einfluss auf die Schilderung der Beziehungen

---

<sup>3</sup> FRIED, Normannenherrscher, S. 77.

<sup>4</sup> FRIED, Normannenherrscher, S. 76.

zwischen Missionaren und zu Missionierenden hat: Das häufig pragmatische, von Methoden der politisch-diplomatischen Kommunikation geleitete Vorgehen der Missionare wird oft nur am Rande oder zwischen den Zeilen geschildert. Die einzelnen Versatzstücke ergeben jedoch, wenn sie zusammengefügt werden, ein Bild, das im Wesentlichen den Eindruck bestärkt, den bereits die Betrachtung der politischen Kontakte zwischen Skandinaviern und Europäern hervorgebracht hat. Mochten die Missionare sich auch auf göttliche Unterstützung bei ihrer Aufgabe verlassen, so gingen sie bei der Kontaktaufnahme und -pflege in ihren skandinavischen Missionsgebieten doch sehr pragmatisch vor und hielten sich an erprobte und sowohl unter christlichen Europäern wie unter paganen Skandinaviern gebräuchlichen Spielregeln der Vertrauensbildung und Herstellung sozialer Netzwerke. Dabei spielten insbesondere die Praxis des Gabentauschs wie auch das Einladen skandinavischer Herrscher zu Festmählern eine bedeutende Rolle. Über den Zugang zur Herrschaftselite, die sich nicht auf den König allein beschränkte, sondern auch dessen Berater- und Vertrautenkreis sowie andere politisch einflussreiche Akteure umfasste, strebten die Missionare einen längerfristigen Einfluss auch auf breitere Bevölkerungsschichten an. Im Idealfall wurden die Missionare selbst in den Vertrautenkreis der Herrscher einbezogen und konnten so unmittelbar deren Christianisierung vorantreiben, wie dies beispielsweise von Ansgar am Hofe Horiks I. in Dänemark überliefert ist. Die Missionare wurden so im Dienste ihres Missionsauftrags selbst zu „kulturellen Grenzgängern“, bemühten sich aber zugleich auch um die Ausbildung einer autochtonen Geistlichkeit, was nochmals unterstreicht, als wie wichtig für das Gelingen der Mission die Fähigkeit der Missionare erachtet wurde, die Kultur der Adressaten ihrer Botschaft möglichst umfassend zu verstehen. Gerade Ansgar, dessen Missionsbemühungen von Johannes Fried als „nicht minder hilflos“<sup>5</sup> als die Bemühungen um verbindliche politische Verständigung mit den Skandinaviern seitens der fränkischen Herrscher angesehen werden, verfügte über ein wesentlich besseres Verständnis seiner Adressaten, als Fried ihm zugesteht.

---

<sup>5</sup> FRIED, Normannenherrscher, S. 78.

Ähnlich wie bei den politischen Kontakten gab es auch bei der Mission Fehl- und Rückschläge: Nicht alle diplomatischen Bemühungen hatten längerfristig Erfolg, zudem konterkarierten Herrscherwechsel und Thronwirren sowohl in den skandinavischen Reichen wie auch im Frankenreich immer wieder anfängliche Erfolge bei der Mission. Auch kann sicherlich nicht bei allen Missionaren ein gleichermaßen tiefes Verständnis von den Spielregeln der vorchristlichen skandinavischen Gesellschaften vorausgesetzt werden, zumal auch ein solches Verständnis nicht in allen Fällen die Eskalation von Konflikten verhinderte, wie die Fälle isländischer *níð*-Dichtungen gegen Missionare und ihre Folgen zeigen. Darüber hinaus wurden Konflikte hin und wieder dadurch kalkuliert geschürt, dass Missionare durch mehr oder weniger provokative und die Regeln und Normen der paganen Religion verletzende Tatmission anstrebten, die Ohnmacht der Gentilgottheiten zu beweisen. Erfolgversprechend war diese jedoch, wenn überhaupt, nur dann, wenn sich die Missionare einer starken herrscherlichen Unterstützung sicher sein konnten, und sie kamen wohl in erster Linie dort zum Einsatz, wo andere Vorgehensweisen sich als wirkungslos erwiesen hatten und bereits ein längerer Kontakt zwischen dem Missionar und seinem Zielpublikum bestanden hatte. Auch wenn also die Geschichte der Mission in Skandinavien keineswegs eine ungebrochene Erfolgsgeschichte für die Missionierenden ist, lassen sich die Rückschläge wohl kaum darauf zurückführen, dass die Missionare die Spielregeln der Gesellschaften, in die sie ausgesandt wurden, nicht oder nur unzureichend verstanden. Vielmehr zeigen die Quellen, dass häufig ein erstaunlich tiefes Verständnis der vorchristlichen Normen bei den Missionaren vorherrschte und dass dieses Wissen aktiv genutzt wurde, wenn es darum ging, der Mission dienliche soziale Netzwerke zu etablieren und zu pflegen.

Betrachtet man die gravierenden Differenzen, die zwischen dem in den Quellen vordergründig präsentierten Bild der Fremdheit zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern einerseits und den trotzdem immer wieder beschriebenen Akten funktionierender Kommunikation in Konflikt und Verständigung andererseits bestehen, lassen sich diese nur erklären, wenn man annimmt, dass die Wahrnehmung der politischen und missionarischen Akteure – wobei diese Unterscheidung von den Akteuren selbst wohl kaum als sinnvoll



erachtet worden wäre – und diejenige der Historiographen, die über die Kontakte mit den Skandinaviern schrieben, erheblich voneinander abwichen und daher nicht miteinander gleichgesetzt werden dürfen. Die Perzeptionsmuster, die in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung sichtbar werden, waren keineswegs gleichzeitig auch jene der handelnden Personen, wie auch diverse harsche Äußerungen der Kritik gegenüber mit den Wikingern kooperierenden Herrschern seitens der Quellenautoren zeigen. In vielen der in der Arbeit diskutierten Fälle zeigt sich, dass die Autoren, die über die Ereignisse schrieben, von ganz eigenen und mit jenen der politischen oder missionarischen Akteure keineswegs immer deckungsgleichen Motiven geleitet wurden und dass die Quellen daher, wenn man etwas über die Modalitäten der pragmatischen Interaktion zwischen Skandinaviern und christlichen Europäern erfahren möchte, quasi „gegen den Strich“ gelesen werden müssen. Über einen Großteil der friedlichen und pragmatischen Interaktion und auch der zwischen den Kulturen auf politischer und religiöser Ebene vermittelnden „Grenzgänger“ erfährt der Leser der Quellen nichts, da das Augenmerk der Autoren den Blick stärker auf die Konflikte lenkt als auf deren Lösung.

Während die Akkulturation und Christianisierung der skandinavischen Herrschaftseliten die Kontakte mit Akteuren aus dem christlichen Europa vereinfachte und diese auf eine größere Vertrauensbasis stellte, bedeutete der Religionswechsel für die betroffenen skandinavischen Könige nicht selten eine akute Gefährdung der legitimatorischen Grundlagen ihrer Herrschaft. Was die Integration der skandinavischen Herrscher in die europäischen Personenverbände beschleunigte, verkomplizierte die innerskandinavischen gesellschaftlichen Verhältnisse gravierend und brachte eine Reihe von Problemen mit sich. Zum einen kam es zu Konflikten, da die christianisierten Herrscher grundlegende, ihre Herrschaft legitimierende königliche Aufgaben innerhalb der vorwiegend paganen Gesellschaft nicht mehr wahrnehmen konnten oder wollten. Zum anderen importierten sie mit dem Christentum auch christliche Herrschaftsvorstellungen und ein Herrschaftssystem christlich-europäischer Prägung, das deutlich stärker auf die Person des Königs konzentriert war und diesem eine intensivere Herrschaftsausübung zugestand und ermöglichte, als dies in den traditionellen skandinavischen Gesellschaften der Fall war. Es kam da-

her sowohl zu religiös wie auch machtpolitisch motivierten Auseinandersetzungen innerhalb der Herrschaftsverbände, wofür insbesondere aus Norwegen und Schweden Beispiele ihren Weg in die Überlieferung gefunden haben. In einem langen Prozess, der nicht selten von herrscherlichen Zwangsmaßnahmen begleitet war, musste ein Ausgleich zwischen den divergierenden Vorstellungen der Akteure bezüglich des herrschenden „Regelsystems“ gefunden werden, wenn die Gesellschaften weiterhin funktionieren sollten. Dass es bei diesen Konflikten grundlegend um die Funktionalität der Gesellschaft als solcher ging und dass diese nicht notwendigerweise auf eine monarchische Spitze konzentriert sein mussten, zeigt der detailliert überlieferte Prozess der offiziellen Christianisierung Islands, dessen Bevölkerung sich pragmatisch dem neuen Glauben anschloss, um wieder über für alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen verbindliche Regeln und Normen zu verfügen.

Während im interkulturellen Austausch die pragmatische Akzeptanz fremder Spielregeln und das Finden gemeinsamer Kompromisse auf beiden Seiten erheblich dazu beitrug, dass die Akteure füreinander berechenbar wurden und längerfristige Annäherungsprozesse auch aus stark konfliktuösen Grundkonstellationen entstehen konnten, standen die skandinavischen Gesellschaften, in die das Regel- und Normensystem des christlichen Abendlandes auf diesem Weg importiert wurde, vor erheblichen Herausforderungen, denn das innerhalb der einzelnen Personenverbände geltende Regelwerk durfte ein kritisches Maß an Inkonsistenz nicht überschreiten. So wie die Taufe häufig der erste Schritt der Akkulturation und *Conditio sine qua non* der Einbindung skandinavischer Akteure in europäische Personenverbände war, war eine längerfristige Koexistenz eines christlichen Herrschers und eines ihm unterstehenden weitgehend paganen Herrschaftsverbandes nicht möglich, ohne erhebliche Konflikte zu evozieren. Die Lösung dieser neu entstandenen Konflikte und die Etablierung und Weiterentwicklung neuer gemeinsamer Regeln war ein Prozess, der weit über den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit hinausreichte und die Geschichte der skandinavischen Königreiche das gesamte Mittelalter hindurch mitbestimmte.

## Anhang



Abbildung 1: Forsaring



Abbildung 2: Münze Guthrums unter seinem Taufnamen Æthelstan Penny nach dem Two-Line Typ Ælfreds. Avers: EDELIA RE (Æthelstan rex). Revers: ABENEL.



**Abbildung 3: Goldreliefplatte aus der Kirche in Tamdrup: Poppo trägt einen glühenden Eisenhandschuh**



**Abbildung 4: Goldreliefplatte aus der Kirche in Tamdrup: Poppo zeigt König Harald seine unversehrte Hand**





Abbildung 5: Goldreliefplatte aus der Kirche in Tamdrup: Poppo tauft König Harald

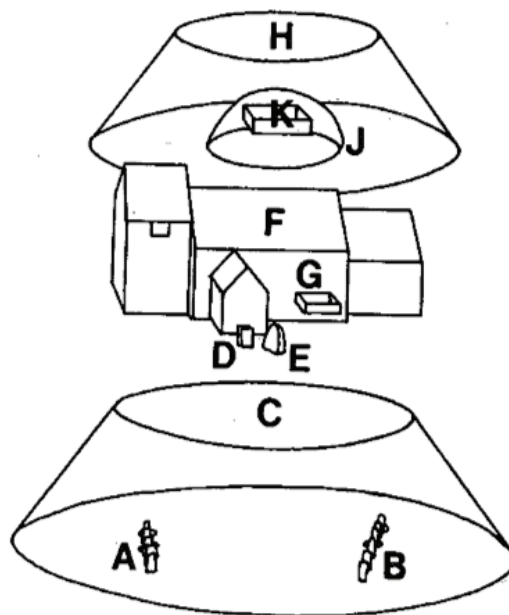


Abbildung 6: Schematische Darstellung der Kirchenanlage in Jelling. (A–B) Überreste einer Schiffssetzung. (C) Südlicher Grabhügel. (D) Kleiner Jelling-Stein. (E) Großer Jelling-Stein. (F) Heutige Steinkirche, die drei hölzerne Vorgänger hatte. (G) Grab in der ersten hier erbauten Kirche. (H) Nördlicher Grabhügel. (J) Älterer Grabhügel. (K) In den älteren Grabhügel gegrabene wikingzeitliche Grabkammer.



**Abbildung 7: Großer Jelling-Stein**



**Abbildung 8: Münze Olaf Skötkonungs. Denar nach Crux-Typ Æthelreds II.  
Avers: OLAF REX SWEVONUM. Revers: GODWINE MO SIHT**



## Abbildungsverzeichnis

- S. 416, Abbildung 1: Riksantikvarieäbetets Kulturmiljöbild. Foto: Bengt A. Lundberg.
- S. 416, Abbildung 2: GRIERSON/BLACKBURN, Medieval European Coinage, Nr. 1387, S. 611.
- S. 417, Abbildung 3: GRINDER-HANSEN, Die Goldenen Bilder des Nordens, S. 68.
- S. 417, Abbildung 4: GRINDER-HANSEN, Die Goldenen Bilder des Nordens, S. 69.
- S. 418, Abbildung 5: GRINDER-HANSEN, Die Goldenen Bilder des Nordens, S. 70.
- S. 418, Abbildung 6: ROESDAL, Art. „Jelling“, S. 341. Zeichnung: Knud J. Krogh.
- S. 419, Abbildung 7: ARUP, Danmarks historie, Bd. 1, S. 122 (Tafel).
- S. 419, Abbildung 8: KLUGE, Numismatik des Mittelalters, Nr. 1239, S. 435.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Abkürzungen

AASS	Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur ..., hrsg. von Jean BOLLAND [bis Bd. 5, danach von den Bollandisten], 68 Bd.e, Antwerpen [Bd. 51ff. Brüssel, Bd. 55 Tongerlo, Bd. 63–64 Paris] 1643–1940.
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, bearb. und hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ [ab Bd. 3: begr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ, fortgef. von Traugott BAUTZ], 14 Bd.e, Hamm/Westf. [ab Bd. 3: Herzberg] 1975–98.
DA	Deutsches Archiv
FmSt	Frühmittelalterliche Studien
FS	Festschrift
FSGA	Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe
GdV	Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit
GRHIS	Groupe de Recherche d'Histoire
HGE	Handbuch der Geschichte Europas, hrsg. von Peter Blickle, bisher 7 Bd.e [Bd. 1–6, Bd. 8], Stuttgart 2002–(2012).
Hoops RGA	Reallexikon der germanischen Altertumskunde, begr. von Johannes HOOPS, hrsg. von Heinrich BECK (u.a.), 35 Bd.e, Berlin/New York 1968–2007.
HRG I	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hrsg. von Adalbert ERLER und Ekkehard KAUFMANN, 5 Bd.e, Berlin 1964–98.
HRG II	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, begr. von Wolfgang STAMMLER, Adalbert ERLER und Ekkehard KAUFMANN, 2., völlig neu überarbeitete und erweiterte Aufl., hrsg. von Albrecht CORDES (u.a.), bisher 1 Bd. [-Geistliche Bank], Berlin (2008–).

HZ	Historische Zeitschrift
LexMA	Lexikon des Mittelalters, Red. Liselotte LUTZ (u.a.), 9 Bd.e, München/Zürich [ab Bd. 7: München] 1980–99.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Auct. ant.	Auctores antiquissimi
SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
SS	Scriptores (in Folio)
SS rer. Germ. N.S.	Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum seperatim editi
Conc.	Concilia
Epp.	Epistolae (in Quart)
Epp. sel.	Epistolae selectae
Poetae	Poetae Latini medii aevi
Migne PL	Jacques-Paul MIGNE, Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis ..., Series Latina: in qua prodeunt patres, doctores, scriptoresque ecclesiae Latinae a Tertulliano ad Innocentium III., 221 Bd.e, Paris 1844–65.
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
NA	Neues Archiv
NDB	Neue Deutsche Biographie, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, bisher 24 Bd.e [-Stader], Berlin 1953–(2010).
NF	Neue Folge
Oxford DNB	Oxford Dictionary of National Biography. From the Earliest Times to the Year 2000, hrsg. von Henry C. G. MATTHEW (u.a.), 60 Bd.e, Oxford (u.a.) 2004.

## Quellen

- Abbo von Saint-Germain-des-Prés, *Bella Parisiaca* urbis, in: *Poetarum latinorum medii aevi*, Bd. 4,1, hrsg. von Paul VON WINTERFELD (MGH Poetae 4,1), Berlin 1899, S. 72–122.
- *Bella Parisiaca* urbis, Buch I, übers. von Anton PAUELS, Frankfurt 1984.
- Les Actes de la province ecclésiastique de Reims, hrsg. von Thomas GOUSSET, Bd. 1, Reims 1842.
- [Adalbert], *Continuatio Reginonis*, in: Regino von Prüm, *Chronicon cum continuatione Treverensi*, hrsg. von Friedrich KURZE (MGH SS rer. Germ. 50), Hannover 1890, S. 154–179.
- Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, hrsg. von Albert BAUER und Reinhold RAU (FSGA 8), Darmstadt 1971, S. 190–231.
- Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, hrsg. von Bernhard SCHMEIDLER (MGH SS rer. Germ. 2), 2. Aufl., Hannover/Leipzig 1917.
- *Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche*, in: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, hrsg. und übers. von Werner TRILLMICH und Rudolf BUCHNER (FSGA 11), 7., gegenüber der 6. um einen Nachtr. von Volker SCIOR erweiterte Aufl., Darmstadt 2000, S. 137–499.
- Adelhelm von Sées, *Miracula sanctae Opportunae*, in: *AASS April 3*, hrsg. von Gottfried HENSCHEN und Daniel PAPEBROECK, Antwerpen 1675, S. 67–71.
- Ademar von Chabannes, *Chronique*, hrsg. von Jules CHAVANON (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 20), Paris 1897.
- Af Pangbrandi, in: *Biskupa Sögur I*, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (Íslenzk fornrit 15), Reykjavík 2003, S. 111–117.

- Ælnoth von Canterbury, *Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris*, in: *Vitae sanctorum Danorum*, hrsg. von Martin C. GERTZ, Kopenhagen 1908–12, S. 77–136.
- Æthelweard, *Chronicon*, hrsg. und übers. von Alistair CAMPBELL (*Medieval Texts*), London 1961.
- Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, in: *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, Fagrskinna, Nóregskonunga tal*, hrsg. von Bjarni EINARSSON (*Íslenzk fornrit* 29), Reykjavík 1985, S. 1–54.
- *Ágrip af Nóregskonungasǫgum. A Twelfth-Century Synoptic History of the Kings of Norway*, hrsg. und übers. von Matthew J. DRISCOLL (*Viking Society for Northern Research Text Series* 10), 2. verb. und erw. Aufl., London 2005.
- Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, *De miraculis sancti Germani libri duo*, in: *Migne PL* 126, Sp. 1027–1050.
- Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, *Ex translatione sancti Vincentii martyris in Galliam*, in: *Recueil des Historiens de France*, hrsg. von Martin BOUQUET, Bd. 7, neu bearb. von Léopold DELISLE, Paris 1870, S. 352–353.
- Alkuin, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici cum supplemento et appendice*, hrsg. von Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON (*MGH SS rer. Merov.* 7), Hannover/Leipzig 1920, S. 81–141.
- *Willibrord – Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch – Deutsch, mit einer Einl. vers., übers. und erl. von Hans-Joachim REISCHMANN*, Sigmaringendorf 1989.
- Altfried, *Vita sancti Liudgeri*, in: *Die Vitae sancti Liudgeri*, hrsg. von Wilhelm DIEKAMP (*Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster* 4), Münster 1881, S. 3–53.
- *Das Leben Liudgers, Bischofs von Münster*, übers. von Georg GRANDAUR, in: *Die Lebensbeschreibungen des hl. Willibrord, Gregors von Utrecht, Liudgers und Willehads von Bremen*, übers. von Wilhelm

- WATTENBACH, Georg GRANDAUR und M. LAURENT (GdV 14), Leipzig 1888, S. 53–85.
- [Angilbert], Karolus Magnus et Leo papa, in: *Poetarum latinorum medii aevi*, Bd. 1, hrsg. von Ernst DÜMMLER (MGH Poetae 1), Berlin 1881, S. 366–379.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 3: Ms. A, hrsg. von Janet M. BATELY, Cambridge 1986.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 5: Ms. C, hrsg. von Katherine O'BRIEN O'KEEFFE, Cambridge 2001.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 6: Ms. D, hrsg. von Geoffrey P. CUBBIN, Cambridge 1996.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Bd. 7: Ms. E, hrsg. von Susan IRVINE, Cambridge 2004.
- The Anglo-Saxon Chronicles, übers. von Michael SWANTON, 2. Aufl., London 2000.
- Annales Bertiniani, hrsg. von Georg WAITZ (MGH SS rer. Germ. 5), Hannover 1883.
- Jahrbücher von St. Bertin, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 6), 3., gegenüber der 2. um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 11–287.
- Annales Colonienses a. 776–1028, in: MGH SS 1, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, S. 97–99.
- Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, hrsg. von Friedrich KURZE (MGH SS rer. Germ. 7), Hannover 1891.
- Jahrbücher von Fulda, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 7), 4., gegenüber der 3. um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 19–177.
- The Annals of Fulda, hrsg. von Timothy REUTER (Manchester medieval Sources Series 2), Manchester (u.a.) 1992.



Annales Maximiniani, in: *Supplementa tomorum I–XII, Teil I: Annales et chronica universalia*, hrsg. von Georg WAITZ (MGH SS 13), Hannover 1881, S. 19–25.

Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, hrsg. von Friedrich KURZE (MGH SS rer. Germ. 6), Hannover 1895.

— Die Reichsannalen, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 5), Darmstadt 1987 [ND 2008], S. 9–155.

Annales Sorani ad 1268, in: *Danmarks middelalderlige annaler*, hrsg. von Erik KROMAN, Kopenhagen 1980, S. 98–105.

The Annals of St. Neots, in: *The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition, Vol. 17: The Annals of St. Neots with Vita prima sancti Neoti*, hrsg. von David DUMVILLE und Michael LAPIDGE, Cambridge 1984, S. 1–107.

The Annals of Ulster (to A.D. 1131), hrsg. von Seán MAC AIRT und Gearóid MAC NIOCAILL, Dublin 1983.

Annales Vedastini, in: *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, hrsg. von Bernhard VON SIMSON (MGH SS rer. Germ. 12), Hannover/Leipzig 1909, S. 40–82.

— *Jahrbücher von St. Vaast*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 6), 3., gegenüber der 2. um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 289–338.

Annales Vindocinenses, in: *Recueil d'annales Angevines et Vendômoises*, hrsg. von Louis HALPHEN (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 37), Paris 1903, S. 50–79.

Annales Xantenses, in: *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, hrsg. von Bernhard VON SIMSON (MGH SS rer. Germ. 12), Hannover/Leipzig 1909, S. 1–33.

- Xantener Jahrbücher, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 6), 3., gegenüber der 2. um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 2002, S. 339–371.
- Ari Thorgilsson, *Íslendingabók*, in: *Íslendingabók – Landnámabók*, Bd. 1, hrsg. von Jakob BENEDIKTSSON (*Íslenzk fornrit 1*), Reykjavík 1968, S. 1–28.
- Aris Isländerbuch, in: *Islands Besiedlung und älteste Geschichte*, hrsg. von Felix NIEDNER, übers. von Walter BAETKE (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 23), Jena 1928 [ND Düsseldorf/Köln 1967], S. 41–57.
- *Íslendingabók – The Book of the Icelanders*, in: *Íslendingabók – Kristni saga. The Book of the Icelanders – The Story of the Conversion*, übers. von Sîan GRØNLIE (Viking Society for Northern Research, Text Series 18), London 2006, S. 1–32.
- Asser, *Life of King Alfred [De rebus gestis Ælfredi]*, together with the *Annals of Saint Neots* erroneously ascribed to Asser, hrsg. von William H. STEVENSON, bearb. von Dorothy WHITELOCK, Oxford 1959.
- *Alfred the Great: Asser's 'Life of King Alfred' and Other Contemporary Sources*, hrsg. und übers. von Simon KEYNES und Michael LAPIDGE, London 1983 [ND 2004], S. 65–110.
- Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, hrsg. und übers. von Ernst TREMP (MGH SS rer. Germ. 64), Hannover 1995, S. 279–555.
- *Das Leben Kaiser Ludwigs*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 5), Darmstadt 1987 [ND 2008], S.
- Avitus von Vienne, *Epistularum ad diversos libri tres*, in: *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, hrsg. von Rudolf PEIPER (MGH Auct. ant. 6,2), Berlin 1883, S. 35–103.
- The Battle of Maldon*, hrsg. von Donald G. SCRAGG (Old and Middle English Texts), Manchester 1981.

- Beda Venerabilis, *Ecclesiastical History of the English People* [*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*], hrsg. von Bertram COLGRAVE und Roger A. B. MYNORS (Oxford Medieval Texts), Oxford 1969.
- *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, übers. von Günter SPITZBART, (Texte zur Forschung 34), Darmstadt 1982.
- Benoît XII (1334–1342). *Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d’Athènes et de Rome 3, 2,1), hrsg. von Georges DAUMET u.a., Paris 1899–1920.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Bjarnar saga Hítðælakappa, in: *Borgfirðinga sögur*, hrsg. von Sigurður NORDAL und Guðni JÓNSSON (Íslenzk fornrit 3), Reykjavík 1938, S. 109–211.
- Brennu-Njáls saga, hrsg. von Einar Ólafur SVEINSSON (Íslenzk fornrit 12), Reykjavík 1954.
- *Njáls saga. Die Saga von Njal und dem Mordbrand*, hrsg. und übers. von Hans-Peter NAUMANN (Skandinavistik. Sprache – Literatur – Kultur 3), Münster 2005.
- Brun von Querfurt, *Epistola ad Heinricum regem*, in: *Vita quinque fratrum eremitarum (seu) vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunone Querfurtensi – Epistola Brunonis ad Heinricum regem*, hrsg. von Jadwiga KARWASIŃSKA (Monumenta Poloniae Historica, N.S. 4,3), Warschau 1973, S. 97–106.
- Brynolf Algotsson, *Eskilsofficiet* [*Officium sancti Eskilli*], in: *Brynolf Algots-sons samlade diktverk*, hrsg. und übers. von Tryggve LUNDÉN, in: *Credo 27* (1946), S. 73–124, hier: S. 90–102.
- Byrhtferth von Ramsey, *Vita S. Oswaldi*, in: *ders., The Lives of St Oswald and St Ecgwine*, hrsg. und übers. von Michael LAPIDGE (Oxford Medieval Texts), Oxford 2009, S. 1–203.
- Cartularium Saxonicum. A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History*, hrsg. von Walter de Gray BIRCH, Bd. 2, London 1887.

- The Cartulary of the Monastery of St. Frideswide at Oxford, Bd. 1: General and City Charters, hrsg. von Spencer Robert WIGRAM (Oxford Historical Society 28), Oxford 1895.
- Chronicon ecclesiae Ripensis [Ribe Bispekrønike], hrsg. von Ellen JØRGENSEN, in: Kirkehistoriske samlinger, 6. Ser., 1 (1933), S. 23–33.
- Chronicon Fontanellense / Les premières annales de Fontanelle, hrsg. von Jean LAPORTE, in: Mélanges de la Société de l’Histoire de Normandie 15 (1951), S. 63–91.
- Chronicon Moissiacense a saeculo quarto usque ad a. 818 et 840, in: MGH SS 1, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, S. 280–313.
- La Chronique de Nantes (570 environ–1049), hrsg. von René MERLET (Collection de textes pour servir à l’étude et à l’enseignement de l’histoire 19), Paris 1896.
- Codex iuris Vestrogotici – Westgöta-Lagen, hrsg. von Hans Samuel COLLIN und Carl Johan SCHLYTER (Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui – Samling af Sveriges gamla lagar 1), Stockholm 1827.
- Codex Iustinianus, hrsg. von Paul KRÜGER (Corpus Iuris Civilis 2), 11. Aufl., Berlin 1954 [ND 1989].
- Continuatio Isidoriana Hispana a. DCCLIV, in: Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Bd. 2, hrsg. von Theodor MOMMSEN (MGH Auct. ant. 11), Berlin 1894, S. 334–368.
- The Chronicle of 754, in: Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain, hrsg. von Kenneth Baxter WOLF, 2. Aufl., Liverpool 1999, S. 111–160.
- Danmarks runeindskrifter, hrsg. von Lis JACOBSEN und Erik MOLTKE, Bd. 2: Text, Kopenhagen 1942.
- Dudo von St. Quentin, De moribus et actis primorum Normanniae ducum, hrsg. von Jules LAIR (Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie 23), Caen 1865.

— History of the Normans, übers. von Eric CHRISTIANSEN, Woodbridge 1998.

The Early Charters of Eastern England, hrsg. von Cyril J. R. HART (Studies in early English History 5), Leicester 1966.

The Early Charters of Wessex, hrsg. von Herbert P. R. FINBERG (Studies in early English History 3), Leicester 1964.

Early Sources of Scottish History, A.D. 500 to 1286, hrsg. von Alan Orr ANDERSON, Bd. 1, Edinburgh/London 1922.

Eiríks saga rauða, in: Eyrbyggja saga – Grœnlendinga sǫgur, hrsg. von Einar Ólaf SVEINSSON und Matthías ÞÓRÐARSON (Íslenzk fornrit 4), Reykjavík 1935, S. 193–237.

— Die Saga von Eirík dem Roten, in: Isländersagas, Bd. 4, hrsg. von Klaus BÖLDL, Andreas VOLLMER und Julia ZERNACK, übers. von Thomas ESSER (u.a.), Frankfurt a. M. 2011, S. 526–552.

Encomium Emmae reginae, hrsg. und übers. von Alistair CAMPBELL (Camden, third Series 72), London 1949.

Enea Silvio Piccolomini, Constantinopolitana clades, in: Pii II orationes politicae et ecclesiasticae, hrsg. von Johannes Dominicus MANSI, Bd. 1, Lucca 1755, S. 263–285.

Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici, in: Poetarum latinorum medii aevi, Bd. 2, hrsg. von Ernst DÜMMLER (MGH Poetae 2), Berlin 1884, S. 5–79.

— Lobgedicht auf Kaiser Ludwig, übers. von Theodor G. PFUND, neu bearb. von Wilhelm WATTENBACH (GdV 18), 3., unveränd. Aufl., Leipzig 1940.

Ex miraculis sancti Richarii saeculi IX, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: Supplementa tomorum I–XII, Teil III: Vitae aliaeque historiae minores (MGH SS 15,2), Hannover 1888, S. 916–919.

Eyrbyggja saga, in: Eyrbyggja saga – Grœnlendinga sǫgur, hrsg. von Einar Ólaf SVEINSSON und Matthías ÞÓRÐARSON (Íslenzk fornrit 4), Reykjavík 1935, S. 1–186.

- Die Geschichte vom Goden Snorri, hrsg. und übers. von Felix NIEDNER (Thule. Aldnordische Dichtung und Prosa 7), Jena 1920 [ND Düsseldorf/Köln 1964].
- Fagrskinna, in: *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, Fagrskinna – Nóregskonungatal*, hrsg. von Bjarni EINARSSON (Íslenzk fornrit 29), Reykjavík 1985, S. 55–364.
- Fagrskinna. A Catalogue of the Kings of Norway. A Translation with Introduction and Notes, übers. von Alison FINLAY (The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD. Peoples, Economies and Cultures 7), Leiden/Boston 2004.
- Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae / Die Geschichte der Reimser Kirche*, hrsg. von Martina STRATMANN (MGH SS 36), Hannover 1998.
- Florentii Wigorniensis monachi chronicon ex chronicis, Bd. 1, hrsg. von Benjamin THORPE, London 1848.
- The Chronicle of Florence of Worcester, with the Two Continuations, übers. von Thomas FORESTER, London 1854.
- Fragmentary Annals of Ireland, hrsg. und übers. von Joan N. RADNER, Dublin 1978.
- Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum, hrsg. von Bruno KRUSCH (MGH SS rer. Merov. 2), Hannover 1888.
- Geffrei Gaimar, *L'estoire des Engleis*, hrsg. von Alexander BELL (Anglo-Norman Texts 14/16), Oxford 1960.
- *Estoire des Engleis (History of the English)*, übers. von Ian SHORT, Oxford 2009.
- Die Gesetze der Angelsachsen, hrsg. von Felix LIEBERMANN, Bd. 1: Text und Übersetzung, Halle a. S. 1903.
- Gísla saga Súrssonar, in: *Vestfirðinga sǫgur*, hrsg. von Björn K. ÞÓRÓLFSSON und Guðni JÓNSSON (Íslenzk fornrit 6), Reykjavík 1943, S. 1–118.



- Grágás. Islændernes lovbog i fristatens tid, 2 Bd.e, hrsg. von Viljálmur FINSEN, Kopenhagen 1850–52.
- Grágás. Efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Staðarhólsbók, hrsg. von Vilhjálmur FINSEN, Kopenhagen 1879.
- Guibert von Nogent, Tractatus de incarnatione contra Judaeos, in: Migne PL 156, Sp. 489–537.
- Hávamál, hrsg. von David EVANS (Viking Society for Northern Research Series 7), London 1986.
- Heinrich von Huntingdon, Historia Anglorum. The History of the English People, hrsg. und übers. von Diana E. GREENWAY (Oxford Medieval Texts), Oxford 1996.
- Helmold von Bosau, Cronica Slavorum, hrsg. von Bernhard SCHMEIDLER (MGH SS rer. Germ. 32), Hannover 1937.
- Hemming, Chartularium ecclesiae Wigorniensis, hrsg. von Thomas HEARNE, 2 Bd.e, Oxford 1723.
- Herbord von Michelsberg, Vita Ottonis episcopi, hrsg. von Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 12, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1856, S. 746–822.
- Leben und Werke des seligen Bamberger Bischofs Otto, in: Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg, unter Mitarb. von Jerzy STRZELCZYK hrsg. von Lorenz WEINRICH (FSGA 23), Darmstadt 2005, S. 282–493.
- Hermann von Reichenau, Chronicon, in: MGH SS 5, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1844, S. 67–133.
- Chronik, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, hrsg. und übers. von Werner TRILLMICH und Rudolf BUCHNER (FSGA 11), 7., gegenüber der 6. um einen Nachtr. von Volker SCIOR erweiterte Aufl., Darmstadt 2000, S. 615–707.

- Hervarar saga ok Heiðreks, hrsg. von Gabriel TURVILLE-PETRE, mit einer Einleitung von Christopher TOLKIEN (Viking Society for Northern Research. Text Series 2), 2. Aufl., London 1976.
- Die Hervarar saga. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchungen zur Herkunft und Integration ihrer Überlieferungsgeschichten, übers. von E. Matthias REIFEGERSTE (Altnordische Bibliothek 6), Leverkusen 1989.
- Hildegarius von Meaux, Vita Faronis episcopi Meldensis, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* 3, hrsg. von Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON (MGH SS rer. Merov. 5), Hannover/Leipzig 1910, S. 184–203.
- Hinkmar von Reims, Epistolae (Epistolae Carolini aevi 6), Tl. 1, hrsg. von Ernst PERELS (MGH Epp. 8,1), Hannover 1939 [ND 1985].
- Historia Norwegiæ, in: *Monumenta historica Norvegiæ. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen*, hrsg. von Gustav STORM, Christiania 1880, S. 69–124.
- Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, hrsg. von Wallace Martin LINDSAY, 2 Bde., Oxford 1911.
- Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, übers. von Lenelotte MÖLLER, Wiesbaden 2008.
- Jómsvíkinga saga, hrsg. von Ólafur HALLDÓRSSON, Reykjavík 1969.
- Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, hrsg. von Wilfried HARTMANN (MGH Conc. 3), Hannover 1984.
- Kristni saga, in: *Biskupa Sögur I*, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (Íslenzk fornrit 15), Reykjavík 2003, S. 1–48.
- Das Buch von der Einführung des Christentums, in: *Islands Besiedlung und älteste Geschichte*, hrsg. von Felix NIEDNER, übers. von Walter BAETKE (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 23), Jena 1928 [ND Düsseldorf/ Köln 1967], S. 159–185.

- Kristniboð Pangbrands, in: *Biskupa Sögur I*, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (*Íslensk fornrit* 15), Reykjavík 2003, S. 127–145.
- Kristnitakan, in: *Biskupa Sögur I*, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (*Íslensk fornrit* 15), Reykjavík 2003, S. 159–172.
- Landnámabók, in: *Íslendingabók – Landnámabók*, 2 Bd.e, hrsg. von Jakob BENEDIKTSSON (*Íslensk fornrit* 1), Reykjavík 1968, Bd. 1, S. 29–210, Bd. 2, S. 1–397.
- Das Besiedlungsbuch, in: *Islands Besiedlung und älteste Geschichte*, hrsg. von Felix NIEDNER, übers. von Walter BAETKE (*Thule. Altnordische Dichtung und Prosa* 23), Jena 1928 [ND Düsseldorf/ Köln 1967], S. 59–157.
- Libellus miraculorum sancti Bertini, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: *Supplementa tomorum I–XII, pars III: Vitae aliaeque historiae minores* (MGH SS 15,1), Hannover 1887, S. 509–516.
- Liber vitae ecclesiae Dunelmensis nec non obituaria duo ejusdem ecclesiae, hrsg. von Joseph STEVENSON (*The Publications of the Surtrees Society* 13), London/Edinburgh 1841.
- Liutprand von Cremona, *Antapodosis*, in: *Liutprandi Opera. Die Werke Liutprands von Cremona*, hrsg. von Joseph BECKER (MGH SS rer. Germ. 41), 3. Aufl., Hannover/Leipzig 1915, S. 1–158.
- Buch der Vergeltung, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, hrsg. von Albert BAUER und Reinhold RAU (FSGA 8), Darmstadt 1971, S. 241–495.
- Ludwigslied, in: *Althochdeutsches Lesebuch*, hrsg. von Wilhelm BRAUNE, Karl HELM und Ernst A. EBBINGHAUS, 17. Aufl., Tübingen 1994, S. 136–138.
- Die Nestorchronik. Die altussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja,

- Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja, übers. von Ludolf MÜLLER (Handbuch zur Nestorchronik, Bd. 4; Forum Slavicum 56), München 2001.
- Nithard, *Historiarum libri IIII*, hrsg. von Ernst MÜLLER (MGH SS rer. Germ. 44), Hannover/Leipzig 1907 [ND 1965].
- Vier Bücher Geschichten, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 5), Darmstadt 1987 [ND 2008], S. 385–461.
- Norges gamle love indtil 1387, Bd. 1: Norges Love ældre end Kong Magnus Haakonssons Regjerings-Tiltrædelse i 1263, hrsg. von Rudolph KEYSER und Peter Andreas MUNCH, Christiania 1846.
- Den norsk-islandske skjaldedigtning, Bd. I–IIA: Tekst efter håndskrifterne, Bd. I–IIB: Rettet tekst med tolkning, hrsg. von Finnur JÓNSSON, Kopenhagen/Christiania 1908.
- Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, hrsg. von Hans F. HAEFELE (MGH SS rer. Germ. N.S. 12), Berlin 1959.
- Taten Karls, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3*, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 7), Darmstadt 1960, S. 321–427.
- Odd Snorrason, Óláfs saga Tryggvasonar, in: *Færinga saga – Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*, hrsg. von Ólafur HALLDÓRSSON (Íslenzk Fornrit 25), Reykjavík 2006, S. 123–362.
- Officium sancti Sigfridi (Codex Laurencii Odonis), in: ONNERFÖRS, *Die Hauptfassungen des Sigfridsoffiziums*, S. 83–117.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, 2 Bde, hrsg. von Ólafur HALLDÓRSSON (Editiones Arnamagnæanæ, Ser. A 1–2), Kopenhagen 1958–61.
- The Old English Orosius, hrsg. von Janet BATELY (Early English Text Society. Supplementary Series 6), London/ New York/ Toronto 1980.
- Orkneyinga saga, hrsg. von Finnbogi GUÐMUNDSSON (Íslenzk fornrit 34), Reykjavík 1965.

- Die Geschichte von den Orkadenjarlen, in: Geschichten von den Orkaden, Dänemark und der Jomsburg, übers. von Walter BAETKE (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 19), Jena 1924 [ND Düsseldorf/Köln 1966], S. 21–219.
- Orkneyinga Saga: The History of the Earls of Orkney, übers. von Hermann PÁLSSON und Paul EDWARDS, London 1978.

Papsturkunden 896–1046, Bd. 1: 896–996, bearb. von Harald ZIMMERMANN (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 176), Wien 1984.

Petrus Damiani, Vita sancti Romualdi, in: Migne PL 144, Sp. 953–1008.

Poeta Saxo, Annales de gestis Caroli Magni imperatoris libri quinque, in: Poetarum latinorum medii aevi, Bd. 4,1, hrsg. von Paul von WINTERFELD (MGH Poetae 4,1), Berlin 1899, S. 7–71.

Recueil des actes des ducs de Normandie (911–1066) (Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie 36), hrsg. von Marie FAUROUX, Caen 1961.

Regino von Prüm, Chronicon cum continuatione Treverensi, hrsg. von Friedrich KURZE (MGH SS rer. Germ. 50), Hannover 1890.

- Chronik, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3, hrsg. von Reinhold RAU (FSGA 7), Darmstadt 1960, S. 179–320.

Das Register Gregors VII, Bd. 2: Buch V bis XII, hrsg. von Erich CASPAR (MGH Epp. sel. 2,2), Berlin 1923.

Richer von Saint-Remi, Historiae, hrsg. von Hartmut HOFFMANN (MGH SS 38), Hannover 2000.

- Vier Bücher Geschichte, übers. von Frhr. Karl VON DER OSTEN-SACKEN, mit einer Einl. von Wilhelm WATTENBACH (GdV 37), Berlin 1854.

Rimbert, Vita Anskarii, in: Vitae Anskarii et Rimberti, hrsg. von Georg WAITZ (MGH SS rer. Germ. 55), Hannover 1884, S. 13–79.

- Ansgars Leben, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches, hrsg. von Werner TRILL-

- MICH und Rudolf BUCHNER (FSGA 11), 5., durchges. Aufl., Darmstadt 1978, S. 16–133.
- Roger von Wendover, *Chronica, sive flores historiarum*, hrsg. von Henry O. COXE (Publications of the English Historical Society), Bd. 1, London 1841 [ND Vaduz 1964].
- Ruotger, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, hrsg. von Irene OTT (MGH SS rer. Germ. N.S. 10), Weimar 1951.
- S. Bonifatii et Lulli epistolae, hrsg. von Michael TANGL (MGH Epp. sel. 1), Berlin 1916.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum / Danmarkshistorien*, hrsg. von Karsten FRIIS-JENSEN und Peter ZEEBERG, Kopenhagen 2005.
- *Danorum Regum Heroumque Historia, Books X–XVI*, 3 Bd.e, hrsg. und übers. von Eric CHRISTIANSEN (BAR International Series 84), Oxford 1980–81.
- Sedulius Scottus, *Carmina*, in: *Poetarum latinorum medii aevi*, Bd. 3, hrsg. von Ludwig TRAUBE (MGH Poetae 3), Berlin 1896, S. 151–240.
- Sigebert von Gembloux, *Chronica*, in: MGH SS 6, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1844, S. 300–374.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*, hrsg. von Bjarni AÐALBJARNARSON (Íslenzk Fornrit 26–28), 3 Bd.e, Reykjavík 1941–51.
- *Snorris Königsbuch (Heimskringla)*, übers. von Felix NIEDNER (Thule 14–16), 3 Bd.e, Jena 1922/23 [ND Düsseldorf/Köln 1965].
- Stefnis þáttur Þorgilssonar, in: *Biskupa Sögur I*, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (Íslenzk fornrit 15), Reykjavík 2003, S. 101–110.
- Sven Aggesen, *Lex Castrensis*, in: *Scriptores Minores Historiae Danicae medii aevi*, Bd. 1, hrsg. von Martin Clarentius GERTZ, Kopenhagen 1917.
- Symeon von Durham, *Historia Regum*, hrsg. von Thomas ARNOLD (Symeonis monachi opera omnia, Bd. 2; Rolls Series 75), London 1885 [ND 1965].



- Simeon of Durham's History of the Kings of England, in: The Church Historians of England, Bd. 3, Tl. 2: The Historical Works of Simeon of Durham, übers. und komm. von Joseph STEVENSON, London 1855, S. 423–617.

Thegan, Gesta Hludowici Imperatoris, in: Theganus, Gesta Hludowici imperatoris – Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, hrsg. und übers. von Ernst TREMP (MGH SS rer. Germ. 64), Hannover 1995, S. 167–277.

Theodoricus Monachus, Historia de antiquitate regum Norwagienisum, in: Monumenta historica Norvegiæ. Latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen, hrsg. von Gustav STORM, Christiania 1880, S. 1–68.

Theodulf von Orléans, Carmina, in: Poetarum latinorum medii aevi, Bd. 1, hrsg. von Ernst DÜMMLER (MGH Poetae 1), Berlin 1881, S. 445–569.

Thietmar von Merseburg, Chronicon, hrsg. von Robert HOLTZMANN (MGH SS rer. Germ. N.S. 9), Berlin 1935.

- Chronik, neu übertr. und erl. von Werner TRILLMICH (FSGA 9), 5., unveränd. Aufl., Darmstadt 1974.

Translatio sancti Germani Parisiensis, anno 846, hrsg. von Karl DE SMEDT, in: Analecta Bollandiana 2 (1883), S. 69–98.

Johannes Trithemius, Annales Hirsaugienses, 2 Bd.e, hrsg. von Georg SCHLEGEL, St. Gallen 1690.

Þorvalds þátr víðförla I, in: Biskupa Sögur I, Tl. 2, hrsg. von Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (Íslenzk fornrit 15), Reykjavík 2003, S. 49–89.

- Erste Bekehrungsreise, in: Drei Missionsreisen nach Island im zehnten Jahrhundert. Nach den alten isländischen Quellen dem katholischen Volke erzählt, übers. von Ferdinand KHULL, Graz 1890, S. 6–22.

Vatnsdæla saga, in: Vatnsdæla saga – Hallfreðas saga – Kormáks saga, hrsg. von Einar Ólaf SVEINSSON (Íslenzk fornrit 8), Reykjavík 1939, S. 1–131.

- Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (Einleitung, Register, Faksimile), hrsg. von Johanne AUTENRIETH, Dieter GEUENICH und Karl SCHMID (MGH Libri Mem. N.S. 1), Hannover 1979.
- Víga-Glúms saga, in: *Eyfirðinga sögur*, hrsg. von Jónas KRISJÁNSSON (Íslenzk fornrit 9), Reykjavík 1956, S. 1–98.
- Die Geschichte von Glum, in: *Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland*, übers. von Wilhelm Ranisch und Walter Heinrich Vogt (Thule 11) Jena 1921 [ND Düsseldorf/Köln 1964], S. 27–100.
- Ex vita et miraculis sancti Adalberti Egmondani, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: *Supplementa tomorum I–XII, Teil III: Vitae aliaeque historiae minores* (MGH SS 15,2), Hannover 1888, S. 699–704.
- Vita Lebuini antiqua, hrsg. von Adolf HOFMEISTER, in: *Supplementa tomorum I–XV* (MGH SS 30,2), Leipzig 1934, S. 789–795.
- Vita S. Cadroe, in: *Acta Sanctorum Hiberniae*, Bd. 1, hrsg. von John COLGAN, Leuven 1645, S. 494–507.
- Vita Vulframni episcopi senonici, hrsg. von Wilhelm LEVISON, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici 3*, hrsg. von Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON (MGH SS rer. Merov. 5), Hannover/Leipzig 1910, S. 657–673.
- Warnachar von Langres, *Acta ss. martyrum tergeminarum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi*, in: Migne PL 80, Sp. 186–196.
- Widukind von Corvey, *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, hrsg. von Hans-Eberhard LOHMANN und Paul HIRSCH (MGH SS rer. Germ. 60), 5. Aufl., Hannover 1935.
- Sachsengeschichte, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, hrsg. von Albert BAUER und Reinhold RAU (FSGA 8), Darmstadt 1971, S. 16–183.
- Wilhelm von Jumièges, *Gesta Normannorum ducum*, hrsg. von Jean MARX, Rouen/Paris 1914.

Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*. The History of the English Kings, Bd. 1, hrsg. und übers. von Roger A. B. MYNORS, Rodney M. THOMSON und Michael WINTERBOTTOM, Oxford 1998.

Willibald von Mainz, *Vita Bonifatii*, in: *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, hrsg. von Wilhelm LEVISON (MGH SS rer. Germ. 57), Hannover/Leipzig 1905, S. 1–58.

Wipo, *Gesta Chuonradi II. Imperatoris*, hrsg. von Harry BRESSLAU (MGH SS rer. Germ. 61), 3. Aufl., Hannover 1915.

– Wipo, *Die Taten Kaiser Konrads II.*, in: *Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, hrsg. von Werner TRILLMICH und Rudolf BUCHNER (FSGA 11), Darmstadt 1978, S. 505–613.

## Literatur

*Anmerkung: Isländische Autoren sind im Folgenden nach ihrem Patronym aufgeführt und nicht, wie im Isländischen selbst üblich, nach ihrem Vornamen.*

Richard ABELS, *Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England* (The Medieval World), London (u.a.) 1998.

Richard ABELS, *Paying the Danegeld: Anglo-Saxon Peacemaking with Vikings*, in: *War and Peace in Ancient and Medieval History*, hrsg. von Philip DE SOUZA und John FRANCE, Cambridge 2008, S. 173–192.

Lesley J. ABRAMS, Art. „Ailnoth“, in: *Oxford DNB*, Bd. 1, Oxford 2004, S. 490–491.

Lila ABU-LUGHOD, *Writing Against Culture*, in: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, hrsg. von Richard G. FOX, Santa Fe 1991, S. 137–162 (dt.: *Gegen Kultur-Schreiben*, in: *Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive*, hrsg. von Ilse LENZ, Andrea GERMER und Brigitte HASENJÜRGEN, Opladen 1996, S. 14–46).

- Bjarni AÐALBJARNARSON, Om de norske kongers sagaer (Skrifter utgitt av Det Norske Vitenskapsakademi i Oslo, II. Historisk-filosofisk klasse 4 (1936)), Oslo 1937.
- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, Eiður að baugi og hinn almáttki áss, in: Félag áhugamanna um réttarsögu: Erindi og greinar 22 (1986), S. 1–20.
- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources, Reykjavík 1998.
- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, Blót and Þing. The Function of the Tenth-Century Goði, in: DERS., A piece of horse liver, S. 35–56.
- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, A Piece of Horse Liver and the Ratification of Law, in: DERS., A Piece of Horse Liver, S. 57–81.
- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, Under the Cloak. A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland, 2., erw. Aufl., Reykjavík 1999.
- Magnus ALKARP/Neil PRICE, Tempel av guld eller kyrka av trä? Markradarundersökningar vid Gamla Uppsala kyrka, in: Fornvännen 100 (2005), S. 261–272.
- Bo ALMQVIST, Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi, Bd. 1: Nid mot furstar, Bd. 2: Nid mot missionärer (Nordiska texter och undersökningar 21/23), Stockholm 1965/74.
- Bo ALMQVIST, Art. „Níð“, in: Hoops RGA, Bd. 21, Berlin/New York 2002, S. 139–143.
- Gerd ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen (Münstersche Mittelalter-Schriften 47), München 1984.
- Gerd ALTHOFF, Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter, in: Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von Irmgard BITSCH, Trude EHLERT und Xenia VON ERTZDORFF, Sigmaringen 1987, S. 13–25.

- Gerd ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: FMSt 27 (1993), S. 27–50. Wieder in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter, S. 229–257.
- Gerd ALTHOFF, Genugtuung (*satisfactio*). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeendigung im Mittelalter, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hrsg. von Joacim Heinzle, Frankfurt a. M. 1994, S. 247–265.
- Gerd ALTHOFF, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters, in: FMSt 31 (1997), S. 370–389.
- Gerd ALTHOFF, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997.
- Gerd ALTHOFF, Einleitung, in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter, S. 1–17.
- Gerd ALTHOFF, Das Privileg der *deditio*. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter, S. 99–125.
- Gerd ALTHOFF, Friedrich Barbarossa als Schauspieler? Eine Beitrag zum Verständnis des Friedens von Venedig (1177), in: *Chevaliers errants, demoiselles et l'autre. Höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter*. FS Xenia von Ertzdorff, hrsg. von Trude EHLERT, Göppingen 1998, S. 3–20.
- Gerd ALTHOFF, Art. „Wichmann“, in: LexMA, Bd. 9, München 1998, Sp. 60.
- Gerd ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?, in: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.–11. Oktober 1997*, hrsg. von Nigel F. PALMER und Hans-Jochen SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 53–71.
- Gerd ALTHOFF, Geschichtsschreibung in einer oralen Gesellschaft. Das Beispiel des 10. Jahrhunderts, in: *Ottonische Neuanfänge. Symposium zur Ausstellung „Otto der Große, Magdeburg und Europa“*, hrsg. von Bernd SCHNEIDMÜLLER und Stefan WEINFURTER, Mainz 2001, S. 151–169.

- Gerd ALTHOFF, Inszenierung verpflichtet. Zum Verständnis ritueller Akte bei Papst-Kaiser-Begegnungen im 12. Jahrhundert, in: FMSt 35 (2001), S. 61–84.
- Gerd ALTHOFF, Die Kultur der Zeichen und Symbole, in: FMSt 36 (2002), S. 1–17.
- Gerd ALTHOFF, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- Gerd ALTHOFF, Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- Gerd ALTHOFF, Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, in: Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, hrsg. von Johannes LAUDAGE, Köln (u.a.) 2003, S. 79–93.
- Gerd ALTHOFF, Baupläne der Rituale im Mittelalter. Zur Genese und Geschichte ritueller Verhaltensmuster, in: Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, hrsg. von Christoph WULF, München 2004, S. 177–197.
- Gerd ALTHOFF, Freiwilligkeit und Konsensfassaden. Emotionale Ausdrucksformen in der Politik des Mittelalters, in: Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten, hrsg. von Klaus HERDING und Bernhard STUMPFHAUS, Berlin (u.a.) 2004, S. 145–161.
- Gerd ALTHOFF, Heinrich IV. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2006.
- Gerd ALTHOFF, Humiliatio – Exaltatio. Theorie und Praxis eines herrscherlichen Handlungsmusters, in: Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik (Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien 64), hrsg. von Jan-Dirk MÜLLER und Elisabeth MÜLLER-LUCKNER, München 2007, S. 39–52.



- Gerd ALTHOFF/Hagen KELLER, Heinrich I. und Otto der Große. Neubeginn auf karolingischem Erbe, Bd. 1 (Persönlichkeit und Geschichte 122), 2., verb. Aufl., Göttingen/Zürich 1994.
- Gerd ALTHOFF/Ludwig SIEP, Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution. Der neue Münsteraner Sonderforschungsbereich 496, in: FMSt 34 (2000), S. 393–412.
- Gerd ALTHOFF/Christiane WITTHÖFT, Les services symboliques entre dignité et contrainte, in: Annales 58 (2003), S. 1293–1320.
- Gerd ALTHOFF, Otto der Große und die neue europäische Identität, in: Der Hofstag in Quedlinburg 973. Von den historischen Wurzeln zum Neuen Europa, hrsg. von Andreas RANFT, Berlin 2006, S. 1–18.
- Gerd ALTHOFF/Hagen KELLER, Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888–1024 (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 10. Aufl., Bd. 3), Stuttgart 2008.
- Gerd ALTHOFF/Christel MEIER-STAUACH, Ironie im Mittelalter. Hermeneutik – Dichtung – Politik, Darmstadt 2011.
- Gerd ALTHOFF (Hrsg.), Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute, Darmstadt 2011.
- Gerd ALTHOFF, Establishing Bonds: Fiefs, Homage, and Other Means to Create Trust, in: Feudalism. New Landscapes of Debate, hrsg. von Sverre BAGGE, Michael H. GELTING und Thomas LINDKVIST (The Medieval Countryside 5), Turnhout 2011, S. 101–114.
- Claus AMBOS/Stephan HOTZ/Gerald SCHWEDLER/Stefan WEINFURTER (Hrsg.): Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2. Aufl., Darmstadt 2006.
- Frederic AMORY, The Viking Hasting in Franco-Scandinavian Legend, in: Saints, Scholars and Heroes. Studies in Medieval Culture in Honour of Charles W. Jones, hrsg. von Margot H. KING und Wesley M. STEVENS, Bd. 2, Collegeville 1979, S. 265–286.

- Frederic AMORY, *Speech Acts and Violence in the Sagas*, in: *Arkiv för nordisk filologi* 106 (1991), S. 57–84.
- Theodore M. ANDERSSON, *Kings' Sagas (Konungasögur)*, in: CLOVER/LINDOW (Hrsg.), *Old Norse-Icelandic Literature*, S. 239–315.
- Theodore M. ANDERSSON, *The Viking Policy of Ethelred the Unready*, in: *Scandinavian Studies* 59 (1987), S. 284–295. Wieder in: NILES/AMODIO (Hrsg.), *Anglo-Scandinavian England*, S. 1–11.
- Ekkehard ANER, *Zur Schwedenherrschaft in Haithabu*, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 87 (1962), S. 37–57.
- Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufer. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15)*, Berlin/New York 1984.
- Arnold ANGENENDT, *Die Karolinger und die „Familie der Könige“*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 96 (1989), S. 5–33.
- Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, 2., durchges. Aufl., Stuttgart 1995.
- Arnold ANGENENDT, *Le parrainage dans le haut Moyen Âge. Du rituel liturgique au cérémonial politique*, in: *Clovis, histoire et mémoire. Actes du Colloque International d'Histoire de Reims, 19–25 septembre 1996*, hrsg. von Michel ROUCHE, Bd. 1, Paris 1997, S. 243–254.
- Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 3., durchges. Aufl., Münster 2007.
- Arnold ANGENENDT, *Monotheismus und Gewaltmission*, in: *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, hrsg. von Franz Joseph FELTEN (*Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte* 121), Mainz 2007, S. 39–82.
- Erik ARUP, *Danmarks Historie*, Bd. 1: *Land og folk til 1282*, Kopenhagen 1925.
- Léonce AUZIAS, *L'Aquitaine carolingienne (778–987)*, Paris 1938.

- Leopold BACHINGER, Reichenau und Island, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 41 (1922), S. 280–281.
- Walter BAETKE, Einleitung, in: Islands Besiedlung und älteste Geschichte, hrsg. von Felix NIEDNER, übers. von Walter BAETKE (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 23), Jena 1928 [ND Düsseldorf/Köln 1967], S. 1–39.
- Walter BAETKE, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums, in: Die Welt als Geschichte 9 (1943), S. 143–166.
- Walter BAETKE, Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“ (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 109,3), Berlin 1964.
- Walter BAETKE, Christliches Lehngut in der Sagareligion, in: DERS., Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum, Weimar 1973, S. 319–350 (erstmalig in: DERS., Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 98,6), Berlin 1952).
- Sverre BAGGE, Society and Politics in Snorri Sturluson's *Heimskringla*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1991.
- Sverre BAGGE, Helgen, helt og statsbygger – Olav Tryggvason i norsk historieskrivning gjennom 700 år, in: Kongsmann og krossmenn. FS Grethe Authén Blom (Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab. Skrifter 1, 1992), hrsg. von Steinar SUPPELLEN, Trondheim 1992, S. 21–38.
- Sverre BAGGE, A Hero Between Paganism and Christianity. Håkon the Good in Memory and History, in: Poetik und Gedächtnis. FS Heiko Uecker zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karin HOFF, Bonn 2004, S. 186–195.
- Sverre BAGGE, The Transformation of Europe: The Role of Scandinavia, in: Medieval Encounters 10 (2004), S. 131–165.

- Sverre BAGGE, Christianization and State Formation in Early Medieval Norway, in: *Scandinavian Journal of History* 30 (2005), S. 107-134.
- Sverre BAGGE, The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway, in: *Journal of English and Germanic Philology* 105 (2006), S. 473–513.
- Sverre BAGGE/Sæbjørg Walaker NORDEIDE, The Kingdom of Norway, in: BEREND (Hrsg.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, S. 121–166.
- Sverre BAGGE, Die Spielregeln ändern. Norwegische Politik im 12. und 13. Jahrhundert, in: *Spielregeln der Mächtigen. Mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention*, hrsg. von Claudia GARNIER und Hermann KAMP, Darmstadt 2010, S. 133–164.
- Robert BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford (u.a.) 1989.
- Robert BARTLETT, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350*, London 1993 (dt.: *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*, München 1996).
- Robert BARTLETT, Patterns of Unity and Diversity in Medieval Europe, in: *The Birth of Identities. Denmark and Europe in the Middle Ages*, hrsg. von Brian Patrick MCGUIRE, Kopenhagen 1996, S. 29–45.
- Robert BARTLETT, From Paganism to Christianity in Medieval Europe, in: BEREND (Hrsg.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, S. 47–72.
- Janet M. BATELY/ Anton ENGLERT (Hrsg.), *Other's Voyages. A Late 9th-Century Account of Voyages Along the Coasts of Norway and Denmark and its Cultural Context (Maritime Culture of the North 1)*, Roskilde 2007.
- Pierre BAUDUIN (Hrsg.), *Les Fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie. Colloque de Cerisy-la-Salle (25–29 septembre 2002)*, Caen 2005.

- Pierre BAUDUIN, Chefs normands et élites franques, fin IX<sup>e</sup> – début X<sup>e</sup> siècle, in: DERS. (Hrsg.), *Les Fondations scandinaves en Occident*, S. 181–194.
- Pierre BAUDUIN, L'insertion des normands dans le monde franc fin IX<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles: L'exemple des pratiques matrimoniales, in: FLAMBARD HÉRICHER (Hrsg.), *La progression des Vikings*, S. 105–117.
- Pierre BAUDUIN, Autour d'un rituel discuté: le baisement du pied de Charles le Simple au moment du traité de Saint-Clair-sur-Epte, in: *Des châteaux et des sources: archéologie et histoire dans la Normandie médiévale. Mélanges en l'honneur d'Anne-Marie Flambard Héricher*, hrsg. von Elisabeth LALOU, Mont-Saint-Aignan 2008, S. 29–47.
- Jos BAZELMANS, Art. „Geschenke“, § 1, in: *Hoops RGA*, Bd. 11, Berlin/New York 1998, S. 466–470.
- Matthias BECHER, Art. „Rimbert“, in: *NDB*, Bd. 21, Berlin 2003, S. 624.
- Matthias BECHER, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011.
- Heinrich BECK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, §§ 15–17, in: *Hoops RGA*, Bd. 4, Berlin/New York 1981, S. 577–585.
- Heinrich BECK, Art. „Eid“, §§ 1–2, in: *Hoops RGA*, Bd. 6, Berlin/New York 1986, S. 537–539.
- Heinrich BECK, Art. „Holmgang“, in: *Hoops RGA*, Bd. 15, Berlin/New York 2000, S. 78–79.
- Hendrik J. BECKERS, *Elsloo of Asselt? Waar was het Noormannenkamp in 881/882?* in: *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg 78/82 (1942/46)*, S. 175–196.
- Jerry H. BENTLEY, *Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York/Oxford 1993.
- Nora BEREND (Hrsg.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, Cambridge 2007.

- Nora BEREND, Introduction, in: DIES. (Hrsg.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, S. 1–46.
- Helmut BEUMANN, Art. „Angilbert“, in: *LexMA*, Bd. 1, München/Zürich 1980, Sp. 634–635.
- Katrin BEYER, *Witz und Ironie in der politischen Kultur Englands im Hochmittelalter. Interaktionen und Imaginationen (Religion und Politik 3)*, Würzburg (im Ersch.).
- Mark BLACKBURN/ Philip GRIERSON, *Medieval European Coinage. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum. Bd. 1: The Early Middle Ages (5th–10th Centuries)*, Cambridge (u.a.) 1986.
- Mark BLACKBURN, *Currency Under the Vikings. 1: Guthrum and the Earliest Danelaw Coinages*, in: *British Numismatic Journal* 75 (2005), S. 18–43.
- Peter BLICKLE (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Europas*, 10 Bde, Stuttgart 2000ff.
- Marc BLOCH, *Die Feudalgesellschaft*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1982 (orig.: *La société féodale*, 2 Bde, Paris 1939/40).
- Nils BLOMKVIST/Stefan BRINK/Thomas LINDKVIST, *The Kingdom of Sweden*, in: BEREND (Hrsg.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, S. 167–213.
- Lorraine BLUCHE/Veronika LIPPHARDT/Kiran Klaus PATEL (Hrsg.), *Der Europäer – ein Konstrukt. Wissensbestände, Diskurse, Praktiken*, Göttingen 2009.
- Olav BØ, Art. „Holmgang“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, Bd. 6, Kopenhagen 1961, Sp. 653–656.
- Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii, I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926–962)*. Bd. 1, neu bearb. von Engelbert MÜHLBACHER, vollendet von Johann LECHNER, 2. Aufl., Innsbruck 1908.



- Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii*, I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (987). Bd. 2, Teil 1: Karl der Kahle 840 (823)–877, bearb. von Irmgard FEES, Köln/Weimar/Wien 2007.
- Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii*, II. Sächsische Zeit. Abt. 5: Papstregesten 911–1024, bearb. von Harald ZIMMERMANN, 2., verb. und erg. Aufl., Köln/Weimar/Wien 1998.
- Pim DEN BOER/Heinz DUCHHARDT/Georg KREIS/Wolfgang SCHMALE (Hrsg.), *Europäische Erinnerungsorte*, 3 Bde, München 2012.
- Sture BOLIN, *Om Nordens äldsta historieforskning. Studier över dess metodik och källvärde* (Lunds Universitets Årsskrift, NF 27), Lund 1931.
- Jürgen BOLTEN, *Interkulturelle Wirtschaftskommunikation*, in: *Wirtschaftswissenschaften. Eine Einführung*, hrsg. von Rolf WALTER, Paderborn 1997, S. 469–497.
- Michael BORGOLTE, *Biographie ohne Subjekt, oder wie man durch quellenfixierte Arbeit Opfer des Zeitgeistes werden kann*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 249 (1997), S. 128–141.
- Michael BORGOLTE, „Europa ein christliches Land“. Religion als Weltstifterin im Mittelalter?, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), S. 1061–1077.
- Michael BORGOLTE (Hrsg.), *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa* (HZ Beihefte, NF 32), München 2001.
- Michael BORGOLTE, *Vor dem Ende der Nationalgeschichten? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter*, in: *Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit. Erträge des Kongresses des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands "Geschichte des Mittelalters im Geschichtsunterricht"*, Quedlinburg 20.–23. Oktober 1999, hrsg. von Rolf BALLOF, Stuttgart 2003, S. 29–62.
- Michael BORGOLTE, *Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas*, in: *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen*

- und interdisziplinären Mittelalterforschung, hrsg. von Hans-Werner GOETZ, München 2003, S. 311–323.
- Michael BORGOLTE, Türkei ante portas. Osman, Osman, gib uns deine Legionen zurück: Mit dem Beitritt zur Europäischen Union wäre die im frühen Mittelalter begonnene Westwanderung abgeschlossen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.2.2004, Nr. 44, S. 39.
- Michael BORGOLTE, Europa im Bann des Mittelalters. Wie Geschichte und Gegenwart unserer Lebenswelt die Perspektiven der Mediävistik verändern, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 6 (2005), S. 117–135.
- Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER/ Annette SEITZ (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik; 10), Berlin 2008.
- Michael BORGOLTE/Julia DÜCKER/Marcel MÜLLERBURG/Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hrsg.): Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011.
- Pierre BOUET, Les négociations du traité de Saint-Clair-sur-Epte selon Dudon de Saint-Quentin, in: FLAMBARD HÉRICHER (Hrsg.), La progression des Vikings, S. 83–103.
- Régis BOYER, Einige Überlegungen über das Gottesurteil im mittelalterlichen Skandinavien, in: Das Mittelalter. Unsere fremde Vergangenheit. Beiträge zur Stuttgarter Tagung vom 17. bis 19. September 1987, hrsg. von Joachim KUOLT, Stuttgart 1990, S. 173–193.
- Willy BRANDT, Erinnerungen, Frankfurt a. M. 1989.
- Sebastian BRATHER, Art. „Wikingerzeit“, in: Hoops RGA, Bd. 34, Berlin/New York 2007, S. 79–81.
- Carsten BREENGAARD, Muren om Israels hus. Regnum og sacerdotium i Danmark 1050–1170 (Kirkehistoriske studier), Kopenhagen 1982.
- Peter BROWN, Die Entstehung des christlichen Europa (Europa bauen), München 1996.

- Reidar Krag BRYNILDSEN, Haakon den gode som missionskonge, in: *Historisk Tidsskrift* 4 (1920), S. 368–381.
- Philippe BUC, Political Ritual: Medieval and Modern Interpretations, in: *Die Aktualität des Mittelalters*, hrsg. von Hans-Werner GOETZ, Bochum 2000, S. 255–272.
- Philippe BUC, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.
- Philippe BUC, Rezension: Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, in: *Cahiers de Civilisation médiévale* 48 (2005), S. 251–253.
- Arne BUGGE AMUNDSEN, Kulturhistoriske ritualstudier, in: DERS. (Hrsg.), *Ritualer. Kulturhistoriske studier*, Oslo 2006, S. 7–28.
- Ludwig BUISSON, Formen normannischer Staatsbildung (9. bis 11. Jahrhundert), in: *Studien zum mittelalterlichen Lehenswesen. Vorträge gehalten in Lindau am 10.–13. Oktober 1956 (Vorträge und Forschungen 5)*, hrsg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, 2. Aufl., Siegmaringen 1972, S. 95–184.
- Joseph CALMETTE, Le siège de Toulouse par les Normands en 864 et les circonstances qui s’y rattachent, in: *Annales du midi* 29–30 (1917–1918), S. 153–174.
- Alistair CAMPBELL, Introduction, in: *Encomium Emmae reginae*, hrsg. und übers. von DEMS. (Camden, Third Series 72), London 1949, S. xi–lxix.
- James CAMPBELL, What is not Known About the Reign of Edward the Elder, in: HILL/HIGHAM (Hrsg.), *Edward the Elder*, S. 12–24.
- Gottfrid CARLSSON, Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar, in: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), S. 407–417.
- Thomas CHARLES-EDWARDS, Alliances, Godfathers, Treaties and Boundaries, in: *Kings, Currency and Alliances. History and Coinage of Southern England in the Ninth Century*, hrsg. von Mark A. S. BLACKBURN und David N. DUMVILLE, Woodbridge 1998, S. 47–62.

- Tage E. CHRISTIANSEN, De gyldne altre. I. Tamdrup-pladerne, in: *Årbøger for nordisk oldkyndighed og historie* (1968), S. 153–205.
- Carol J. CLOVER/John LINDOW (Hrsg.), *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, mit neuer Einleitung von Theodore M. ANDERSSON (Medieval Academy Reprints for Teaching 42), Toronto/Buffalo/London 2005.
- Carol J. CLOVER, Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*), in: DIES./LINDOW (Hrsg.), *Old Norse-Icelandic Literature*, S. 239–315.
- Elizabeth COLSON, Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society, in: *Africa* 23 (1953), S. 199–212.
- Stéphane COVIAUX, Baptême et conversion des chefs scandinaves du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, in: BAUDUIN (Hrsg.), *Les Fondations scandinaves en Occident*, S. 67–80.
- Simon COUPLAND, The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian Theology of the Viking Invasions, in: *Journal of Ecclesiastical History* 42,4 (1991), S. 535–554.
- Simon COUPLAND, From Poachers to Gamekeepers: Scandinavian Warlords and Carolingian Kings, in: *Early Medieval Europe* 7,1 (1998), S. 85–114.
- Simon COUPLAND, The Vikings on the Continent in Myth and History, in: *History. Journal of the Historical Association* 88 (2003), S. 186–203.
- Carole M. CUSACK, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300–1000* (Cassell Religious Studies), London (u.a.) 1999. (= *Conversion Among the Germanic Peoples*, London (u.a.) 1998.)
- Albert D'HAENENS, *Les Invasions normandes en Belgique au IX<sup>e</sup> siècle: Le phénomène et sa répercussion dans l'historiographie médiévale*, Louvain 1967.
- Göran DAHLBÄCK, Art. „Schweden“, in: *LexMA*, Bd. 7, München 1995, Sp. 1626–1637.
- H. R. Ellis DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe*, London 1964 [ND 1990].

- Ralph H. C. DAVIS, Alfred and Guthrum's Frontier, in: *English Historical Review* 97 (1982), S. 803–810.
- Lene DEMIDOFF, The Poppo Legend, in: *Mediaeval Scandinavia* 6 (1973), S. 39–67.
- Philippe DEPREUX, Princes, princesses et nobles étrangers à la cour des rois mérovingiens et carolingiens: alliés, hôtes ou otages, in: *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXX<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens de l'Enseignement Supérieur Public* (Göttingen, Juni 1999), Paris 2000, S. 133–154.
- Jan DE VRIES, Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 89 (1958/59), S. 75–82.
- Jan DE VRIES, *Die geistige Welt der Germanen*, Darmstadt 1964.
- Jan DE VRIES, *Altnordische Literaturgeschichte*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin 1964.
- Maximilian DIESENBERGER, Art. „Sakralkönigtum“, § 7, in: *Hoops RGA*, Bd. 26, Berlin/New York 2004, S. 216–219.
- Gerhard DILCHER, Art. „Eid“, 3., in: *HRG I*, Bd. 1, Berlin 1971, S. 866–870.
- François-Xavier DILLMANN, Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion, in: *Uppsala och Adam av Bremen*, hrsg. von Anders HULTGÅRD (*Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala* 11), Uppsala 1997, S. 51–73.
- Peter DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen 2007.
- Franz DÖLGER, Art. „Brüderlichkeit der Fürsten“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 2, Stuttgart 1954, Sp. 641–646.
- Franz DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Darmstadt 1964.
- David DOUGLAS, Rollo of Normandy, in: *The English Historical Review* 57, Nr. 228 (1942), S. 417–436.

- Mary DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1973 (dt.: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur (Conditio humana)*, Frankfurt a. M. 1974).
- Clare DOWNHAM, *The Chronology of the Last Scandinavian Kings of York, AD 937–954*, in: *Northern History* 40 (2003), S. 25–51.
- Clare DOWNHAM, *Eric Bloodaxe – Axed? The Mystery of the Last Viking King of York*, in: *Medieval Scandinavia* 1 (2004), S. 51–77.
- Clare DOWNHAM, *Viking Kings of Britain and Ireland. The Dynasty of Ívarr to AD 1014*, Edinburgh 2007.
- Wolfram DREWS, *Potentiale des Dialogs. Chancen und Risiken der Grenzüberschreitung*, in: *Christlicher Norden – muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von Matthias M. TISCHLER und Alexander FIDORA (*Erudiri Sapientia* 7), Münster 2001, S. 249–265.
- Herbert DRÜPPEL, Art. „Eid“, A, IV., in: *LexMA*, Bd. 3, München/Zürich 1986, Sp. 1677–1680.
- Eleanor S. DUCKETT, *Alfred the Great: The King and his England*, Chicago 1970.
- Władysław DUCZKO, *A.D. 1000 – The Point of No Return for the Kingdom of Sweden*, in: *URBAŃCZYK (Hrsg.), Europe Around the Year 1000*, S. 367–378.
- Siân DUKE, *Kristni saga and its sources: Some Revaluations*, in: *Saga Book of the Viking Society for Northern Research* 25 (2000), S. 345–366.
- Ernst DÜMMLER, *Kaiser Otto der Große (Jahrbücher der deutschen Geschichte)*, Leipzig 1876.
- Ernst DÜMMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches, Bd. 1: Ludwig der Deutsche bis zum Frieden von Koblenz 860 (Jahrbücher der deutschen Geschichte)*, 2. Aufl., Leipzig 1887.



- Ernst DÜNZELMANN, Beiträge zur Kritik der karolingischen Annalen, in: NA 2 (1875), S. 475–537.
- Klaus DÜWEL, Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27), Wien 1985.
- Klaus DÜWEL, Die Bekehrung auf Island. Vorgeschichte und Verlauf, in: SCHÄFERDIEK (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, S. 249–275.
- David N. DUMVILLE, The Treaty of Alfred and Guthrum, in: DERS., Wessex and England from Alfred to Edgar. Six Essays on Political, Cultural and Ecclesiastical Revival, Woodbridge 1992, S. 1–14.
- Else EBEL, Art. „Gode, Godentum“, in: Hoops RGA, Bd. 12, Berlin/New York 1998, S. 260–263.
- Else EBEL, Das Bild der Fremden in den altwestnordischen Quellen, in: Han-sische Geschichtsblätter 100 (1982), S. 41–55.
- Else EBEL, Art. „Gesetzessprecher“, in: Hoops RGA, Bd. 11, Berlin/New York 1998, S. 540–543.
- Klaus VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (Mittelalter-Forschungen 10), Stuttgart 2002.
- Klaus VAN EICKELS, Hingerichtet, geblendet, entmannt: die anglo-normannischen Könige und ihre Gegner, in: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, hrsg. von Manuel BRAUN, München 2005, S. 81–103.
- Ekkehard EICKHOFF, Bischof Friedrich und Thangbrand. Sächsische Glaubensboten im hohen Norden, in: Historisches Jahrbuch 119 (1999), S. 41–51.
- Ólafía EINARSDÓTTIR, Studier i kronologisk metode i tidlig islandsk historiskrivning (Bibliotheca Historica Lundensis 13), Kopenhagen 1964.

- Bjarni F. EINARSSON, „De normannorum atrocitate“, or on the Execution of Royalty by the Aquiline Method, in: *Saga Book of the Viking Society of Northern Research* 22 (1986), S. 79-97.
- Lennart EJERFELDT, Helighet, ‚karisma‘ och kungadöme i forngermansk religion, in: *Årsbok / Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala* (1971), S. 112–175.
- Franz-Reiner ERKENS, Art. „Sakralkönigtum“, §§ 8–12, in: *Hoops RGA*, Bd. 26, Berlin/New York 2004, S. 219–234.
- Adalbert ERLER, Art. „Gottesurteil“, in: *HRG I*, Bd. 1, Berlin 1971, Sp. 1769–1773.
- Raimund ERNST, Karolingische Nordostpolitik zur Zeit Ludwigs des Frommen, in: *Festschrift für Manfred Hellmann zum 65. Geburtstag: Östliches Europa. Spiegel der Geschichte*, hrsg. von Carsten GOEHRKE, Erwin OBERLÄNDER und Dieter WOJTECKI, Wiesbaden 1977, S. 81–107.
- Heinrich FICHTENAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien zur Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; 30)*, 2 Bde., Stuttgart 1984.
- Albrecht Graf FINCK VON FINCKENSTEIN, *Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056) (Studien zur Mediävistik 1)*, Sigmaringen 1989.
- Alison FINLAY, Introduction, in: *Fagrskinna. A Catalogue of the Kings of Norway. A Translation with Introduction and Notes*, übers. von DERS. (*The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD. Peoples, Economies and Cultures* 7), Leiden/Boston 2004, S. 1–39.
- Jürgen FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke "Europa" in der späten Antike und im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 15)*, Wiesbaden 1957.
- Anne-Marie FLAMBARD HÉRICHER (Hrsg.), *La progression des Vikings. Des raids à la colonisation (Cahiers du GRHIS 14)*, Rouen 2003.

- Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity, 371–1386 AD*, London 1998.
- Richard FLETCHER, *The Barbarian Conversion from Paganism to Christianity*, in: *Contesting Christendom: Readings in Medieval Religion and Culture*, hrsg. von James Louis HALVERSON, Lanham 2008, S. 35–44.
- Thomas FOERSTER, *Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter 14)*, Berlin 2009.
- Thomas FOERSTER, *Poppo's Ordeal and the Conversation of the Danes: The Transition of a Myth in Latin and Old Norse Historiography*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 39 (2009), S. 28–45.
- Peter FOOTE, *On the Conversion of the Icelanders*, in: DERS., *Aurvandilstá. Norse Studies (Viking Collection 2)*, Odense 1984, S. 56–64.
- Peter FOOTE, Art. „Conversion“, in: PULSIANO/WOLF (Hrsg.), *Medieval Scandinavia*, S. 106–108.
- David FRAESDORFF, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau (Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 5)*, Berlin 2005.
- David FRAESDORFF, *Ansgar. Apostel des Nordens (topos Taschenbücher 633)*, Kevelaer 2009.
- Roberta FRANK, *Viking Atrocity and Scaldic Verse. The Rite of the Blood-Eagle*, in: *The English Historical Review* 99 (1984), S. 322–343.
- Edward A. FREEMAN, *The History of the Norman Conquest of England*, Bd. 1: *The Preliminary History to the Election of Eadward the Confessor*, 3. Aufl., Oxford 1877 [ND 1977].
- Erwin FREYTAG, *Zur Taufe König Harald Blauzahns im Jahre 966. Die Mission in Nordelbingen unter den Ottonen*, in: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 22 (1966), S. 52–59.

- Johannes FRIED, *Gens und regnum*. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Handelns im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelmechanismen, hrsg. von Jürgen MIETHKE und Klaus SCHREINER, Sigmaringen 1994, S. 73–104.
- Johannes FRIED, Die Königserhebung Heinrichs I. Erinnerung, Mündlichkeit und Traditionsbildung in der oralen Gesellschaft, in: Mittelalterforschung nach der Wende 1989 (HZ Beihefte, NF 20), hrsg. von Michael BORGOLTE, München 1995, S. 267–318.
- Johannes FRIED, Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte, in: HZ 263 (1996), S. 291–316.
- Johannes FRIED, Weshalb die Normannenherrscher für die Franken unvorstellbar waren, in: Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, hrsg. von Bernhard JUSSEN, München 2005, S. 72–82.
- Kari Ellen GADE, Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature, in: Scandinavian Studies 58 (1986), S. 124–141.
- Claudia GARNIER, Wie vertraut man seinem Feind? Vertrauensbildung und Konsensfindung der rheinischen Kurfürsten um 1400, in: FmSt 39 (2005), S. 271–291.
- Claudia GARNIER, Die Zeichen der Fremden. Zur Bedeutung symbolischer Kommunikationsformen im interkulturellen Gesandtenaustausch des 13. Jahrhunderts, in: FMSt 40 (2006), S. 199–221.
- August GEBHARDT, Nordiske navne i det saakaldte Necrologium Augiense, in: Årbøger for nordisk oldkyndighed og historie 24 (1909), S. 332–334.
- Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays, New York 1973 (dt.: *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987).
- Erik Gustaf GEIJER, *Geschichte Schwedens*, 7 Bde (Geschichte der europäischen Staaten), Hamburg 1832–1908.

- Matthias GEIS/Gunter HOFMANN, „Serbien gehört zu Europa“, in: Die Zeit, 15.4.1999, Nr. 16, S. 3.
- Michael H. GELTING, The Kingdom of Denmark, in: BEREND (Hrsg.), Christianization and the Rise of Christian Monarchy, S. 73–120.
- Michael H. GELTING, Poppo's Ordeal: Courtier Bishops and the Success of Christianization at the Turn of the First Millennium, in: Viking and Medieval Scandinavia 6 (2010), S. 101–133.
- Wolfgang GEORGI, *intra* und *extra*. Überlegungen zu den Grundlagen auswärtiger Beziehungen im früheren Mittelalter. Wahrnehmung, Kommunikation und Handeln, in: Auswärtige Politik und internationale Beziehungen im Mittelalter (13.–16. Jahrhundert), hrsg. von Dieter BERG, Martin KINTZINGER und Pierre MONNET, Bochum 2002, S. 47–86.
- Winfried GLOCKER, Die Verwandten der Ottonen und ihre Bedeutung in der Politik. Studien zur Familienpolitik und zur Genealogie des sächsischen Kaiserhauses (Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte 5), Köln/Weimar/Wien 1989.
- Max GLUCKMAN, The Peace in the Feud, in: Past and Present 7 (1955), S. 1–14.
- Hans-Jürgen GOERTZ, Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001.
- Hans-Werner GOETZ, Zur Landnahmepolitik der Normannen im Fränkischen Reich, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 183 (1980), S. 9–17.
- Hans-Werner GOETZ, Geschichtsschreibung und Recht. Zur rechtlichen Legitimierung des Bremer Erzbistums in der Chronik Adams von Bremen, in: Recht und Alltag im Hanseraum. FS Gerhard Theuerkauf, hrsg. von Silke URBANSKI, Lüneburg 1993, S. 191–205.
- Hans-Werner GOETZ, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999.

- Hans-Werner GOETZ, Europa im frühen Mittelalter, 500–1050 (HGE 2), Stuttgart 2003.
- Werner GOEZ, Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer, 2., überarb. und erw. Aufl., Darmstadt 1998.
- Jack GOODY, Against “Ritual”. Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic, in: *Secular Ritual*, hrsg. von Sally F. MOORE und Barbara G. MEYERHOFF, Assen 1977, S. 25–35.
- Antonia GRANSDEN, *Historical Writing in England*, Bd. 1: c. 500 to c. 1307, London (u.a.) 1974.
- František GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965.
- Philip GRIERSON/Mark BLACKBURN, *Medieval European Coinage. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, Bd. 1: The Early Middle Ages (5th–10th Centuries), Cambridge 1986.
- Poul GRINDER-HANSEN, Die Goldenen Bilder des Nordens aus dem frühen Mittelalter (10.000 Jahre Nordische Volkskunst. Nordisches Mittelalter), Köln 2000 (orig.: *Nordens gyldne billeder fra ældre middelalder (10000 års nordisk folkekunst. Nordisk middelalder 2)*, Valby 1999).
- Siân GRØNLIE, Preaching, Insult, and Wordplay in the Old Icelandic *kristniboðspættir*, in: *Journal of English and Germanic Philology* 103 (2004), S. 458–474.
- Siân GRØNLIE, Kristni saga and Medieval Conversion History, in: *Gripla* 15 (2005), S. 135–158.
- Siân GRØNLIE, Introduction, in: *Íslendingabók – Kristni saga. The Book of the Icelanders – The Story of the Conversion*, übers. von DERS. (Viking Society for Northern Research, Text Series 18), London 2006.
- Michael GRÜNBART, Einleitung, in: *Geschenke erhalten die Freundschaft: Gabentausch und Netzwerkpflge im europäischen Mittelalter. Akten des internationalen Kolloquiums Münster, 19.–20. November 2009*, hrsg. von DEMS. (Byzantinische Studien und Texte 1), Münster 2011, S. xiii–xxv.



- Otto GSCHWANTLER, Art. „Bekehrung und Bekehrungsgeschichte“, §§ 19–24, in: Hoops RGA, Bd. 2, Berlin/New York 1976, S. 193–205.
- William B. GUDYKUNST/Young Yun KIM, *Communicating with Strangers. An Approach to Intercultural Communication*, 3. Aufl., New York 1997.
- Olivier GUILLOT, *La conversion des Normands à partir de 911*, in: *Histoire religieuse de la Normandie*, hrsg. von Brigitte BEAUJARD, Chambray 1981, S. 23–53.
- Thomas HAAS (u. a.), *Einleitung zu Arbeitsforum A: Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung*, in: *Mittelalter im Labor*, hrsg. von Michael BORGOLTE (u. a.), S. 25–29.
- Peter HABBE, *Att se och tänka med ritual. Kontrakterande ritualer i de isländska släktsagorna*, Lund 2005.
- Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981.
- Jürgen HABERMAS, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.
- Mark HÄBERLEIN (Hrsg.), *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert)*, Stuttgart 2010.
- Hans HAGN, *Illegitimität und Thronfolge: Zur Thronfolgeproblematik illegitimer Merowinger, Karolinger und Ottonen (Politik im Mittelalter 5)*, Neuried 2006.
- Ólafur HALLDÓRSSON, *Lidt om kilderne til den store saga om Olav Trygvason*, in: *Årsberetning/ Selskab for Nordisk Filologi*, 1990, S. 46–57.
- Ólafur HALLDÓRSSON, *Kristni þættir*, in: *Biskupa Sögur I, Tl. 1*, hrsg. von DEMS., Sigurgeir STEINGRÍMSSON und Peter FOOTE (*Íslensk fornrit 15*), Reykjavík 2003, S. clxi–ccxiii.
- Carl Fredrik HALLENCREUTZ, *När Sverige blev europeiskt. Till frågan om Sveriges kristnande (Vitterhetsakademiens skriftserie om Europa)*, Stockholm 1993.

- Guy HALSALL, *Playing by Whose Rules? A Further Look at Viking Atrocity in the Ninth Century*, in: *Medieval History* 2,2 (1992), S. 2–12.
- Jacques HARMAND, *Quelques phantasmes des nationalismes*, in: *La Table Ronde* 147 (1960), S. 37–45.
- Dietrich HARTH/Gerrit J. SCHENK (Hrsg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004.
- Hans HATTENHAUER, *Die Aufnahme der Normannen in das westfränkische Reich. Saint Clair-sur-Epte AD 911 (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften)*, Hamburg 1990.
- Karl HAUCK, *Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, in: *Studium Generale* 3 (1950), S. 611–621.
- Wilhelm HEIZMANN (Hrsg.), *Runica, Germanica, Mediaevalia. Gewidmet Klaus Düwel*, Berlin (u.a.) 2003.
- Hanno HELBLING, *Der Historiker und die Gründe. Hans-Ulrich Wehlers „Türkeiproblem“*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 15. Oktober 2002, Nr. 239, S. 54.
- Knut HELLE (Hrsg.), *The Cambridge History of Scandinavia, Bd. 1: Prehistory to 1520*, Cambridge 2003.
- Siegmund HELLMANN, *Die Entstehung und Überlieferung der Annales Fuldenses. I*, in: *Neues Archiv* 33 (1908), S. 697–742.
- Volker HELTEN, *Zwischen Kooperation und Konfrontation. Dänemark und das Frankenreich im 9. Jahrhundert*, Köln 2011.
- Dagmar M. H. HEMMIE, *Ungeordnete Unzucht. Prostitution im Hanseraum (12.–16. Jahrhundert). Lübeck – Bergen – Helsingør (Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte NF 57)*, Bergen/Lübeck 2007.
- Ferdinand HENAU, *Les Normands dans le pays de Liège*, in: *Messenger des sciences historiques et archives des arts de Belgique* (1847), S. 277–291.

- Klaus HERBERS/Nikolaus JASPERT (Hrsg.), „Das kommt mir spanisch vor“. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 1), Münster 2004.
- Frands HERSCHEID, What Olof had in Mind, in: *Fornvännen* 87 (1992), S. 19–31.
- David H. HILL/Nicholas J. HIGHAM (Hrsg.), *Edward the Elder, 899–924*, London 2001.
- Geoffrey HINDLEY, *A Brief History of the Anglo-Saxons: The Beginnings of the English Nation*, New York 2006.
- Otto HÖFLER, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, in: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainau-Vorträge 1954*, hrsg. von Theodor MAYER (Vorträge und Forschungen 3), Sigmaringen 1956, S. 75–104.
- Erich HOFFMANN, Knut der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im 11. Jahrhundert, in: *HZ* 218 (1974), S. 529–570.
- Erich HOFFMANN, Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen dem deutschen und dem dänischen Reich für die Zeit von 934 bis 1035, in: *850 Jahre St.-Petri-Dom zu Schleswig. 1134–1984*, hrsg. von Horst APPHUHN, Schleswig 1984, S. 105–132.
- Hartmut HOFFMANN, Einleitung, in: *Richer von Saint-Remi, Historiae*, hrsg. von DEMS. (MGH SS 38), Hannover 2000, S. 1–16.
- Geert HOFSTEDE, *Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen – Organisationen – Management*, Wiesbaden 1993.
- Max HORKHEIMER/Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Mit einem Nachwort von Jürgen HABERMAS*, Frankfurt a. M. 1969.
- Hjalti HUGASON, Att byta religion på kommando: Island som exempel på nordiskt religionsskifte, in: *Kyrka, samhälle, stat: från kristnande till etablerad kyrka*, hrsg. von Göran DAHLBÄCK, Helsingfors 1997, S. 145–166.

- Andrea von HÜLSEN-ESCH (Hrsg.), *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance* (Studia Humaniora – Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 40), Düsseldorf 2005.
- Andrea von HÜLSEN-ESCH, Einleitung, in: DIES. (Hrsg.), *Inszenierung und Ritual*, S. 7–12.
- Anders HULTGÅRD, Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen, in: *The Problem of Ritual: Based on Papers Read on the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th August 1991*, hrsg. von Tore AHLBÄCK, Åbo 1993, S. 221–259.
- Anders HULTGÅRD, *Ár* – „gutes Jahr und Ernteglück“ – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund, in: HEIZMANN (Hrsg.), *Runica, Germanica, Mediaevalia*, S. 282–308.
- Anders HULTGÅRD, Art. „Wasserweihe“, in: *Hoops RGA*, Bd. 33, Berlin/New York 2006, S. 309–312.
- Johan HUIZINGA, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, 20. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2006.
- Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996 (dt.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1998).
- Ronald HUTTON, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles. Their Nature and Legacy*, Oxford 1991.
- John INSLEY, *The Scandinavian Personal Names in the Later Part of the Durham Liber Vitae*, in: *The Durham Liber Vitae and its Context*, hrsg. von David W. ROLLASON (u.a.) (*Regions and Regionalism in History* 1), Woodbridge 2004, S. 87–96.
- Stig IUUL, Art. „Gudsdom“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, Bd. 5, Kopenhagen 1960, Sp. 545–549.

- Herbert JANKUHN, Karl der Große und der Norden, in: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Bd. 1, hrsg. von Helmut BEUMANN und Wolfgang BRAUNFELS, Düsseldorf 1965, S. 699–707.
- Henrik JANSON, Adam of Bremen and the Conversion of Scandinavia, in: Christianizing Peoples and Converting Individuals, hrsg. von Guyda ARMSTRONG (International Medieval Research 7), Turnhout 2000, S. 83–88.
- Henrik JANSON, Konfliktlinjer i tidig nordeuropeisk kyrkoorganisation, in: Kristendommen i Danmark før 1050: Et symposium i Roskilde den 5.–7. februar 2003, hrsg. von Niels LUND, Roskilde 2004, S. 215–234.
- Judith JESCH, Early Christians in Icelandic History – A Case Study, in: Nottingham Medieval Studies 31 (1987), S. 17–36.
- Jón JÓHANNESSON, A History of the Old Icelandic Commonwealth. Íslendinga Saga, Winnipeg 1974.
- Gwyn JONES, A History of the Vikings, London 1968.
- Finnur JÓNSSON, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie, 3 Bd.e, 2. Aufl., Kopenhagen 1920–24.
- Einar JORANSON, The Danegeld in France, Rock Island 1923.
- Bernhard JUSSEN, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98), Göttingen 1991.
- Hans-Dietrich KAHL, Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jahrhunderts. Die letzten Jahrzehnte des Landes Stodor, 2 Bd.e (Mitteldeutsche Forschungen 30,1-2), Köln/Graz 1964.
- Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: SCHÄFERDIEK (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, S. 11–76.
- Karl VON KALCKSTEIN, Geschichte des französischen Königthums unter den ersten Capetingern. Bd. 1: Der Kampf der Robertiner und Karolinger, Leipzig 1877.

- Werner KALLMEYER, Kritische Momente. Zur Konversationsanalyse von Interaktionsstörungen, in: Grundfragen der Textwissenschaft. Linguistische und literarische Aspekte, hrsg. von Wolfgang FRIER und Gerd LABROISSE, Amsterdam 1979, S. 59–109.
- Hermann KAMP, Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2001.
- Hermann KAMP, Die Macht der Zeichen und Gesten. Öffentliches Verhalten bei Dudo von Saint-Quentin, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 51), hrsg. von Gerd ALTHOFF, Stuttgart 2001, S. 125–155.
- Hermann KAMP, Die Macht der Spielregeln in der mittelalterlichen Politik, in: Spielregeln der Mächtigen. Mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention, hrsg. von Claudia GARNIER und DEMS., Darmstadt 2010, S. 1–18.
- Hermann KAMP, Vermittlung in der internationalen Politik des späten Mittelalters, in: ALTHOFF (Hrsg.), Frieden stiften, S. 98–123.
- Brigitte KASTEN, Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit (Schriften der MGH 44), Hannover 1997.
- Martin KAUFHOLD, Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–13. Jh.), Darmstadt 2001.
- Katharine S. KEATS-ROHAN, Poppa ‘de Bayeux’ et sa famille, in: Onomastique et Parenté dans l’Occident médiéval, hrsg. von DERS. und Christian SETTI-PANI, Oxford 2000, S. 140–153.
- Roger M. KEESING, Theories of Culture, in: Annual Review of Anthropology 3 (1974), S. 73–97.
- Peter KEHNE, Art. „Geschenke“, § 2, in: Hoops RGA, Bd. 11, Berlin/New York 1998, S. 470–474.



- Fritz KERN, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, 2. Aufl., Darmstadt 1954.
- Paul KERSHAW, The Alfred-Guthrum Treaty: Scripting Accomodation and Interaction in the Viking Age, in: Cultures in Contact: Scandinavian Settlement in England in the Ninth and Tenth Centuries, hrsg. von Dawn M. HADLEY und Julian D. RICHARDS, Turnhout 2000, S. 43–64.
- Walther KIENAST, Studien über die französischen Volksstämme des Frühmittelalters (Pariser historische Studien; 7), Stuttgart 1968.
- Hans-Lukas KIESER, Geschichtliche Verantwortung und Rechtskultur statt Kulturpathos – zum Historikerstreit über die Türkei und die Grenzen Europas, in: Orient 44 (2003), S. 63–73.
- Bernd KLUGE, Numismatik des Mittelalters, Bd. 1: Handbuch und Thesaurus Nummorum Medii Aevi (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 769; Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission 45) Berlin/Wien 2007.
- Gerhard KÖBLER, Art. „Eid“, § 3, in: Hoops RGA, Bd. 6, Berlin/New York 1986, S. 539–542.
- Werner KOLB, Herrscherbegegnungen im Mittelalter (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 359) Bern (u.a.) 1988.
- Ingmar KRAUSE, Konflikt und Ritual im Herrschaftsbereich der frühen Capetinger: Untersuchungen zur Darstellung und Fuktion symbolischen Verhaltens (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 13), Münster 2006.
- Gert KREUTZER, Art. „Berserker“, in: LexMA, Bd. 1, München/Zürich 1980, Sp. 2019–2020.
- Gert KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle. Das Bild des Königs Hákon Aðalsteinfóstri in der nordischen Literatur des Mittelalters, in: Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann, hrsg. von Stig Toftgaard

- ANDERSEN (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 21), Berlin 1999, S. 85–110.
- Knud J. KROGH/Olfert VOSS, Fra hedenskab til kristendom i Hørning, in: Nationalmuseets Arbejdsmark (1961), S. 5–34.
- Hans KUHN, König und Volk in der germanischen Bekehrungsgeschichte, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 77 (1940), S. 1–11.
- Hans KUHN, Das älteste Christentum Islands, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 100 (1971), S. 4–40.
- Hans KUHN, Germanisches Sakralkönigtum?, in: DERS., Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 4, Berlin 1978, S. 242–247.
- Friedrich KURZE, Praefatio, in: Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, hrsg. von DEMS. (MGH SS rer. Germ. 7), Hannover 1891, S. v–xiii.
- Walter LAMMERS, Ein karolingisches Bildprogramm in der Aula regia von Ingelheim, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971, hrsg. von den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36), Bd. 3, Göttingen 1973, S. 226–289.
- Walther LAMMERS, Formen der Mission bei den Sachsen, Schweden und Abotriten, in: *Vestigia mediaevalia*. Ausgewählte Aufsätze zur mittelalterlichen Historiographie, Landes- und Kirchengeschichte, hrsg. von DEMS., Wiesbaden 1979, S. 172–197.
- Achim LANDWEHR/Stefanie STOCKHORST, Einführung in die Europäische Kulturgeschichte, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.
- Wolfgang LANGE, Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200 (Palaestra 222), Göttingen 1958.
- Lars-Olof LARSSON, Art. „Sigfrid“, in: Svenskt biografiskt lexikon, Bd. 32, Stockholm 2006, S. 156–158.

- Ólafur LÁRUSSON, *Vísa Þorvalds veila*, in: FS Finnur Jónsson, 29. maj 1928, hrsg. von Johannes BRØNDUM-NIELSEN, Kopenhagen 1928, S. 263–273.
- Ólafur LÁRUSSON, Art. „Goði og Goðorð“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, Bd. 5, Kopenhagen 1960, Sp. 363–366.
- Wolfgang LAUR, Fositesland und die Bernsteininsel, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 74/75 (1951), S. 416–443.
- Wolfgang LAUR, Noch einmal Heiligland und Fositesland, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 78 (1954), S. 272–279.
- Ryan LAVELLE, Towards a Political Contextualization of Peacemaking and Peace Agreements in Anglo-Saxon England, in: *Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance*, hrsg. von Diane B. WOLFFHAL (Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance 4), Turnhout 2000, S. 39–55.
- Ryan LAVELLE, *Aethelred II. King of the English*, Stroud 2008.
- Ryan LAVELLE, The Politics of Rebellion: the Ætheling Æthelwold and the West Saxon Royal Succession, 899–902, in: *Challenging the Boundaries of Medieval History: The Legacy of Timothy Reuter*, hrsg. von Patricia SKINNER, Turnhout 2009, S. 51–80.
- Stéphane LEBECQ, Les vikings en Frise: Chronique d'un échec relatif, in: BAUDUIN (Hrsg.), *Les Fondations scandinaves en Occident*, S. 97–112.
- Stéphane LEBECQ, Communication and Exchange in Northwest Europe, in: BATELY/ ENGLERT (Hrsg.), *Othere's Voyages*, S. 170–179.
- Jacques LE GOFF, *Die Geburt Europas im Mittelalter (Europa bauen)*, München 2004.
- Jacques LE MAHO, Les Normands de la Seine à la fin du IXe siècle, in: BAUDUIN (Hrsg.), *Les Fondations scandinaves en Occident*, S. 161–179.
- Martin W. LEWIS/Kären E. WIGEN, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley/Los Angeles/London 1997.

- Henrietta LEYSER, Art. „Ælfheah (d. 1012)“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 1, Oxford 2004, S. 382–383.
- Karl J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony*, London 1979 (dt.: *Herrschaft und Konflikt. König und Adel im ottonischen Sachsen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 76)*, Göttingen 1984).
- Karl J. LEYSER, *Early Medieval Warfare*, in: DERS., *Communications and Power in medieval Europe*, Bd. 1, London (u.a.) 1994, S. 29–50.
- Hans-Emil LIDÉN, *From Pagan Sanctuary to Christian Church: The Excavation of Mære Church in Trøndelag*, in: *Norwegian Archaeological Review* 2 (1969), S. 3–32.
- Thomas LINDKVIST, *Kungamagt, kristnande, statsbildning*, in: NILSSON (Hrsg.), *Kristnandet i Sverige*, S. 217–241.
- Thomas LINDKVIST, *Kings and Provinces in Sweden*, in: HELLE (Hrsg.), *The Cambridge History of Scandinavia*, Bd. 1, S. 221–234.
- Thomas LINDKVIST, *The Making of a European Society. The Example of Sweden*, in: *Medieval Encounters* 10 (2004), S. 167–183.
- Helge LJUNGBERG, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940.
- Alfred LÖHREN, *Beiträge zur Geschichte des gesandtschaftlichen Verkehrs im Mittelalter. I: Die Zeit vom vierten bis zum Ende des neunten Jahrhunderts*, Marburg 1884.
- Erik LÖNNROTH, Art. „Sweden“, in: *Dictionary of the Middle Ages*, Bd. 11, New York 1988, S. 528–534.
- Lars LÖNNROTH, *Dómaldi's Death and the Myth of Sacral Kingship*, in: *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*, hrsg. von John LINDOW, Odense 1986, S. 73–93.

- Lars LÖNNROTH, En fjärran spegel: Västnordiska berättande källor om svensk hedendom och om kristningsprocessen på svenskt område, in: NILSSON (Hrsg.), *Kristnandet i Sverige*, S. 141–158.
- Lars LÖNNROTH, Die Wikinger in Geschichte und Legende, in: *Die Wikinger. Geschichte und Kultur eines Seefahrervolkes*, hrsg. von Peter SAWYER, Stuttgart 2000, S. 235–259.
- Heinz LÖWE, Die Irminsul und die Religion der Sachsen, in: *DA 5* (1941/42), S. 1–22.
- F. Donald LOGAN, *The Vikings in History*, 3. Aufl., New York/London 2005.
- Ferdinand LOT, La grande invasion normande de 856–862, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 69 (1908), S. 5–62.
- Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, 2., akt. und erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2008.
- Niels LUND, Peace and Non-Peace in the Viking Age – Ottar in Biarmaland, the Rus in Byzantium, and Danes and Norwegians in England, in: *Proceedings of the Tenth Viking Congress*, hrsg. von James KNIRK, Oslo 1987, S. 255–269.
- Niels LUND, Allies of God or Man? The Viking Expansion in a European Perspective, in: *Viator* 20 (1989), S. 45–59.
- Niels LUND, Horik den Førstes udenrigspolitik, in: *Historisk Tidsskrift* 102 (2002), S. 1–22.
- Kåre LUNDEN, Overcoming Religious and Political Pluralism. Interactions Between Conversion, State Formation and Change in Social Infrastructure in Norway c. AD 950–1260, in: *Scandinavian Journal of History* 22 (1997), S. 83–97.
- Tryggve LUNDÉN, Art. „Eskil“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, Bd. 4, Kopenhagen 1959, Sp. 48–50.

- Joseph H. LYNCH, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton 1986.
- Joseph H. LYNCH, *Christianizing Kinship. Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*, Ithaca/London 1998.
- Gerhard MALETZKE, *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996.
- Brita MALMER, *Från Olof till Anund. Ur Sigtunamyntningens historia*, in: *Myntningen i Sverige 995–1995*, hrsg. von Kenneth JONSSON, Ulf NORDLIND und Ian WISÉHN (*Numismatiska Meddelande* 40), Stockholm 1995, S. 9–26.
- Brita MALMER, *Sigtunamyntningen some källa till Sveriges kristnande*, in: NILSSON (Hrsg.), *Kristnandet i Sverige*, S. 85–113.
- Sabine MANGOLD, *Carl Heinrich Becker und seine These vom orientalischem-abendländischen Kulturkreis. Ein Orientalist und die Grenzen Europas*, in: *Die Grenzen Europas (Limites 1)*, hrsg. von Sabine PENTH, Martina PITZ, Christine VAN HOOF und Ralf KRAUTKRÄMER, St. Ingbert 2006, S. 157–170.
- Max MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter. Bd. 1: Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts*, München 1911 [ND 2005].
- Thomas L. MARKEY, *Nordic níðvísur. An Instance of ritual Inversion?*, in: *Mediaeval Scandinavia* 5 (1972), S. 7–18.
- Edith MAROLD, Art. „Kenning“, in: *Hoops RGA*, Bd. 16, Berlin/New York 2000, S. 432–442.
- Jane MARTINDALE, *Charles the Bald and the Government of the Kingdom of Aquitaine*, in: *Charles the Bald. Court and Kingdom*, hrsg. von Margaret T. GIBSON und Janet L. NELSON, 2. Aufl., London 1990, S. 115–138.
- Jürgen MARTSCHUKAT/Steffen PATZOLD (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und “performative turn”. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003.



- Kazuma MATOBA/Daniel SCHEIBLE, Interkulturelle und transkulturelle Kommunikation (Working Paper of International Society for Diversity Management 3), o. O. 2007 ([www.idm-diversity.org/files/Working\\_paper3-Matoba-Scheible.pdf](http://www.idm-diversity.org/files/Working_paper3-Matoba-Scheible.pdf); Stand: 20.3.2012).
- Konrad MAURER, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume, in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmäßig geschildert, 2 Bd.e, München 1855/56.
- Konrad MAURER, Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidenthumes, München 1881.
- Marcel MAUSS, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in: *L'Année Sociologique* N. S. 1 (1923/24), S. 30–186 (dt.: Die Gabe. Die Form und Fuktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1968).
- Ian MCDUGALL, Serious Entertainments. An Examination of a Peculiar Type of Viking Atrocity, in: *Anglo-Saxon England* 22 (1993), S. 201–225.
- Frank MEIER, Gefürchtet und bestaunt. Vom Umgang mit dem Fremden im Mittelalter, Ostfildern 2007.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society (The Viking Collection 1), Odense 1983.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, At fortælle historien: Telling History. Studier i den gamle nordiske litteratur: Studies in Norse Literature (Hesperides. Letterature e culture occidentali 16), Triest 2001.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Den norrøne litteratur og virkeligheden, in: DERS., At fortælle historien, S. 113–122.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Ælnoths Buch über Knud den Heiligen. Einige Bemerkungen über seine Historizität, in: DERS., At fortælle historien, S. 123–130.

- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Håkon den Gode og guderne. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århunderde – og om religionshistorie og kildekritik, in: DERS., At fortælle historien, S. 151–167.
- Tanja MICHALSKY, *seggi* und *sediali*. Zur Inszenierung adeliger Repräsentation in neapolitnischen Familienkapellen um 1500, in: HÜLSEN-ESCH (Hrsg.), Inszenierung und Ritual, S. 175–218.
- William Ian MILLER, Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland, Chicago 1990.
- William Ian MILLER, The Messenger, in: ALTHOFF (Hrsg.), Frieden stiften, S. 19–36.
- Wolfram MITTE/Ferdinand SCHWENKER/Ruth KUBITZ (Red.), Propyläen Geschichte Europas, 6 Bde, Frankfurt a. M. 1975–78.
- Heinrich MITTEIS, Politische Verträge im Mittelalter, in: DERS., Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, München 1957, S. 567–611.
- Andreas MOHR, Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit; 7), Münster (u.a.) 2005.
- Gabriel MONOD, Hilduin et les Annales Einhardi, in: Mélanges Julien Havet: recueil des travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet (1893–1893), Paris 1895, S. 57–65.
- Lars B. MORTENSEN, Art. „Chronicon ecclesiae Ripensis“, in: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Bd. 1, hrsg. von Graeme DUNPHY, Leiden/Boston 2010, S. 330.
- Carsten MÜLLER-BOYSEN, Economic Policy, Prosperity and Professional Traders, in: BATELY/ ENGLERT (Hrsg.), Othere's Voyages, S. 180–183.
- Bernd MÜLLER-JACQUIER, „Cross-cultural“ versus Interkulturelle Kommunikation. Methodische Probleme der Beschreibung von Inter-Aktion, in: Konzepte der Interkulturellen Kommunikation. Theorieansätze und Praxisbezü-

ge in interdisziplinärer Perspektive, hrsg. von Hans-Jürgen LÜSEBRINK (Saarbrücker Studien zur Interkulturellen Kommunikation 7), S. 69–113.

Michael MÜLLER-WILLE, Das Frankenreich und der Norden. Zur Archäologie wechselseitiger Beziehungen während der Merowinger- und frühen Karolingerzeit, in: Völker an Nord- und Ostsee und die Franken. Akten des 48. Sachsensymposiums in Mannheim vom 7. bis 11. September 1997, hrsg. von Uta von FREEDEN, Ursula KOCH und Alfried WIECZOREK (Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 3, Mannheimer Geschichtsblätter NF, Beiheft 2), Bonn 1999, S. 1–18.

Else MUNDAL, Art. „Bookprose/Freeprose Theory“, in: PULSIANO/WOLF (Hrsg), *Medieval Scandinavia*, S. 52–53.

Dietlinde MUNZEL-EVERLING, Art. „Eid“, in: HRG II, Bd. 1, Lfg. 6, Berlin 2007, Sp. 1249–1261.

Lucien MUSSET, Ce que l'on peut savoir du *Traité de Saint-Clair-sur-Epte*, in: *Annuaire des cinq départements de la Normandie* 139 (1981), S. 79–82.

Britt-Mari NÄSSTRÖM, *Blot: Tro og offer i det førkristne Norden*, Oslo 2001.

Britt-Mari NÄSSTRÖM, *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*, Stockholm 2006.

Harald NEIFEIND, *Verträge zwischen Normannen und Franken im neunten und zehnten Jahrhundert*, Diss. Heidelberg 1971.

Janet L. NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe* (History series; 42), London (u. a.) 1986.

Otto NEUDECK, *Das Spiel mit den Spielregeln. Zur literarischen Emanzipation von Formen körperhaft-ritualisierter Kommunikation im Mittelalter*, in: *Euphorion* 95 (2001), S. 287–303.

Ingrid NIELSEN, *Middelalderbyen Ribe* (Projekt Middelalderbyen 1), Viby 1985.

John D. NILES/Mark AMODIO (Hrsg.), *Anglo-Scandinavian England. Norse-English Relations in the Period before the Conquest* (Old English Colloquium Series 4), Lanham 1989.

- Bertil NILSSON (Hrsg.), *Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv* (Projektet Sveriges kristnande 5), Uppsala 1996.
- Bertil NILSSON, *Sveriges kyrkohistoria, Bd. 1: Missionstid och tidig medeltid*, Stockholm 1998.
- Bertil NILSSON, *Gudsdomar i Skandinavien under vikingatid och medeltid*, in: *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, hrsg. von Michael STAUSBERG (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31), Berlin/New York 2001, S. 503–535.
- Bertil NILSSON, *Kring några bortglömda tankar om Suigi och Olaf Skötkonungs dop*, in: *Fornvännen* 98 (2003), S. 207–213.
- Bertil NILSSON, *Helgon i kyrkans propaganda under kristningsprocessen i Skandinavien*, in: *Historie* (2005), S. 1–26.
- Poul NØRLUND, *Gyldne altre. Jysk metalkunst fra valdemarstiden*, Kopenhagen 1926.
- Cordula NOLTE, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41), Stuttgart 1995.
- Erik NOREEN, *Studier i fornvästnordisk diktning, Bd. 2*, Uppsala 1922.
- Werner NOTHDURFT, *Kommunikation*, in: STRAUB/WEIDEMANN/WEIDEMANN (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, S. 24–35.
- O.A., *Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern*, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen: unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* 4 (1902), S. 244–263.
- Alf ÖNNERFORS, *Die Hauptfassungen des Sigfridoffiziums. Mit kritischen Editionen* (Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten i Lund 59), Lund 1968.
- Ute ÖNNERFORS, Art. „Sigfrid (Heiliger)“, in: *BBKL*, Bd. 10, Herzberg 1995, Sp. 261–263.

- Otto Gerhard OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. von František GRAUS, Sigmaringen 1987, S. 65–117.
- Eyolf ØSTREM/Mette BIRKEDAL BRUUN/Nils Holger PETERSEN/Jens FLEISCHER (Hrsg.), Genre and Ritual. The Cultural Heritage of Medieval Rituals, Kopenhagen 2005.
- Werner OGRIS, Art. „Geisel“, in: HRG I, Bd. 1, Berlin 1971, Sp. 1445–1451.
- Björn M. ÓLSEN, Om Are Frode, in: Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie 8 (1893), S. 207–352.
- Björn M. ÓLSEN, Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar, Reykjavík 1900.
- Otto OPPERMANN, Kritische Studien zur älteren Kölner Geschichte. I. Die Fälschungen des Oliver Legipont zur Überlieferung von St. Martin, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 19 (1900), S. 271–344.
- Lutz E. VON PADBERG, Konfrontation oder Akkomodation. Zu den Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen und ihrer Wirkungsgeschichte im früheren Mittelalter, in: Martyria. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus am 1.2.1989, hrsg. von Jörg KNIFFKA, Wuppertal/Zürich 1989, S. 93–115.
- Lutz E. VON PADBERG, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995.
- Lutz E. VON PADBERG, Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche, in: Archiv für Kulturgeschichte 77 (1995), S. 249–278.
- Lutz E. VON PADBERG, Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.
- Lutz E. VON PADBERG, Art. „Mission, Missionar, Missionspredigt“, §§ 1–4, in: Hoops RGA, Bd. 20, Berlin/New York 2002, S. 81–89.

- Lutz E. VON PADBERG, Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters, in: HEIZMANN (Hrsg.), *Runica, Germanica, Mediaevalia*, S. 509–552.
- Lutz E. VON PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; 51), Stuttgart 2003.
- Lutz E. VON PADBERG, Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozeß, in: *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, hrsg. von Dieter HÄGERMANN (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 41), Berlin 2004, S. 311–334.
- Lutz E. VON PADBERG, Art. „Sakralkönigtum“, § 5, in: Hoops RGA, Bd. 26, Berlin/New York 2004, S. 209–212.
- Raymond I. PAGE, ‚A Most Vile People‘: Early English Historians on the Vikings, London 1987.
- Raymond I. PAGE, *Chronicles of the Vikings. Records, Memorials and Myths*, London 1995.
- Steffen PATZOLD, ... inter pagensium nostrorum gladios vivimus. Zu den „Spielregeln“ der Konfliktführung in Niederlothringen zur Zeit der Ottonen und frühen Salier, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, germ. Abt. 118 (2001), S. 58–99.
- Steffen PATZOLD, Wahrnehmen und Wissen. Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert, in: *Das Mittelalter* 8,2 (2003), S. 83–106.
- Ursula PERKOW, *Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen*, Diss. Hamburg 1972.
- Gryt Anne PIEBENGA, Fridrek, den første utenlandske misjonæren på Island, in: *Arkiv för nordisk filologi* 99 (1984), S. 79–94.



- Martin PILCH, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte*, Wien/Köln/Weimar 2009.
- Julian A. PITT-RIVERS, Art. „Kinship“, III., in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 8, Chicago (u.a.) 1968, Sp. 408–413.
- Joaquin Martinez PIZZARO, *On Níð Against Bishops*, in: *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978/79), S. 149–153.
- Charles PLUMMER, *Two of the Saxon Chronicles Parallel. With Supplementary Extracts from the Others*, Bd. 2: Introduction, Notes, and Index, Oxford 1899.
- Jan PRELOG, Art. „Meginhart von Fulda“, in: *LexMA*, Bd. 6, München/Zürich 1992, Sp. 467–468.
- Jan PRELOG, Art. „Poeta Saxo“, in: *LexMA*, Bd. 7, München 1995, Sp. 35–36.
- Henri PRENTOUT, *Étude critique sur Dudon de Saint-Quentin et son histoire des premiers ducs normands*, Paris 1916.
- Malte PRIETZEL, *Kriegführung im Mittelalter. Handlungen, Erinnerungen und Bedeutungen (Krieg in der Geschichte; 32)*, Paderborn (u.a.) 2006.
- Philip PULSIANO/Kirsten WOLF (Hrsg.), *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, (Garland Encyclopedias of the Middle Ages 1), New York/London 1993.
- Donald E. QUELLER, *The Office of Ambassador in the Middle Ages*, Princeton 1967.
- Peter G. J. M. RAEDTS, *Mission zwischen Anpassung und Konfrontation: Das Beispiel Liutgers*, in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, Ser. NS 73 (1993), S. 139–155.
- Karl-Siegbert REHBERG, *Kultur*, in: *Lehrbuch der Soziologie*, hrsg. von Hans JOAS, Frankfurt a. M. 2001, S. 63–92.

- Folker REICHERT, Reisen und Kulturbegegnung als Gegenstand der modernen Mediävistik, in: Die Aktualität des Mittelalters, hrsg. von Hans-Werner GOETZ, Bochum 2000, S. 231–254.
- Folker REICHERT, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001.
- E. Matthias REIFEGERSTE, Die Hervarar saga. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchungen zur Herkunft und Integration ihrer Überlieferungsschichten (Altnordische Bibliothek 6), Leverkusen 1989.
- Annie RENOUX, Art. „Rollo“, in: LexMA, Bd. 7, München 1995, Sp. 966–967.
- Henrik REUTERDAHL, Svenska kyrkans historia, 6 Bde, Lund 1838–66.
- Frank REXROTH, Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung. Eine Skizze, in: Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung, hrsg. von Hans-Werner GOETZ, München 2003, S. 391–406.
- Michael RICHTER, Die „Entdeckung“ der Oralität der mittelalterlichen Gesellschaft durch die neuere Mediävistik, in: Die Aktualität des Mittelalters. Neue Ansätze in der mediävistischen Geschichtswissenschaft, hrsg. von Hans-Werner GOETZ (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 10), Bochum 2000, S. 273–285.
- J. Armitage ROBINSON, St Oswald and the Church of Worcester (The British Academy Supplemental Papers 5), London 1919.
- Else ROESDAHL, The Vikings, London 1991.
- Else ROESDAHL/David M. WILSON (Hrsg.), From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200, New York 1993.
- Else ROESDAL, Art. „Jelling“, in: PULSIANO/WOLF (Hrsg.), Medieval Scandinavia, S. 340–341.
- Jens RÖHRKASTEN, Art. „Witenagemot“, in: LexMA, Bd. 9, München 1998, Sp. 266.

- Everett M. ROGERS/D. Laurence KINCAID, *Communication Networks. Toward a New Paradigm for Research*, New York 1981.
- Kurt RUDOLPH/Rolf HELLER/Ernst WALTER (Hrsg.), *Festschrift Walter Baetke: Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, Weimar 1966.
- Alexandra SANMARK, *The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden*, in: *The Cross Goes North. Processes in Northern Europe, AD 300–1300*, hrsg. von Martin CARVER, York 2003, S. 551–558.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER/Ian WOOD (Hrsg.), *The Christianization of Scandinavia*, Allingsås 1987.
- Brigit SAWYER, *Scandinavian Conversion Histories*, in: SAWYER/SAWYER/WOOD (Hrsg.), *The Christianization of Scandinavia*, S. 88–110.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER, *Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation, circa 800–1500 (The Nordic Series 17)*, 5. Aufl., Minneapolis/London 2000.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER, *Die Welt der Wikinger (Die Deutschen und das europäische Mittelalter 1)*, Berlin 2002.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER, Art. „Mission, Missionar, Missionspredigt“, § 5, in: Hoops RGA, Bd. 20, Berlin/New York 2002, S. 89–94.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER, *Scandinavia Enters Christian Europe*, in: HELLE (Hrsg.), *The Cambridge History of Scandinavia*, Bd. 1, S. 147–159.
- Peter SAWYER, Art. „Ealdormen“, in: LexMA, Bd. 3, München/Zürich 1986, Sp. 1501–1502.
- Peter SAWYER, *The Process of Scandinavian Christianization in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: SAWYER/SAWYER/WOOD (Hrsg.), *The Christianization of Scandinavia*, S. 68–87.
- Peter SAWYER, *Ethelred II, Olaf Tryggvason, and the Conversion of Norway*, in: *Scandinavian Studies* 59 (1987), S. 299–307. Wieder in: NILES/AMODIO (Hrsg.), *Anglo-Scandinavian England*, S. 17–24.

- Peter SAWYER, *När Sverige blev Sverige*, Allingsås 1991.
- Peter SAWYER, *Kings and Vikings. Scandinavia and Europe, AD 700–1100*, London 1994.
- Peter SAWYER, *The Last Scandinavian Rulers of York*, in: *Northern History* 31 (1995), S. 39–44.
- William SAYERS, *Sexual Defamation in Medieval Iceland. Gera meri ór einum „Make a Mare of Someone“*, in: *Nowele* 33 (1997), S. 27–37.
- Knut SCHÄFERDIEK (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters, 1. Halbband*, München 1978.
- Knut SCHÄFERDIEK, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, §1–7, in: *Hoops RGA*, Bd. 4, Berlin/New York 1981, S. 501–510.
- Dieter SCHALLER, Art. „Ermoldus Nigellus“, in: *LexMA*, Bd. 3, München/Zürich 1983, Sp. 2160–2161.
- Theodor SCHIEDER (Hrsg.), *Handbuch der europäischen Geschichte, 7 Bde.*, Stuttgart 1968–87.
- Rudolf SCHIEFFER, Art. „Pippin II.“, in: *NDB*, Bd. 20, Berlin 2001, S. 467–468.
- Wolfgang SCHMALE, *Geschichte Europas*, Wien/Köln/Weimar 2001.
- Bernhard SCHMEIDLER, *Einleitung*, in: *Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte*, hrsg. von Bernhard SCHMEIDLER (*MGH SS rer. Germ.* 2), 2. Aufl., Hannover/Leipzig 1917, S. VII–LXVII.
- Bernhard SCHMEIDLER, *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis 11. Jahrhundert. Kritische Untersuchungen zur Hamburgischen Kirchengeschichte des Adam von Bremen, zu Hamburger Urkunden und zur nordischen und wendischen Geschichte*, Leipzig 1918.
- Toni SCHMID, Art. „Eskil“, in: *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 14, Stockholm 1953, S. 518–522.
- Toni SCHMID, Art. „Sigfrid“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, Bd. 15, Kopenhagen 1970, Sp. 185–187.

- Helmut SCHMIDT, Wer nicht zu Europa gehört, in: *Die Zeit*, 5.10.2000, Nr. 41, S. 12.
- Felicitas SCHMIEDER, Menschenfresser und andere Stereotype gewalttätiger Fremder – Normannen, Ungarn und Mongolen (9.–13. Jahrhundert), in: *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, hrsg. von Manuel BRAUN, München 2005, S. 159–179.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Aufführung des Reichs. Zeremoniell, Ritual und Performanz in der Goldenen Bulle von 1356, in: *Die Kaisermacher. Frankfurt am Main und die Goldene Bulle, 1356–1806*, hrsg. von Evelyn BROCKHOFF und Michael MATTHÄUS, Frankfurt a. M. 2006, S. 76–93.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Inszenierungen und Rituale des spätmittelalterlichen Reichs. Die Goldene Bulle von 1356 in westeuropäischen Vergleichen, in: *Die Goldene Bulle. Politik – Wahrnehmung – Rezeption*, hrsg. von Ulrike HOHENSEE, Mathias LAWOW, Michael LINDNER und Michael MENZEL, Berlin 2009, S. 261–297.
- Karl SCHNITH, Art. „Florentius (Florence) von Worcester“, in: *LexMA*, Bd. 4, München/Zürich 1989, Sp. 553–554.
- Hans SCHOTTMANN, Art. „Christentum der Bekehrungszeit“, § 14, in: *Hoops RGA*, Bd. 4, Berlin/New York 1981, S. 563–577.
- Percy Ernst SCHRAMM, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses (1028), in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt. 24 (1935), S. 184–332.
- Heinrich SCHRÖRS, Ruotgers Lebensgeschichte des Erzbischofs Bruno von Köln: übersetzt und erläutert, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 88 (1910), S. 1–95.
- Klaus R. SCHROETER, *Entstehung einer Gesellschaft. Fehde und Bündnis bei den Wikingern* (Schriften zur Kultursoziologie 15), Berlin 1994.
- Adolf SCHÜCK, Blotsven, in: *Saga och Sed* (1957), S. 16–25.
- Johan Henrik SCHÜCK, Smärre bidrag till nordisk litteraturhistoria, in: *Arkiv för nordisk filologi* 12 (1896), S. 217–240.

- Johan Henrik SCHÜCK, *Sveriges förkristna konungalängd*, Uppsala 1910.
- Johan Henrik SCHÜCK, *Den äldsta kristna konungalängden i Sverige* (Uppsala Universitets Årskriftet), Uppsala 1914.
- Johan Henrik SCHÜCK, *Forntiden och Medeltiden* (Svenska folkets historia 1), Lund 1914.
- Claudius Freiherr VON SCHWERIN, *Das Gottesurteil des Poppo*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, germ. Abt. 58 (1938), S. 69–107.
- 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.
- Volker SCIOR, *Kulturkonflikte? Christen, Heiden und Barbaren im früh- und hochmittelalterlichen Nordeuropa*, in: *Das Mittelalter* 10,2 (2005), S. 8–27.
- Eleanor SEARLE, *Frankish Rivalries and Norse Warriors*, in: *Anglo-Norman Studies* 8 (1985), S. 198–213.
- Eleanor SEARLE, *Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840–1066*, Berkeley (u.a.) 1988.
- John SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London 1969 (dt.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 1971).
- Klaus VON SEE, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler*, Frankfurt a. M. 1972.
- Klaus VON SEE, Art. „Ailnoth“, in: *LexMA*, Bd. 1, München/Zürich 1980, Sp. 239–240.
- Klaus VON SEE, *Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter* (Skandinavistische Arbeiten 8), Heidelberg 1988.
- Josef SEMMLER, Art. „Bonifatius (Wifrid)“, I. Leben und Wirken, in: *LexMA*, Bd. 2, München/Zürich 1983, Sp. 417–420.



- Eric J. SHARPE, *Salvation, Germanic and Christian*, in: *Man and his Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, hrsg. von DEMS. und John R. HINNELLS, Manchester 1973, S. 243–262.
- Lindsay A. SHIPPEE, *Treachery in Late Anglo-Saxon England: The Case of Eadric Streona, Ealdorman of Mercia 1007–1017*, in: *Old English Newsletter* 12 (1979), S. 27–28.
- Theodor SIEBS, *Der Gott Fos(e)te und sein Land*, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache* 35 (1909), S. 535–553.
- Rudolf SIMEK, *Die Wasserweihe der heidnischen Germanen*, Dipl.-Arbeit Wien 1979.
- Rudolf SIMEK/Hermann PÁLSSON, *Lexikon der altnordischen Literatur* (Kröners Taschenbuchausgabe 490), Stuttgart 1987.
- Rudolf SIMEK, *Die Wikinger*, 4. Aufl., München 2005.
- Dagfinn SKRE, *Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events*, in: *Scandinavian Journal of History* 23 (1998), S. 1–19.
- Alfred P. SMYTH, *Scandinavian York and Dublin. The History and Archaeology of Two Related Viking Kingdoms*, 2 Bd.e, Dublin 1975/79.
- Alfred P. SMYTH, *Scandinavian Kings in the British Isles 850-880*, Oxford 1977.
- Søren A. SØRENSEN, *Om kong Haralds daab aar 826*, Christiania 1902.
- Johannes C. H. R. STEENSTRUP, *Normannerne*. Bd. 1: *Inledning i Normanner-tiden*, Bd. 2: *Vikingetogene mod Vest i det 9de Aarhundrede*, Kopenhagen 1876–78.
- Johannes C. H. R. STEENSTRUP, *Etudes préliminaires pour servir à l’histoire des Normands et de leurs invasions*, in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie* 10 (1882), S. 185–418.
- Johannes C. H. R. STEENSTRUP, *Hammer og kors*, in: *Arkiv för nordisk filologi* 44 (1929), S. 44–61.

- Ludwig STEINDORFF, Das Kiever Reich in Europa um das Jahr 1000, in: Der Hoftag in Quedlinburg 973. Von den historischen Wurzeln zum Neuen Europa, hrsg. von Andreas RANFT, Berlin 2006, S. 73–83.
- Wolfram VON DEN STEINEN, Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie, in: MIÖG Ergbd. 12 (1932), S. 417–501.
- Sigurgeir STEINGRÍMSSON, Kristni Saga, in: Biskupa Sögur I, Tl. 1, hrsg. von DEMS., Ólafur HALLDÓRSSON und Peter FOOTE (Íslenzk fornrit 15), Reykjavík 2003, S. lv–clx.
- Gro STEINSLAND, Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingetid til middelalder, Oslo 2000.
- Frank M. STENTON, Anglo-Saxon England (The Oxford History of England 2), 3. Aufl., Oxford 1971.
- Jürgen STRAUB/Arne WEIDEMANN/Doris WEIDEMANN (Hrsg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart/Weimar 2007.
- Jürgen STRAUB, Kultur, in: STRAUB/WEIDEMANN/WEIDEMANN (Hrsg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, S. 7–24.
- Dieter STRAUCH, Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500: Eine Quellenkunde (Reallexikon der germanischen Altertumskunde – Ergänzungsbände 73), Berlin/ New York 2011.
- Matthew STRICKLAND, War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066–1217, Cambridge 1996.
- Åke V. STRÖM, The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion, in: La regalità sacra: Contributi al terma dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, aprila 1955) (Studies in the History of Religions 4), Leiden 1959, S. 702–716.
- Åke V. STRÖM, Die Hauptriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers, in: RUDOLPH /HELLER/WALTER (Hrsg.), Festschrift Walter Baetke, S. 331–342.

- Folke STRÖM, *Diser, Nornor, Valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden* (Kungl. Vitterhets-, historie-, och antikvitetsakademiens handlingar, Filologisk-Filosofiska serien 1), Stockholm 1954.
- Folke STRÖM, *Kung Domalde i Svitjod och „kungalyckan“*, in: *Saga och Sed* 34 (1967/68), S. 52–66.
- Folke STRÖM, *Níð, ergi and Old Norse Moral Attitudes*, London 1974.
- Jerzy STRZELCZYK, *The Church and Christianity About the Year 1000 (the Missionary Aspect)*, in: URBAŃCZYK (Hrsg.), *Europe Around the Year 1000*, S. 41–67.
- Bernard SUITS, *Was ist eine Regelspiel?*, in: *Sportethik. Regeln – Fairneß – Doping*, hrsg. von Claudia PAWLENKA, Paderborn 2004, S. 29–41.
- Olof SUNDQVIST, *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society* (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum 21), Uppsala 2002.
- Olof SUNDQVIST, *Håkon den gode och den ritualiserade makten*, in: *Riter och ritteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*, hrsg. von Michael STAUSBERG, Nora 2002, S. 135–156.
- Olof SUNDQVIST, *Sagas, Religion, and Rulership: The Credibility of the Description of Rituals in Hákonar saga góða*, in: *Viking and Medieval Scandinavia* 1 (2005), S. 225–250.
- Gerd TELLENBACH, *Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter*, in: *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von Richard NÜRNBERGER, Tübingen 1950, S. 1–60.
- Gerd TELLENBACH, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch; Lfg. F,1, Bd. 2), Göttingen 1988.
- P. G. THORSEN, *Nogle meddelelser om visse historiske bestanddele i sagnet om Olger Danske, tilligemed en undersøgelse om „Chronicon monasterii Sancti Martini majoris Coloniensis“*, in: *Oversigt over det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs forhandlinger* (1865), S. 165–205.

- Knud THORVILDSSEN, *Ladby-skibet* (Nordiske Fortidsminder 6,1), Kopenhagen 1957.
- Knud TOGEBY, *Ogier le Danois dans les littératures européennes*, Kopenhagen 1969.
- Sverrir TÓMASSON, Art. „Óláfr Tryggvason“, in: Hoops RGA, Bd. 22, Berlin/New York 2002, S. 64–68.
- Aage TROMMER, *Komposition und Tendenz in der Hamburgischen Kirchengeschichte Adams von Bremen*, in: *Classica et mediaevalia* 18 (1957), S. 207–257.
- Sven TUNBERG, *Äldre Medeltiden* (Sveriges historia till våra dager 2), Stockholm 1926.
- Victor W. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London 1969 (dt.: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* (Theorie und Gesellschaft; 10), Frankfurt a. M. 1989).
- Gabriel TURVILLE-PETRE, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford 1953.
- Przemysław URBAŃCZYK (Hrsg.), *Europe Around the Year 1000*, Warschau 2001.
- Przemysław URBAŃCZYK, „Europe” Around the Year 1000 as Seen from Papal, Imperial and Central-European Perspectives, in: *The European Frontier: Clashes and Compromises in the Middle Ages. International Symposium of the Culture Clash or Compromise Project and the Department of Archaeology, Lund University, held in Lund, 13–15 October 2000*, hrsg. von Jörn STAECKER, Lund 2004, S. 35–39.
- Irmeli VALTONEN, *The North in the Old English Orosius: a Geographical Narrative in Context* (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 73), Helsinki 2008.
- Jules VANNÉRUS, *Asselt, et non Elsloo, camp retranché des Normands à la Meuse (881–882)*, in: *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques (Belgique)* 18 (1932), 223–232.

- Ekkehard VESPER, Christen und Christentum in der Darstellung der isländischen Sagas, Diss. Masch. Leipzig 1950.
- Ekkehard VESPER, Der Machtgedanke in den Bekehrungsberichten der isländischen Sagas, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7 (1955), S. 127–142.
- Orri VÉSTEINSSON, The Conversion of the Icelanders, in: URBANCZYK (Hrsg.), Europe around the Year 1000, S. 325–242.
- Walther VOGEL, Die Normannen und das fränkische Reich bis zur Gründung der Normandie (799–911) (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 14), Heidelberg 1906.
- Hanna VOLLRATH, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, in: HZ 233 (1981), S. 571–594.
- Hanna VOLLRATH, Haben Rituale Macht? Anmerkungen zu dem Buch von Gerd Althoff: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter", in: HZ 284 (2007), S. 385–400.
- Ruprecht VOLZ, Art. „Rimbert“, in: LexMA, Bd. 7, München 1995, Sp. 851–852.
- Ingrid VOSS, Herrschertreffen im frühen und hohen Mittelalter (Beihefte des Archiv für Kulturgeschichte 26), Köln/ Wien 1987.
- Johannes VOSWINKEL, Sie gehören zu uns. Die Ukraine bricht das Recht. Dennoch: Wir dürfen das Land nicht fallen lassen, in: Die Zeit, 13.10.2011, Nr. 42, S. 14.
- Jan DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte. 2 Bd.e (Grundriss der germanischen Philologie 12), 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1956/57.
- John M. WALLACE-HADRILL, The Vikings in Francia (Stenton Lecture), Reading 1975. Wieder in: DERS., Early Medieval History, Oxford 1975, S. 217–236.

- Ernst WALTER, Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hladir in Snorris Heimskringla (Hák. gód. c. 17), in: RUDOLPH/HELLER/WALTER (Hrsg.), Festschrift Walter Baetke, S. 359–367.
- David A. WARNER, Ritual and Memory in the Ottonian „Reich“. The Ceremony of „Adventus“, in: *Speculum* 76 (2001), S. 255–283.
- Leopold A. WARNKÖNIG/Pierre A. F. GÉRARD, *Histoire des Carolingiens*, 2 Bde., Brüssel 1862.
- Dominik WABENHOVEN, *Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 8)*, Berlin 2006.
- Wilhelm WATTENBACH/Wilhelm LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, H. 6: Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus sächsischem Hause: das ostfränkische Reich, bearb. von Heinz LÖWE, Weimar, 1990.
- Paul WATZLAWICK/Janet H. BEAVIN/Don D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 6., unveränd. Aufl., Bern/Stuttgart/Wien 1982.
- Gerd Wolfgang WEBER, Die Lausavísa des Þórvaldr inn veili, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 97 (1968), S. 158–160.
- Gerd Wolfgang WEBER, Art. „Euhemerismus“, in: *Hoops RGA*, Bd. 8, Berlin/New York 1994, S. 1–16.
- Hans-Ulrich WEHLER, Das Türkeiproblem. Der Westen braucht die Türkei – etwa als Frontstaat gegen den Irak. Aber in die EU darf das muslimische Land niemals, in: *Die Zeit*, Nr. 38, 12.9.2002, S. 9.
- Hans-Ulrich WEHLER, Die türkische Frage. Europas Bürger müssen entscheiden, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.12.2003, Nr. 295, S. 35.
- Curt WEIBULL, *Saxo: kritiska undersökningar i Danmarks historia från Sven Estridsens död till Knut VI (Särtryck ur Historisk Tidskrift för Skåneland 6)*, Lund 1915.



- Lauritz WEIBULL, *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000*, Lund 1911.
- Stefan WEINFURTER, *Tränen, Unterwerfung und Hundetragen. Herrschaft und Ritual in ottonischer und salischer Zeit*, in: HARTH/SCHENK, *Ritualdynamik*, S. 117–137.
- Stefan WEINFURTER, *Das Ritual der Investitur und die „gratiale Herrschaftsordnung“ im Mittelalter*, in: *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora 40)*, hrsg. von Andrea HÜLSEN-ESCH, Düsseldorf 2005, S. 135–151.
- Stefan WEINFURTER, *Rituale auf dem Prüfstand. Zur Einleitung*, in: *Das Ursprüngliche und das Neue. Rituale im historischen Prozess*, hrsg. von Burckhard DÜCKER und Gerald SCHWEDLER, Münster 2008, S. 9–14.
- Weltkonferenz über Kulturpolitik, *Erklärung von Mexico-City über Kulturpolitik* (<http://www.unesco.de/2577.html>; Stand: 20.3.2012).
- Alfred WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg, Bd. 1: Die Bischofsreihe bis 1254 (Germania sacra, NF 1: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz)*, Berlin 1962.
- Margret WIELERS, *Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter (pax, foedus, amicitia, fraternitas)*, Münster 1959.
- Ann WILLIAMS, *Land and Power in the Eleventh Century: the Estates of Harold Godwineson*, in: *Anglo-Norman Studies, III: Proceedings of the Battle Conference*, hrsg. von Reginald A. BROWN, Woodbridge (u.a.) 1981, S. 171–187, 230–234.
- Stephan WINKLER, *Die Zerstörung der Irminsul und der Feldzug der christlichen Franken gegen die heidnischen Sachsen im Jahr 772*, in: *805: Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, hrsg. von Gabriele ISENBERG und Barbara ROMMÉ, Mainz 2005, S. 63–70.
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, hrsg. von Joachim SCHULTE, Frankfurt 2001.

- Ian WOOD, Christians and Pagans in Ninth-Century Scandinavia, in: SAWYER/SAWYER/WOOD (Hrsg.), *The Christianization of Scandinavia*, S. 36–67.
- Alex WOOLF, Eric Bloodaxe Revisited, in: *Northern History* 34 (1998), S. 189–193.
- Alex WOOLF, *From Pictland to Alba. 789–1070 (The New Edinburgh History of Scotland 2)*, Edinburgh 2007.
- Stefanie WÜRTH, Art. „Isländersagas“, in: Hoops RGA, Bd. 15, Berlin/New York 2000, S. 511–517.
- Barbara YORKE, Edward as Ætheling, in: HILL/ HIGHAM (Hrsg.), *Edward the Elder*, S. 25–39.
- Julia ZERNACK, Art. „Jómsvíkinga saga“, in: Hoops RGA, Bd. 16, Berlin/New York 2000, S. 69–71.
- Horst ZETTEL, *Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts*, München 1977.
- Horst ZETTEL, Karl der Große, Siegfried von Dänemark und Gottfried von Dänemark. Ein Beitrag zur karolingischen Nordpolitik im 8. und 9. Jahrhundert, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 110 (1985), S. 11–25.

## Register der Namen und Orte

- Aachen*, 61, 100, 195  
Abo, Gf., 99  
Adalbero, Bf. von Laon, 142  
Adalbert, Ebf. von Hamburg-  
Bremen, 110, 111, 242, 244, 294,  
295, 328  
Adalbrand, Ebf. von Hamburg-  
Bremen, 215  
Adaldag, Ebf. von Hamburg-  
Bremen, 327  
Adalward der Jüngere, Missionsbf.  
in Sigtuna, 242, 243, 244, 371,  
382  
Adela, T. Roberts I., 146  
Adelhelm, Bf. von Sées, 58  
Ælfheah, Ebf. von Canterbury, 66,  
67, 68, 69, 158, 226  
Ælfhun, Bf. von London, 67  
Ælfred der Große, Kg. von England,  
74, 95, 104, 105, 108, 109, 110,  
112, 125, 126, 127, 128, 129,  
130, 131, 150, 160, 161, 222  
Ælfric, Ealdorman von Hampshire,  
225  
Æthelberht, Kg. von Kent, 235, 236  
Æthelnoth, Ealdorman von  
Somerset, 127  
Æthelred I., Kg. von Wessex, 222  
Æthelred II. der Unberatene, Kg.  
von England, 68, 69, 70, 75, 91,  
92, 158, 159, 160, 179, 180, 225  
Æthelred, Ealdorman von Mercia,  
160, 161  
Æthelstan, Kg. von England, 47, 52,  
53, 54, 110, 111, 150, 151, 152,  
153, 156, 157, 172, 178, 179,  
349, 351  
Æthelweard, Ealdorman von  
Wessex, Geschichtsschreiber, 158  
Æthelwine, Neffe Earl Leofrics von  
Mercia, 70  
Æthelwold Ætheling, S. Æthelreds  
I., 222, 223, 224  
*Aller*, 126  
*Amiens*, 137, 207, 208  
Amlaíb Conung, Wikingeranführer  
in Irland und Schottland, 223  
*Andover*, 158  
Angandeo, dänischer Adeliger, 99  
Ansfried, dänischer Missionar, 326  
Ansgar, Ebf. von Hamburg-Bremen,  
96, 250, 252, 283, 284, 285, 286,  
287, 289, 290, 291, 296, 297,  
298, 299, 307, 324, 325, 326,  
334, 383, 412  
Anulo, dänischer Adeliger, 189  
Anund der Russe, Kg. von  
Schweden, 372, 373, 377, 378,  
379, 380, 381  
Anund, Kg. von Schweden, 369,  
370, 377

- Aowin, Gesandter Kg. Hemmings,  
81, 99
- Ardgar, Missionar, 252
- Ari Thorgilsson,  
Geschichtsschreiber, 390, 391,  
392, 393
- Arngeir Spakbödvarsson, 388
- Arnulf von Kärnten, ostfrk. Kg.,  
Ks., 50, 88
- Ascloha*, 112, 130, 131, 132, 136,  
173, 174, 176
- Asleik, Däne am Hof Karls des  
Kahlen, 138, 209, 210, 212
- Asolf der Geschickte, 387
- Athelney, Kl.*, 126, 214, 215, 326
- Autbert, Missionar, 325
- Avitus, Bf. von Vienne, 343
- Balduin I., Gf. von Flandern, 193
- Beauvais*, 197, 208
- Benfleet*, 160
- Bernhard, Gf., 99
- Bernhard, Hzg. von Sachsen, 71,  
182
- Berno, Wikingeranführer im  
Frankenreich, 200, 201
- Bernold, Bf. von Straßburg, 119
- Betuwe, Insel*, 200
- Birka*, 250, 252, 261, 285, 286, 289,  
290, 296, 307, 324, 367, 384, 385
- Björn, Kg. in Birka, 285, 286, 289
- Bolesław Chrobry, Hzg. von Polen,  
184
- Bonifatius V., P., 236
- Bonifatius, Missionar, Ebf. von  
Mainz, 239, 240, 283
- Brun von Querfurt, Missionar, Ebf.  
für die Ostmission, 316
- Brun, Ebf. von Köln, 314, 321  
*Brunanburh*, 153, 213
- Burchhard, Gf., 99
- Byrhtnoth, Ealdorman von Essex,  
158  
*Canterbury*, 69
- Cathróe, Abt von St. Felix in Metz,  
155
- Catillus, Wikingeranführer im  
Frankenreich, 164, 165, 166, 167,  
191  
*Chartres*, 143  
*Chippenham*, 112, 125, 126
- Chlodwig I., fränkischer Kg., 343  
*Choisy*, 140
- Cináed mac Conaing, Kg. von  
Knowth, 223  
*Clermont*, 4  
*Compiègne*, 208
- Domaldi, legendenhafter  
schwedischer Kg., 345, 346  
*Donemuthan*, 74  
*Dorestad*, 64, 192, 193, 197, 198
- Dudo von St. Quentin,  
Geschichtsschreiber, 141, 142  
*Duninium, Kl.*, 140
- Eadgyth, T. Edwards des Älteren,  
151, 178, 179
- Eadnoth, Bf. von Dorchester, 67

- Eadred, Kg. von England, 156, 157  
 Eadric Streona, Ealdorman von Mercia, 225, 226  
 Ebalus, Abt von Saint-Germain-des-Prés, 49  
 Ebo, Ebf. von Reims, 120, 250, 284, 285, 289, 296, 301, 302, 326  
 Edgitha, ostfränkische Kgn., 178  
*Edington*, 125  
 Edmund I., Kg. von England, 152, 153, 154, 157  
 Edmund II. Eisenseite, Kg. von England, 100, 180, 226  
 Edward der Ältere, Kg. von Wessex, 150, 222  
 Edwin, Kg. von Northumbria, 236  
 Egbert, Gf., 99  
 Eggihard, Gf. von Walcheren, 187  
 Egino, Bf. von Dalby, 242, 243, 244, 371, 382  
 Eisen-Skeggi, norwegischer Adeliger, 248  
 Emma von der Normandie, Kgn. von England, 179, 180, 181, 225  
 Emund, Kg. von Schweden, 295, 369, 370  
 Eohric, Kg. von East Anglia, 223  
 Erik Blutaxt, Kg. von Northumbria und Norwegen, 155, 156, 157, 352, 361  
 Erik der Rote, 387  
 Erik der Siegesfrohe, Kg. von Schweden und Dänemark, 315, 318, 367, 368  
 Erik Ejegod, Kg. von Dänemark, 157  
 Erik Hakonarson, Ladejarl, 248  
 Erimbert, Missionar, 297  
 Ermoldus Nigellus, Geschichtsschreiber, 118, 119, 120  
 Erp, Bf. von Verden, 350  
 Eskil, Missionar, 244, 255, 258, 259, 260, 261, 306  
 Estrid, Gemahlin Kg. Emunds, 369  
 Estrid, Gemahlin Roberts I., 180  
 Eyvind Backenspalter, norwegischer Adeliger, 249  
 Folkmar (Poppo), Ebf. von Köln, 318, 320, 321, 322  
*Forchheim*, 88  
*Fositesland, Insel*, 237, 238, 239  
 Franco, Ebf. von Rouen, 143, 146  
*Frankfurt*, 84  
 Friedrich, Missionar, 43, 103, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 276, 278, 279, 280, 303, 308, 309, 310, 328, 329, 334, 388  
*Friesland*, 64, 80, 85, 86, 130, 131, 147, 167, 173, 185, 186, 188, 193, 196, 197, 198, 200, 205, 214, 240  
 Gauzbert, Missionar, 250, 251, 252, 254, 261, 307, 326, 384

- Geismar*, 239  
*Gent*, 197  
 Gerbrand, Missionsbischof, 293  
 Gerloc, T. Rollos, 146, 177  
 Gerward, Mönch, 59  
 Gisla, T. Karls des Einfältigen, 144, 176, 177, 178, 201  
 Gisla, T. Lothars II., 137, 173, 174, 175, 176, 198  
 Gizur der Weiße, 278, 279, 304, 329, 391, 392, 394, 395, 399, 406  
 Godfrid, S. Harald Klaks, 101, 123, 190, 196, 197, 198, 200, 206  
 Godofrid, Kg. in Dänemark, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 95, 98  
 Gorm der Alte, Kg. von Dänemark, 253, 262, 344  
 Gotfrid, Wikingeranführer im Frankenreich, 112, 113, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 144, 173, 174, 175, 176, 179, 198, 199, 200, 220, 221  
 Göttrik, skandinavischer Kleinkg., 326, 350  
 Gottschalk, Gesandter Karls des Großen, 78  
 Gregor der Große, P., 234, 235  
 Gregor II., P., 239, 283  
 Gregor IV., P., 250  
 Gregor VII., P., 379, 380, 381, 382  
 Gudbrand vom Gudbrandstal, 306, 307  
 Gudleif, Missionar, 275, 278  
 Gudrun, T. Eisen-Skeggis, 248  
 Gunhard, Bf. von Nantes, 60  
 Gunhild, Gemahlin Heinrichs III., 181, 215  
 Gunhild, Kgn. von Dänemark, 110, 149  
 Gunhild, T. Harald Blauzahns, 75  
 Guthfrith, Kg. von Dublin und York, 111, 153  
 Guthrum, dänischer Wikingeranführer, Kg. von East Anglia, 109, 112, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 150, 222, 223, 417  
 Hæsten, Wikingeranführer in England, 160, 161  
 Hagano, Günstling Karls des Einfältigen, 145  
*Haithabu*, 65, 148  
 Hakon der Gute, Kg. von Norwegen, 19, 53, 54, 55, 172, 206, 337, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 373, 375, 381, 383, 384, 385, 404, 405  
 Hakon Sigurdsson, Ladejarl, 159  
 Hakon, Kg. von Schweden, 372, 373, 378, 380  
 Halfdan, dänischer Adeliger, Lehnsmann Karls des Großen, 82, 95, 164, 186, 187, 188



- Halfdan, Kg. von Dänemark, 89, 103
- Hall Thorarinsson, 278, 390, 396
- Hall Thorsteinsson, 303, 304, 396, 397, 406
- Halsten Stenkilsson, Kg. von Schweden, 372
- Halsten, Kg. von Schweden, 380, 382
- Hamburg*, 290
- Hankwin, dänischer Adeliger, 99
- Harald Blauzahn, Kg. von Dänemark, 96, 148, 149, 221, 292, 297, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 327, 335, 343, 344, 368, 418, 419
- Harald Klak, Kg. in Dänemark, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 95, 100, 101, 102, 112, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 284, 289, 300, 301, 302, 318, 325, 351, 372
- Harald Schönhaar, Kg. von Norwegen, 47, 52, 53, 54, 155, 156, 351
- Harald Thorkilson, dänischer Adeliger, 182
- Harald, Wikingeranführer und ostfränkischer Lehnsmann, 187, 188, 189
- Hardeknut, Kg. von England und Dänemark, 182
- Hasting, legendenhafter Wikingeranführer, 56, 57, 168, 169, 170, 211, 212
- Hauk Hochhose, Gesandter Harald Schönhaars, 53
- Hebbi, Gesandter Kg. Hemmings, 81, 99
- Hedin von Svalbard, 267, 271
- Heinrich I., ostfränkischer Kg., 9, 147, 148
- Heinrich II., Gf. von Stade, 71
- Heinrich II., Ks., 183, 257
- Heinrich III., Ks., 181, 215
- Heinrich, Heerführer Karls III., 50
- Hemming, Bruder Harald Klaks und Reginfrids, 81, 82, 186, 188
- Hemming, dänischer Adeliger und Lehnsmann Ludwigs des Frommen, 186, 187, 205
- Hemming, Kg. in Dänemark, 81, 98, 101
- Hergeir, Ortsvorsteher von Birka, 252, 286, 307, 308, 324, 383, 384, 385
- Hergraness*, 271
- Heriveus, Ebf. von Reims, 161, 162
- Hinkmar, Ebf. von Reims, Geschichtsschreiber, 193, 194, 218
- Hjalti Skeggjason, 304, 394, 395, 399, 406

- Horik I., Kg. von Dänemark, 64, 85, 86, 87, 95, 96, 191, 193, 253, 289, 296, 297, 298, 412
- Horik II., Kg. von Dänemark, 193, 207, 253, 262, 298, 349
- Hørning*, 344
- Hugo Abbas, 93
- Hugo Capet, Hzg. von Franzien, Kg. von Frankreich, 53
- Hugo, S. Lothars II., 53, 161, 174, 175, 176, 199, 221
- Hundi, Wikingeranführer im Frankenreich, 140, 143, 167
- Hungarius, Bf. von Utrecht, 194
- Inge I. Stenkilsson, Kg. von Schweden, 6, 19, 259, 260, 337, 349, 351, 366, 371, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 405
- Inggerd, T. Olaf Skötkonungs, 372
- Ingelheim, 85, 120, 122
- Ingo, Bannerträger Odos von Paris, 165, 166
- Iona, Kl.*, 154
- Isleif Gizurarson, Bf. von Island und Grönland, 392
- Jaroslav I., Großfürst von Kiew, 372
- Jelling*, 343, 419, 421
- Johannes X., P., 162
- Jörund der Christ, 387
- Judith, Ksn., 121
- Judith, T. Karls des Kahlen, 193
- Karl das Kind, Kg. von Aquitanien, 217
- Karl der Große, Ks., 8, 26, 30, 31, 77, 78, 79, 81, 82, 95, 98, 100, 186, 206, 236, 240
- Karl II. der Kahle, Ks., 87, 89, 90, 92, 137, 138, 143, 159, 161, 195, 196, 197, 199, 200, 209, 216, 217, 325
- Karl III. der Dicke, Ks., 50, 90, 91, 92, 112, 113, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 143, 144, 159, 173, 174, 176, 177, 179, 198, 220, 221
- Karl III. der Einfältige, westfränkischer Kg., 140, 141, 143, 144, 145, 146, 176, 201, 202, 203, 211, 216, 217
- Karlmann, westfrk. Kg., 93
- Ketill der Narr, 386
- Kinnin*, 132, 133
- Klaufi Thorvaldsson, Gode, 388
- Knut der Große, Kg. von Dänemark, England und Norwegen, 5, 69, 70, 100, 179, 180, 182, 226, 293, 327
- Knut IV., Kg. von Dänemark, 258
- Knut, Kleinkg. in Dänemark, 147, 148
- Kodran Arnarson, 303, 308, 309
- Konrad II., Ks., 5, 181
- Konstantin II., Kg. von Schottland, 153
- Konstatinopel*, 22

Kunigunde von Stade, Gfn. von  
Walbeck, 71

*Ladby*, 344

*Lade*, 358

Lambert, Gf. von Nantes, 220

Lebuin, Missionar, 298

*Leicester*, 152, 153

Leo IX., P., 27

Leofsige, Ealdorman von Essex, 91

Liafdag, Bf. von Ribe, 254, 255

Liawizo, Ebf. von Hamburg-  
Bremen, 256, 292, 293

*Limoges*, 165

*Lindisfarne, Kl.*, 57, 58

*Listad*, 306

Liudger, Missionar, Bf. von  
Münster, 239, 240, 241, 331

Liutbert, Ebf. von Mainz, 133

Liutward, Bf. von Vercelli, 131

*London*, 53, 67, 68, 158, 160, 426,  
429, 438, 439

Lothar I., Ks., 86, 87, 121, 122, 123,  
188, 192, 196, 206

Lothar II., fränkischer Kg., 193,  
196, 207

Ludwig der Fromme, Ks., 30, 64,  
83, 84, 86, 89, 95, 96, 101, 102,  
118, 120, 121, 122, 123, 128,  
162, 185, 187, 189, 190, 192,  
205, 216, 231, 284, 289, 300, 351

Ludwig II. der Deutsche,  
ostfränkischer Kg., 87, 88, 89, 95,  
102, 103, 192, 195, 196

Ludwig III. der Jüngere,  
ostfränkischer Kg., 134

Ludwig III., westfränkischer Kg., 61

Ludwig IV., westfränkischer Kg.,  
351

Luitward, Bf. von Vercelli, 133

*Luna*, 168, 169

*Maastricht*, 195

*Mære*, 248, 355, 357, 363, 364

Magnus der Gute, Kg. von  
Norwegen und Dänemark, 182,  
215

Magnus der Starke, Kg. von  
Schweden, 249

*Mainz*, 122, 196, 302, 318

*Maldon*, 158

Mani der Christ, 387

Markus Skeggjason, Skalde, 376,  
381

*Meaux*, 1, 138

Meginhard, Gf., 99

Mellitus, Ebf. von Canterbury, 235

*Melun*, 138

*Metz*, 89

Miezko I., Hgz. von Polen, 367

*Nantes*, 59, 60, 62, 171, 220

*Nimwegen*, 85, 195

Nithard, Missionar, 250, 251, 253,  
254

Oda, Ebf. von Canterbury, 214, 215

Odinkar der Ältere, Missionar, 327

Odinkar der Jüngere, Missionar, 327

- Odo von Paris, westfränkischer Kg.,  
48, 91, 145, 164, 165, 166, 216  
*Oissel, Insel, 201*  
*Ola's Island, Insel, 226*  
Olaf Guthfrithson, Kg. von Dublin,  
153, 155  
Olaf Haraldsson, Kg. von  
Norwegen, 159  
Olaf Holzfäller, legendenhafter  
schwedischer Kg., 345, 347, 348  
Olaf II. Haraldsson, Kg. von  
Norwegen, 182, 240, 256, 295,  
306  
Olaf Sihtricson, Kg. von  
Northumbria und Dublin, 152,  
153, 154, 155, 156, 225  
Olaf Skötkonung, Kg. von  
Schweden, 243, 255, 256, 257,  
337, 349, 351, 367, 368, 369,  
370, 371, 372, 373, 374, 404, 420  
Olaf Tryggvason, Kg. von  
Norwegen, 5, 68, 158, 159, 160,  
182, 245, 247, 248, 273, 274,  
279, 329, 362, 368, 390, 394,  
395, 406  
Olaf, Kg. in Birka, 290, 291, 297,  
298  
Olga, Großfürstin von Kiew, 350  
Ongendus, Kg. in Dänemark, 237  
Opfer-Sven, Kg. von Schweden,  
259, 260, 375, 377, 378, 380, 381  
Ordulf, Hzg. von Sachsen, 182  
*Oscellus, Insel, 138*  
Oscytel, Ebf. von York, 214, 215  
Osdag, Gf., 99  
Osfred Turdimulo, dänischer  
Adeliger, 99  
Osfred von Schonen, dänischer  
Adeliger, 99  
Osfred Heiligens Sohn, dänischer  
Adeliger, 99  
Ottar von Hålogaland, 95  
Otto I. der Große, Ks., 65, 96, 148,  
149, 221, 319, 320  
Otto II., Ks., 53, 149  
Owen, Kg. von Strathclyde, 153  
*Oxford, 75, 76*  
*Paris, 1, 48, 49, 50, 51, 61, 73, 74,*  
*90, 91, 111, 216, 422*  
Pippin II., Kg. von Aquitanien, 216,  
217, 218, 219, 222  
*Pitres, 218*  
Poppa von Bayeux, Gemahlin  
Rollo, 177  
Poppo, Bf. von Schleswig, 318  
Poppo, Bf. von Würzburg, 318, 319,  
320  
Poppo, Missionar am Hof Harald  
Blauzahns, 149, 305, 310, 313,  
315, 316, 318, 319, 320, 321,  
322, 335, 418, 419  
*Portland, Insel, 2*  
*Prüm, Kl., 174*  
Radbod, friesischer Kg., 237, 238,  
341, 342

- Rægnald, Kg. von Northumbria und York, 152, 153, 154, 155, 157, 158
- Ragnall, Kg. von York, 150
- Ragnold, Gf., 211
- Rainald, Gf. von Herbage, 220
- Raoul, Gf. von Ivry, 141
- Raud, norwegischer Adeliger, 249
- Regenhard, Mönch, 59
- Reginfrid, Kg. in Dänemark, 81, 83, 100, 101, 184, 186, 187, 372
- Regino, Abt von Prüm, Geschichtsschreiber, 174
- Reichenau, Kl.*, 5
- Reims*, 145
- Reric*, 79
- Richard I. Ohnefurcht, Hgz. der Normandie, 141, 146
- Richard II., Hgz. der Normandie, 179, 180
- Rimbert, dänischer Missionar, 326
- Rimbert, Ebf. von Hamburg-Bremen, 284
- Robert I., westfränkischer Kg., 144, 145, 146, 177, 180
- Robert, Gf. von Anjou, Tours und Paris, 139
- Rodmund, Gf., Gesandter Ludwigs des Frommen, 83, 95
- Rodulf, Wikingeranführer im Frankenreich, 167, 195, 212
- Rollo, Wikingeranführer im Frankenreich, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 161, 168, 176, 177, 178, 201, 202, 203, 204, 211
- Rom*, 5
- Rorik, Wikingeranführer und ostfränkischer Lehnsmann, 130, 131, 132, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 207
- Rouen*, 142, 143, 160, 197, 204
- Rudolf von Burgund, Kg. von Frankreich, 181
- Rügen*, 249
- Rüstingen*, 118, 122, 185
- Saint-Clair-sur-Epte*, 143, 146, 177
- Saint-Médard, Kl.*, 216
- Salomo, Hgz. der Bretagne, 139
- Samo, slawischer Fürst, 18
- Sicharius, Gesandter Dagoberts I., 18
- Siegfried, Gf. von Stade, 71, 72
- Sigfrid, Bf. von Växjö, 255, 256, 257
- Sigfrid, Wikingeranführer im Frankenreich, 130, 136, 173
- Sigfried, dänischer Vermittler, 207, 208, 209, 210, 212
- Sigifrid, Kg. von Dänemark, 8, 78, 82, 88, 95
- Sigtuna*, 367
- Sigurd Hakonsson, Ladejarl, 358, 359, 360, 361, 363

- Sihtric Cáech, Kg. von Dublin und York, 150, 151, 152, 155, 178, 349  
*Skálholt*, 393  
*Skara*, 244, 369  
*Soissons*, 216  
*Southampton*, 158  
*St. Bertin, Kl.*, 58  
*St. Maur des Fossés, Kl.*, 138  
*St. Valery, Kl.*, 137  
*Stade*, 72  
 Stefni, isländischer Missionar, 245, 246, 247, 273, 388  
 Stenkil, Kg. von Schweden, 242, 243, 295, 370, 371, 372, 374, 405  
*Strängenes*, 259  
 Suomi, dänischer Adeliger, 99  
 Sven Estridsson, Kg. von Dänemark, 110, 244, 294, 328  
 Sven I. Gabelbart, Kg. von Dänemark und England, 66, 70, 92, 148, 158, 159, 160, 225, 254, 292, 293, 367, 368  
 Svjatoslav I., Großfürst von Kiew, 350, 351  
*Tamdrup*, 316, 418, 419  
*Tamworth*, 178  
 Teit Isleifsson, 278, 391, 392  
 Thangbrand, Missionar, 247, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 302, 304, 309, 311, 312, 329, 334, 388, 390, 394  
 Theoteri, Gf., 99  
 Theothar, Gf., Gesandter Ludwigs des Frommen, 83, 95  
 Theutberga, Gemahlin Lothars II., 174  
 Thietmar, Bf. von Hildesheim, 215  
 Thietmar, Bf. von Merseburg, Geschichtsschreiber, 71  
 Thjodhild, Gemahlin Eriks des Roten, 387  
 Thorgeir Thorkelsson, isländischer Gesetzessprecher, 390, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 407  
 Thorgut, Missionsbf. von Skara, 369  
 Thorhall aus Knappstadir, 386  
 Thorkel Thorgrimsson, 310  
 Thormod, Missionar, 394, 399  
 Thorvald der Kränkliche, 275, 276, 277, 278  
 Thorvald, isländischer Missionar, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 280, 303, 308, 309, 328, 329, 334  
 Thorvard Spakbödvarsson, 388  
 Thurkil (Thorkell) der Große, Wikingeranführer in England, 68, 69  
 Thyra, Gemahlin Gorms des Alten, 344  
*Torhout, Kl.*, 325  
*Trondheim*, 303  
 Ulf Uggason, Skalde, 275, 276, 277  
 Unni, Ebf. von Hamburg-Bremen, 297



- Unroch, Gf., 99  
Unwan, Ebf. von Hamburg-Bremen,  
181, 292, 293, 294, 295, 369  
Uodo, Gf., 99  
*Uppsala*, 242, 243, 345, 346, 367,  
369, 370, 371, 373, 382, 383, 404  
Urban II., P., 4  
Urm, dänischer Adeliger, 99  
*Verden*, 326, 350  
Vetrlidi, Sklade, 277, 278  
Visbur, legendenhafter  
schwedischer Kg., 345  
Vurmo, Wikingeranführer im  
Frankenreich, 130, 136  
Walach, Gf., 99  
*Walcheren*, 186, 187, 188, 190  
Waldemar I., Kg. von Dänemark,  
249  
Waldrada, Gemahlin Lothars II.,  
174  
Warstein, dänischer Adeliger, 99  
*Wedmore*, 126  
Weland, Wikingeranführer im  
Frankenreich, 137, 138, 139, 140,  
200, 201, 209  
Wicbert, Gf., 131  
Wichmann II. Billung, Gf., 96, 221,  
319  
Wido, Ebf. von Rouen, 161  
Widukind, Hzg. der Sachsen, 78  
Wigman, Gf., 99  
Wilhelm Langschwert, Gf. von  
Rouen, 177  
Willibrord, Missionar, 231, 237,  
238, 239, 240, 241, 287, 324, 331  
*Winchester*, 74  
Winedbald, Mönch, 59  
Witmar, Missionar, 285  
Worard, Mönch, 59  
*Worms*, 64, 88, 131  
Wulfhere, Ealdorman von  
Whiltshire, 221, 222  
Wulfhild, Gemahlin Ordulfs von  
Sachsen, 182  
Wulfrad, Missionar, 240, 241, 244  
Wulfram, Ebf. von Sens, 341, 342  
Wulfstan, Ebf. von York, 152, 154,  
224, 225  
*York*, 154

# Zwischen Konflikt und Verständigung

Christina Brandherm-Laukötter

Das Bild, das sich kommende Generationen von der Wikingerzeit in West- und Mitteleuropa machen sollten, wurde maßgeblich von den zeitgenössischen christlichen Geschichtsschreibern geprägt, die in ihren Werken ihrem Entsetzen über die aus Skandinavien kommenden Räuber und Plünderer Ausdruck verliehen. Als völlig unberechenbar, fremd und zutiefst feindselig erschienen die paganen Nachbarn im Norden vielen geistlichen Historiographen und Annalisten. Nichtsdestotrotz kam es im Verlauf des Frühmittelalters zu einer fortschreitenden Akkulturation Skandinaviens in das christliche Europa, was voraussetzt, dass trotz aller Feindschaft und Fremdheit verbindliche Kommunikation in der Konfliktführung und im Prozess diplomatischer Annäherung zwischen europäischen Christen und Skandinaviern möglich war. Die vorliegende Studie zeigt die Bandbreite dieser Kommunikation auf und geht der Frage nach ihren Spielregeln und Agenten nach.

