

## [52] II. DAS RINGEN UM DIE GESTALT DES CHRISTLICHEN VOM MITTELALTER BIS ZUR NEUZEIT

### 5. DIE KONTINUITÄT DES CHRISTENTUMS BEIM ÜBERGANG VON DER ANTIKE ZUM MITTELALTER IM LICHT DER GLAUBENSVERKÜNDIGUNG DES HEILIGEN BONIFATIUS\*

Angesichts einer Zeitenwende, wie der vom Altertum zum Mittelalter, wo neue Kräfte zum Träger der Geschichte werden und neue geographische Räume ihren Schauplatz bilden, stellt sich für den Historiker die Frage der Kontinuität.

Die Blickrichtung, unter der das Kontinuitätsproblem gesehen wird, kann dabei sehr verschieden sein. Bis vor wenigen Jahrzehnten verstand man darunter die Frage: Wie erhielt sich im Übergang der politischen Führung von den Römern auf die Germanen die Kontinuität der Kultur, wobei man unter Kultur selbstverständlich die griechisch-römische verstand. Bahnbrechend waren hier die Arbeiten von Alfons Dopsch.<sup>1</sup>

Gegenüber der Katastrophentheorie, die seit dem Humanismus in den Germanen die Zerstörer der antiken Kultur sah, suchte er zu zeigen, wie die Germanen die kulturellen Schöpfungen der Antike fortgeführt haben und hinsichtlich der soziologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeitraum von Caesar bis Karl d. Gr. sich als eine ohne Bruch verlaufende Einheit darstellt.

In den dreißiger Jahren stellte man die Frage aus anderer Sicht, nicht von der antiken Kultur, sondern vom germanischen Volkstum her, nämlich wie sich die völkische Eigenart des Germanentums in der Begegnung mit der christlich geformten Antike erhalten hat. Otto Höfler trat mit dem Schlagwort von dem „germanischen Kontinuitätsproblem“ hervor. Dabei wurde vor allem die Frage der Christianisierung der Germanen brennend und der Vorwurf laut, durch das Christentum seien die Werte des Germanischen verschüttet oder zum mindesten umgedeutet worden. Eine Geschichtsschreibung, die von [53] römischen Wertmaßstäben und Bewusstseinsschemen bestimmt gewesen sei, habe „die Stränge, die in die germanische Frühzeit zurückführen, zerschnitten und sie neu angeknüpft an die Welt ihrer Tradition – den Süden“.<sup>2</sup>

Für den Kirchenhistoriker stellt sich das Kontinuitätsproblem noch in einer dritten Form. Für ihn erhebt sich die Frage, ob das Christentum in seinem vollen Wesensbestand von den germanischen Völkern angenommen wurde oder ob die Germanen auf Grund ihrer Art und gemäß ihrer damaligen Reife nur bestimmte Seiten der christlichen Lehre und des christlichen Lebens zu realisieren vermochten und dadurch andere wesentliche Elemente zunächst nicht oder künftig überhaupt nicht mehr in Erscheinung traten. Brennender als die Frage nach der Christianisierung der Germanen ist also für den Kirchenhistoriker die nach der Germanisierung des Christentums.

Wilhelm Neuss stellt diese Frage in seinem wichtigen Büchlein „Das Problem des Mittelalters“.<sup>3</sup> Hier weist er auf die „Germanisierung der organisatorischen Formen des Christentums“<sup>4</sup> hin und zeigt, wie typisch germanische Gesellschaftsformen „der Verwirklichung eines befriedigenden Zustandes des kirchlichen Lebens sehr große Schwierigkeiten bereitet“ haben.<sup>5</sup> Eine Germanisierung des Christentums musste eintreten, wenn es überhaupt zu einer lebendigen und fruchtbaren Begegnung zwischen Germanentum

---

\* TThZ 63 (1954) 193-205.

<sup>1</sup> A. Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl d. Gr., 2 Bde, Wien <sup>2</sup>1923/1924; DERS., Vom Altertum zum Mittelalter. Das Kontinuitätsproblem. In: AKuG 16 (1926) 159-182.

<sup>2</sup> O. Höfler, Das germanische Kontinuitätsproblem, Hamburg 1937, 31 (= HZ 157 [1937/1938] 1-26).

<sup>3</sup> Kolmar o.J.

<sup>4</sup> Neuss a.a.O., 14.

<sup>5</sup> Ebd. 77.

und Christentum kommen sollte.<sup>6</sup> Denn immer werden die Weise, wie ein Mensch oder ein Volk sich die eine und für alle Völker und Zeiten verbindliche Offenbarung aneignen, und das Maß ihrer Verwirklichung von der Eigenart und dem Bildungsstand dieses Menschen oder Volkes abhängig sein. Niemand kann die Fülle der Offenbarung adäquat fassen, viel weniger kann er sie im religiösen Leben darstellen. Die Frage ist nur, wie weit wir von einem positiven Beitrag eines Volkes zur Verwirklichung der Fülle des Evangeliums sprechen können und wo es sich um eine Verengung oder gar Paganisierung des Christentums handelt.

Hinsichtlich des innerkirchlichen Lebens, der Frömmigkeit und des Kultes hat u.a. Ildefons Herwegen dieses Problem mehrfach erörtert. Nach ihm war das christliche Altertum ganz von dem Mysterium, damit vom Ontischen und Objektiven als der formenden Mitte des [54] christlichen Lebens beherrscht. Schon mit dem Eintreten der Welt in die Kirche zur Zeit Konstantins trat hier eine gewisse Änderung ein. Zur entscheidenden Wendung kam es beim Eintritt der Germanen in die Kirche. Damals sei das Christentum auf junge Völker ohne Kulturvoraussetzungen für eine höhere Religiosität gestoßen, bei denen das Sittliche noch einer besonderen Pflege bedürftig habe. Dadurch sei Belehrung und Charakterbildung stark betont worden und der Mysteriencharakter des kirchlichen Lebens zugunsten einer subjektiven Frömmigkeit zurückgetreten. Das habe eine tiefgreifende Umgestaltung der seelischen Haltung in der gesamten Christenheit bewirkt.<sup>7</sup>

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Anton L. Mayer in seiner Abhandlung „Altchristliche Liturgie und Germanentum“.<sup>8</sup> Diese These bedarf der Nachprüfung an Hand der Quellen. Sollte sie sich als richtig erweisen, dann bleibt noch weiter zu fragen, ob der Grund dafür in der vom griechisch-römischen Wesen verschiedenen Art der Germanen zu suchen ist oder lediglich darin, dass das Christentum in den Germanen auf kulturell und geistig unreife und jugendliche Völker stieß, die für die Ausprägung, die das Christentum auf dem Boden der hellenistischen Spätkultur gefunden hatte, noch nicht empfänglich waren.

Wir wollen von dieser Fragestellung her nach den Grundzügen der Frömmigkeit des heiligen Bonifatius und seiner Glaubensverkündigung fragen. Als Quellen dienen uns dabei die Briefe des Heiligen bzw. seiner Umgebung und die entsprechenden Viten, besonders Willibalds „Leben des heiligen Bonifatius“.<sup>9</sup> Dabei müssen wir uns klar bleiben, dass die Quellenbasis verhältnismäßig schmal ist. Die uns überkommene Sammlung enthält 150 Briefe. Davon sind nur 38 vom Heiligen selbst und 29 von den zeitgenössischen Päpsten. Sie behandeln konkrete, situationsbedingte Fragen der Organisation und Kirchenzucht, und wir dürfen, wie Hauck<sup>10</sup> mit einem gewissen Recht sagt, nicht erwarten, „dass Bonifatius den Päpsten und seinen englischen Freunden biblische Geschichten erzählte“, d.h. dass er hier den Inhalt seiner Predigt und seiner Glaubensüberzeugung einigermaßen erschöpfend wiedergibt. [55] Theodor Schieffer stellt in seiner eben erschienenen, überaus gründlichen und weitausholenden Bonifatius-Biographie in Zweifel, ob die Fragestellung nach der Missionsmethode des Heiligen überhaupt fruchtbar ist, weil wir keinerlei Predigten und Ansprachen von ihm besitzen und nicht anzunehmen sei, dass er „bei der elementaren Gewinnung des Volkes für den christlichen Glauben eigene, neuartige Wege beschritten habe“.<sup>11</sup> Aber es geht gar nicht um neuartige Wege, es geht um die Glaubensverkündigung an

---

<sup>6</sup> K. D. Schmidt, Die Germanisierung des Christentums im frühen Mittelalter, in: Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948, 76; vgl. W. Maurer, Hellenisierung – Germanisierung – Romanisierung, in: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin, Kassel 1953, 55-72.

<sup>7</sup> I. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter, Münster<sup>4</sup>1928, 21.

<sup>8</sup> JLW 5 (1925) 80-96; vgl. O. Casel; JLW 6 (1926) 185-188.

<sup>9</sup> Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hg. v. M. Tangl (MG Epp. sel. Bd 1), Berlin 1916; Die Übersetzung bringe ich durchweg nach M. Tangl, Die Briefe des heiligen Bonifatius (Gesch. d. deutsch. Vorzeit Bd 92). *Vitae sancti Bonifatii*, hg. v. W. Levison (MG SSRG), Hannover 1905.

<sup>10</sup> A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd 1, Leipzig<sup>3</sup>1904, 479 Anm. 1.

<sup>11</sup> Th. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954, 146.

die Germanen überhaupt, die wir am Beispiel des Bonifatius zu erhellen versuchen, weil wir zwar keine Predigten und Schriften, aber immerhin eine umfangreiche Sammlung von Briefen aus seiner Hand oder von seiner Umgebung besitzen. Wegen der Wichtigkeit der Fragestellung müssen uns schon geringfügige Anhaltspunkte wertvoll sein. Überdies scheint mir die Zahl der Briefe groß genug, der Kreis der Adressaten und die Anlässe hinreichend differenziert, um zu der Annahme zu berechtigen, dass die ganze Welt des Heiligen hier ihren Niederschlag gefunden hat und kein ihn bewegendes Anliegen darin ausgelassen ist.<sup>12</sup>

Wollen wir die religiöse Welt des heiligen Bonifatius und seiner Umgebung kennzeichnen, dann ist zuerst auf deren asketische Grundhaltung hinzuweisen. Der Mensch ist in der Fremde, die Welt ein Jammertal (Br. 112; 125; 129), der Leib ist ein Gefängnis, aus dem der Tod befreit (Br. 50), die Augen sind nichts anderes „als wahre Fenster der Sünden, durch die wir auf die Sünder und die Sünden schauen und, was schlimmer ist, durch Gedanken und Begierden selbst das Böse zu uns heranziehen“ (Br. 63), dabei ist die Unzucht eine der schlimmsten und verderblichsten Sünden (Br. 73). „Erinnert euch“, so schreibt der Heilige an die Söhne des verstorbenen Karl Martell, „dass die Tage des Menschen wie Heu sind und er hinwelkt wie eine Blume des Feldes (Ps. 102,15). So sagt der Apostel: ‚Die ganze Welt liegt im argen‘, und die evangelische Wahrheit spricht: ‚Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet‘,“ (Br. 48). Der Mensch ist ein Pilger, ohne feste Bleibe den Stürmen der Zeit ausgesetzt. Die Heimatlosigkeit des Missionars ist nur eine ausdrücklichere und beispielhafte Verwirklichung des Christseins überhaupt. Was der sich dem Tode nahefühlende Heilige in dem ergreifenden Schreiben an den Abt von St. Denis über seine Gefährten schreibt: *Sunt enim paene omnes peregrini* (Br. 93), kann in [56] tieferer Bedeutung als beherrschender Zug seines Menschenbildes überhaupt gelten.

Bonifatius verlässt aber in der Spannung von Weltabkehr und Weltoffenheit nicht das benediktinische Maß. Er mahnt z.B. den Erzbischof von Canterbury, die eitle und Gott verhasste Kleidernartheit mit allem Eifer einzudämmen, weil sie vom Antichrist ersonnen sei (Br. 78), schickt aber selber dem Bischof Pethelm von Whithorn einen mit weißen Punkten verzierten Leibmantel (Br. 32). Die Mönche der neugegründeten Abtei sind Männer von strenger Enthaltbarkeit ohne Fleisch und Wein, Met und Knechte, wie der Heilige an Papst Zacharias schreibt (Br. 86). Er mutet aber diese Enthaltbarkeit nicht allen zu. Im Gegenteil, er schickt dem Erzbischof Ekbert von York zwei Fässchen Wein mit der Bitte, der Bischof solle im Sinne der zwischen ihm und Bonifatius bestehenden Liebe sich mit seinen Brüdern damit einen frohen Tag antun (Br. 91). Dabei weiß er, wie aus Brief 78 an Erzbischof Cudberth von Canterbury hervorgeht, dass in den englischen Diözesen sich die Trunkenheit stark festgesetzt hat, sogar Bischöfe ihr verfallen sind und sie das seinem Volke eigentümliche Laster ist. Ähnliche Beispiele ließen sich noch vermehren. Sie zeigen, dass Bonifatius kein düsterer und unduldsamer Eiferer ist. Wohl geht ihm das lösende und befreiende Element ab. Das frohe Bewusstsein der Gotteskindschaft bestimmt seine Haltung nicht, kindliche Unmittelbarkeit und schlichte Selbstverständlichkeit fehlen ihm.

So trägt er doppelt schwer an seinen und der Menschen Fehlern. Es gelingt ihm nicht, „auch in den Umwegen und Abwegen der Menschen Wege Gottes zu erkennen“.<sup>13</sup> Freude über das Erreichte kommt schwer in ihm auf. Er sieht nur Misserfolge und Bedrohungen. In einem Brief an die Äbtissin Eadburga und ähnlich an Bischof Daniel von Winchester (Br. 63) schildert er seine Lage mit folgenden Worten: „Ihr sollt wissen, dass der Weg unserer Pilgerschaft, wie es bei unseren Sünden nicht anders zu erwarten ist, von mancherlei Unwetter getroffen wird. Von überall nur Mühsal, von überall nur Kummer. Außen Kämpfe, innen Ängste. Am meisten aber bedrückt: Die Nachstellungen durch falsche Brüder übertreffen

---

<sup>12</sup> Vgl. J. Lortz, Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen. Willibrordus-Festschrift, Echternach 1940, 247-283 und TThQ 121 (1940), 133-167. Im folgenden greife ich diese Untersuchung meines Lehrers auf.

<sup>13</sup> J. Bernhart, Bonifatius, Apostel der Deutschen, o. J., 196.

noch die Bosheit der ungläubigen Heiden. . .“ (Br. 65). Selbst in dem Bericht an Erzbischof Cudberth von Canterbury über die fränkische Synode vom Jahre 747, auf der Bonifatius seine Reorganisation der fränkischen Kirche dadurch zu einem gewissen Abschluss brachte, dass er von allen Bischöfen das Gelöbnis ihrer Unterwürfigkeit unter „Petrus und seinen Stellvertreter“ erreichte, spart er nicht mit pessimistischen Äußerungen und Selbstvorwürfen: „ich habe den Weinberg des [57] Herrn umgegraben und einen Korb Dünger herbeigetragen, ich habe ihn aber nicht gehütet. Während ich wartete, dass er Trauben trüge, brachte er Herlinge (Is 5,4), und wie ein anderer Prophet sagt: ‚Die Triebe des Ölbaumes werden trügen und die Felder kein Brot geben‘ (Hab 3,17). O Schmerz! Ich gleiche einem bellenden Hund, der sieht, wie Diebe und Räuber das Haus seines Herrn erbrechen, durchwühlen und verwüsten, aber weil ihm die Helfer zur Verteidigung fehlen, nur knurrt und winselt“ (Br. 78).

In dieser, wir können sagen, angestregten Haltung ist auch ein Grund zu suchen für die an Skrupulosität grenzende Ängstlichkeit, mit der Bonifatius seine Anfragen nach Rom richtet.

Auffallend ist, wie wenig sich die Briefe mit eigentlich theologischen Fragen beschäftigen.<sup>14</sup> Gegenstand der Schreiben sind Anfragen kirchenrechtlicher und rubrizistischer Natur, wobei dieselben Punkte immer wieder erörtert und jedem Papst neu vorgelegt werden. Hier ist allerdings zu bedenken: Als Missionar hatte Bonifatius Heiden oder nur sehr oberflächlich mit dem Christentum in Berührung gekommenen Menschen die Grundlagen des Glaubens zu vermitteln. Damit blieb er verständlicherweise in einem Bereich, in dem für theologische Probleme, die einer Erörterung vor dem Papste bedurften, kein Platz war. Immerhin zeigt ein Blick auf die Missionspredigt des heiligen Paulus, dass es nicht so sein musste. Dazu bietet die Korrespondenz des Bonifatius mit den geistig hochstehenden Klöstern des englischen Mutterlandes dasselbe Bild. Hier sind wohl Fragen des lateinischen Stils und der Metrik Gegenstand der Erörterung. Man kann doch nicht sagen, dass die für den Missionar im deutschen Wald aktueller waren, als etwa die innertrinitarischen Relationen oder gar die Fragen der Gnadenlehre.

Somit ist es als eine Eigenart der Missionstätigkeit des Bonifatius und der Germanenmission überhaupt anzusehen, dass sie sich mit der Darlegung der Anfangsgründe des Glaubens begnügte und theologisch wenig interessiert, dafür stärker auf das gute Tun und die disziplinäre Ordnung ausgerichtet war.

Großen Raum nimmt in den Äußerungen des Heiligen das Gebet, vor allem die Fürbitte ein. Jeder Brief, der nur eine etwas persönliche Note hat, enthält die Bitte, für ihn und seine Arbeit zu beten. Er bietet seinen Bekannten in England die Gebetsgemeinschaft an und schlägt vor, die Namen der Toten auszutauschen, damit ihrer im Gebet und beim heiligen Opfer gedacht würde (Br. 106). Eine Reihe von Briefen hat nur die Bitte um Gebetshilfe und die Aufnahme in die Gebetsverbrüderung zum Gegenstand (Br. 31; 38; 66; 67; 104; 106). Bonifatius ist sich lebendig bewusst, dass alles von Gottes Gnade [58] abhängt, Gott das Gedeihen gibt (Br. 76) und er in seiner Hand steht, „von dem allein heiliges Streben, rechter Rat und gerechte Werke“ kommen, wie er in Br. 78 schreibt. Dabei erfüllt ihn ein zuversichtliches Vertrauen auf die Kraft des Gebetes. Jak 5,6 „Viel vermag das Gebet des Gerechten“ und 2 Thess 3,1 „Betet, Brüder, für uns, damit die Heilsbotschaft vom Ruhme Christi ihren Lauf nehme“, sind die am meisten zitierten Schriftstellen.

Wenn wir über die Art des Betens des Heiligen auch nichts Genaueres ausmachen können, so besteht „über die Tatsache, dass sein ganzes Arbeiten auf Gebet gegründet ist“,<sup>15</sup> aber kein Zweifel.

Um was und aus welcher Haltung wird gebetet?

Hören wir zunächst einige Stellen: In Br. 30 an die Äbtissin Eadburg heißt es; „Außerdem bitte ich Dich im festen Vertrauen auf Deine Liebe, für mich beten zu wollen, der ich um meiner Sünden willen durch die Stürme des gefahrdrohenden Meeres umhergeworfen werde,

---

<sup>14</sup> Lortz, Willibrordus, 254f.

<sup>15</sup> Lortz, TThQ 137.

flehend, dass der, der in den Höhen wohnt und auf das Niedrige herabschaut, mir meine Vergehen nachsehen und bei Eröffnung meines Mundes das Wort verleihen möge.“

In Br. 32 an Bischof Pehthelm von Whithorn: „Die väterliche Güte Eurer Heiligkeit bitten wir inständig, weil es uns Gefahrumdrohten nottut, uns durch Euer gottwohlgefälliges Gebet zu unterstützen, damit wir, weil das germanische Meer für die, die es befahren, gefahrvoll ist, durch Euer Gebet und Gottes Leitung ohne Makel und Schaden der Seele ans Gestade ewiger Ruhe gelangen und nicht, während wir den Blinden, welche ihre Finsternis nicht kennen und nicht sehen wollen, das Licht der evangelischen Wahrheit zu bringen uns bemühen, von der Finsternis der eigenen Sünden eingehüllt werden und nicht vergeblich laufen oder gelaufen sind, sondern durch Eure Fürbitte gestützt, unbefleckt und erleuchtet dem Lichte der Ewigkeit zustreben.“ Br. 65: „Bittet darum den frommen Schützer unseres Lebens und die einzig Heil bringende Zuflucht der Bedrängten, das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnahm, dass es uns, die wir mitten zwischen den Schlupfwinkeln solcher Wölfe wandeln, mit seiner schirmenden Rechten unversehrt bewahre.“

Gegenstand der Bitte sind demnach: Schutz in den Widrigkeiten dieser Welt, die Förderung der Arbeit für das Reich Gottes, die Bewahrung vor der Sünde und die ewige Seligkeit. Dabei steht die Sorge um das eigene Heil stark im Vordergrund. So schreibt Bonifatius an Daniel von Winchester: „Um nun in allen diesen Dingen, ohne an unserer Seele Schaden zu nehmen, den Weg unseres Auftrages vollenden zu können, suchen wir vor allem Eure Fürbitte, o Vater, bei Gott und bitten Euch um Gottes willen inständigst, dass Ihr für uns [59] fürzusprechen geruht, dass Gott, der erbarmende Tröster der Beladenen, unter solchen Stürmen vielgestaltiger Händel unsere Seele unversehrt und rein von Sünden bewahren möge“ (Br. 63).

Welches ist die seinsmäßige Grundlage des Gebetes und der Gebetsverbrüderung? Joseph Lortz meint, Bonifatius sei elementar bewegt von dem Glauben an die *Communio sanctorum*.<sup>16</sup> Wenn aber diese Glaubenswahrheit die treibende Kraft für das gegenseitige Gebet und der Grund für die Überzeugung von der Wirksamkeit der Fürbitte ist, weshalb ist dann trotz der großen Zahl der einschlägigen Stellen niemals die Rede von der Gemeinschaft der Heiligen, vom Volke Gottes, von der Kirche als dem Leibe Christi? Die Heilige Schrift, die sonst häufig zitiert wird, bot doch Stellen genug. Diese werden wohl gelegentlich von den Päpsten (Br. 12; 52), aber nicht von Bonifatius selbst angeführt. Er spricht von dem durch enge geistige Verwandtschaft verbundenen Bruder,<sup>17</sup> von der geistigen Freundschaft brüderlicher Liebe,<sup>18</sup> er hat den Wunsch, mit dem Erzbischof Nothelm von Canterbury „durch das geistige Band vereint und durch den Kitt der Liebe verbunden und würdig zu sein, zugleich mit den Gefährten seiner Wanderschaft in der Einheit des Glaubens und der Süßigkeit geistiger Liebe sich ihm immerdar beizugesellen“.<sup>19</sup>

Am meisten lässt noch eine Stelle aus Br. 38 an eine seinshafte Verbundenheit der Christen im *Corpus Christi* denken, wo es heißt: „Wir empfehlen uns eueren Gebeten, damit wir lebend oder tot an der Gemeinschaft eurer Liebe teilnehmen.“<sup>20</sup> Aber auch diese Stelle scheint über eine moralische Verbundenheit nicht hinauszugehen.

So möchte ich annehmen, dass die starke Betonung der Gebetsbrüderschaft mehr ihren Anstoß erfahren hat von einem gewissen genossenschaftlichen Zug der Germanen, wie er sich im Stammesbewusstsein, in Gefolgschaft und Bruderschaft äußert, als von der lebendigen Überzeugung der Verbundenheit der Glieder im *Corpus Christi*. Es heißt z.B. in der

<sup>16</sup> Ebd. 137.

<sup>17</sup> „*Spiritualis adfinitatis necessitudine copulando fratri*“, Br. 78, S. 161.

<sup>18</sup> „*Fraternae dilectionis tuae spiritalem amicitiam*“, Br. 93, S. 212.

<sup>19</sup> „*Vobiscum adunatus sim nexu spiritali et glutino caritatis coniunctus simul cum fraternis comitibus peregrinationis meae catholicae fidei unitate et spiritalis amoris dulcedine semper sociatus vobis esse merear*“, Br. 33, S. 57.

<sup>20</sup> „*Commendamus scilicet nos vestris orationibus, ut sive viventes sive morientes vestrae communioni caritatis sociemur*“, Br. 38, S. 63.

Aufforderung an die Angelsachsen zum Gebet für die Sachsenbekehrung: „Erbarmt euch ihrer, die ja selbst zu sagen pflegen: ‚Wir sind mit Euch von gleichem Blut und gleichem Bein‘“ (Br. 46).

Damit soll nicht bestritten werden, dass die Germanen zu der Glaubenswirklichkeit der *Communio Sanctorum* einen besonderen [60] Zugang hätten haben können. Die bewusste Hinführung zu diesem Geheimnis hat aber durch Bonifatius noch nicht stattgefunden.

Dieser Eindruck findet seine Bestätigung darin, dass Bonifatius auch sonst anscheinend nichts von einer mehr als moralischen Verbindung des Christen mit Christus zu wissen scheint. Die Formel „in Christus“ kommt zwar zahlenmäßig bei ihm sehr häufig vor, aber nur in den Anfangs- und Schlussformeln der Briefe. Er beginnt fast jeden Brief durch einen Gruß in Christus, einige schließt er mit den Worten „Leb wohl in Christus“ (Br. 32; 95; 96), Br. 63 mit dem Wunsche „Bete für mich in Christus“. In den Briefen selbst findet sich weder die Formel noch der Inhalt, den sie umschreibt.

Die Gnade ist bei Bonifatius mehr die Huld und das Wohlwollen Gottes, in dem er uns seine Hilfe gewährt. Das Gebet ist der Weg, auf dem ich mich dieser Huld Gottes und seiner Hilfe versichere.

Zu dieser vorwiegend moralischen Auffassung vom Gebet kommt hinzu, dass das Kultische keine Rolle spielt. Die Briefsammlung und die Viten zeigen, dass die Bekehrung der Germanen und ihre Einübung in das christliche Leben sich weitgehend abseits des Kultus vollzogen hat. Natürlich sind auch sie getauft worden und deshalb wird von der Taufe gesprochen. Diese ist aber weniger als Bad der Wiedergeburt gesehen und nicht aufgefasst als das Sterben und Auferstehen mit Christus, sondern mehr als Reinigung „vom Schmutz und der Sünde des Heidentums“ (Br. 23). Wichtiger ist, dass von ihr nur nebenher die Rede ist, etwa bei Anfragen über ihre Gültigkeit bei Spendung durch unwürdige Priester und bei Verwendung einer unvollständigen Taufformel. Bonifatius ist hier sehr ängstlich gewesen. In Br. 68 verwirft Papst Zacharias eine Entscheidung des Heiligen, nach der die Taufe, die ein des Lateins nicht mächtiger Priester: *In nomine patria et filia et spiritus sancti* gespendet hatte, zu wiederholen war.

Mir scheint es kein Zufall zu sein, dass die Päpste es Bonifatius gegenüber wiederholt nötig haben, die objektive Kraft der Sakramente zu betonen. Viermal schärft der Papst ein: Die Gültigkeit der Taufe ist unabhängig von der moralischen Verfassung des Spenders (Br. 26; 60; 68; 80), mag dieser „ein Verbrecher, ein Ketzer oder Abtrünniger, ein Räuber, Dieb oder Ehebrecher“ (Br. 80) sein. Bonifatius war offenbar geneigt, das moralische Moment bei den Sakramenten zu hoch anzuschlagen, was bei den Missständen, denen er sich beim fränkischen Klerus gegenüber sah, sicherlich zu verstehen, für seine Art aber auch überaus bezeichnend ist.

Von der Messe ist die Rede in der Bitte um gegenseitige Gebetshilfe und um den Austausch der Namen der Toten. Hierbei wird die bezeichnende Nebenordnung „*orationes et missarum solemnia*“ gebraucht (Br. 38; 47; 81; 106; 111; 114). Etwas ausführlicher spricht [61] nur Gregor II. von der Messe, wenn er auf die Anfrage des Bonifatius, ob man zwei oder drei Kelche auf den Altar stellen dürfe, antwortet: „Bei der Feier des Messopfers ist daran festzuhalten, was unser Herr Jesus Christus seinen heiligen Jüngern dargereicht hat. Er nahm den Kelch und reichte ihn ihnen mit den Worten: ‚Dies ist der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn empfanget.‘ Daher ist es nicht angemessen, bei der Feier der Messe zwei oder drei Kelche auf den Altar zu stellen“ (Br. 26).

Auf der Synode von 742 bzw. 743, wie Schieffer neuerdings mit guten Gründen annimmt,<sup>21</sup> wird bestimmt, dass jeder Pfarrer dem Bischof jährlich zur Fastenzeit über seine Amtsführung, über die Taufen, über die Lehre des katholischen Glaubens und über die Gebets- und Messordnung Rechenschaft ablegen soll (Br. 56).

---

<sup>21</sup> Th. Schieffer, Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur K.-Gesch. des 8. Jh.: Abhandlungen der Akademie d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Jahrg. 1950 Nr. 20, Wiesbaden 1951, 37ff.

Neben der Anfrage des Heiligen, wieviel Kreuze beim Kanon zu machen seien, der Bemerkung, dass er die Feier der heiligen Messe unter den heiligen Geheimnissen des Leibes und Blutes des Herrn nicht in Gemeinschaft mit unwürdigen Priestern begehe und der Anweisung an das Kloster Fritzlar, auf Einhaltung der Gebetsstunden und des Kirchendienstes acht zu geben, sind das die einzigen Stellen, wo das heilige Messopfer und der Kult der Kirche überhaupt erwähnt werden. Das ist nicht mehr, als der pflichtmässige Vollzug der Messe und des Stundengebetes notwendigerweise mit sich brachte.

Als Grund für diese geringe Bedeutung des Kultes bei der Bekehrung der Germanen kann man angeben, dass diese von einer weitgehend kultlosen Religion herkamen und die fremde Liturgiesprache ihnen andererseits den Zugang zum christlichen Kult versperrte.

Spielte aber der Kult bei der Einführung und Einübung des Christentums keine Rolle, gab es kein Katechumenat im altchristlichen Sinne, dann musste das bloß belehrende, auf den einzelnen einredende Wort eine umso größere Bedeutung bekommen, was wieder die in den bisherigen Ausführungen schon signalisierte Gefahr eines vorwiegend moralistischen Verständnisses des Christentums vermehrte.

Entsprechend wird der Zustand der Heiden wesentlich als Unwissenheit gesehen, sie sind *insipientes*, ein *Populus erroneus*, das noch von *obscuritas* und *ignorantia* gehalten wird; demgegenüber wird vorzüglich vom „Lichte der evangelischen Wahrheit“ (Br. 32; 106) gesprochen.

Darin fügt sich das wenige, das wir über den Inhalt der Bekehrungspredigt ausmachen können. Aus der Aufforderung Gregors III. [62] an die Altsachsen zur Aufgabe des Heidentums, den Ratschlägen des Bischofs Daniel von Winchester über die Art der Heidenbekehrung und den Anhaltspunkten aus der Lehre und dem Leben des Heiligen selbst, z.B. der Fällung der Eiche in Hofgeismar, können wir schließen, dass bei ihr die Allmacht des einen Gottes der Christen und seine Überlegenheit über die Götter der Heiden beherrschend im Vordergrund gestanden haben.

Der Gott der Christen hat sich als der Mächtigere erwiesen und ist deshalb von den Germanen als ihr Schutzgott anzunehmen. Wenn die Götter der Heiden, so soll nach dem Vorschlag des Bischofs Daniel v. Winchester Bonifatius in seiner Missionspredigt argumentieren, eine wirkliche Macht darstellen, weshalb strafen sie ihre Verächter, die Christen, nicht und wieso sind diese mit irdischen Glücksgütern so reich gesegnet (Br. 23)?

Von dieser Einstellung her hatte Bonifatius auch gar keine Hemmungen, mit irdischen Machtmitteln das Bekehrungswerk voranzutreiben. Hat man mit Recht den Anschluss an das Papsttum als einen Grundzug seiner Missionsarbeit stark herausgestellt, so ist die Anlehnung an die Staatsgewalt aber nicht weniger kennzeichnend für sie. Immer wieder hat sich Bonifatius des Rückhaltes an den Herrschenden versichert. Entsprechend wandte er sich nach Willibalds Bericht in Thüringen mit seiner Predigt zunächst an die Mächtigen des Volkes.<sup>22</sup>

In Br. 63 betont der Heilige seine Abhängigkeit von den politischen Kräften, wenn er schreibt: „Ohne den Schutz des Frankenfürsten kann ich das Volk der Kirche nicht leiten und die Priester, Kleriker, Mönche und Mägde Gottes nicht schirmen, noch ohne seinen Machtspruch und die Furcht vor ihm heidnischen Brauch und den Greuel des Götzendienstes in Germanien bekämpfen.“

Die Missionare warben „als Kündler des stärkeren, des überlegenen Gottes im Bunde mit der moralischen Autorität und materiellen Macht christlicher Fürsten um die Seelen der Menschen und Völker“.<sup>23</sup> So ist, wie Schieffer mit Recht betont, das Pathos des blutigen Martyriums kein bestimmender Zug ihrer Mission und auch der Märtyrertod des heiligen Bonifatius, geschichtlich gesehen, ein Zwischenfall und keineswegs repräsentativ für sein Werk und die Mission seiner Zeit.

---

<sup>22</sup> „*Seniores plebis populique principes*“, cap. 6; ed. Levison, 32.

<sup>23</sup> Th. Schieffer, Winfrid-Bonifatius 2273.

*Imitatio Christi* als Nachvollzug des Todesschicksals Christi, in seiner äusseren Ohnmacht und seinem scheinbar hoffnungslosen Scheitern, ist der Umwelt des Heiligen fremd. Auf der Gefolgschaftstreue, diese freilich, wenn es sein muss, bis in den Tod, liegt der Grundton der Christusbefolgung dieser Germanen. [63] Es liegt ganz in der Linie dieser Haltung, wenn vom Kreuze Christi in den Briefen nicht gesprochen wird, nicht einmal in einer moralisierenden Weise. Das äußert sich in der Auffassung vom Sinn des Leidens. Dieses wird von Gott aus erzieherischen Gründen über den Menschen verhängt gemäß dem Schriftwort. „Wen Gott liebt, den züchtigt er“ (Spr. 3,12; Br. 63; 94; vgl. Br. 37) und Ps 33,20: „Viele Drangsale kommen über den Gerechten“ (Br. 63; 67; 94). Gott schickt das Leid zur Vervollkommnung der Tugenden und zur Erhöhung der Verdienste. Von der Gleichgestaltung mit Christus im Leid, dessen Todesleiden wir an unserem Leibe tragen (2 Kor 4,10) und von ähnlichen Gedanken des heiligen Paulus oder vom Kreuztragen, wie es die Synoptiker darstellen, ist nur einmal bei Papst Zacharias die Rede (Br. 80), nicht bei Bonifatius und seinen Freunden.

Dabei ist zu beachten: Es handelt sich hier nicht um Schreiben an Neubekehrte, die für die tiefere Wirklichkeit des Glaubens noch kein Verständnis haben, sondern um Briefe an die englischen Freunde, den Bischof Daniel (Br. 63), die Nonnen Lioba, Thekla und Cymhilde und an die Äbtissin Bugga. Diesen schüttelt Bonifatius sein Herz aus, und wir dürfen annehmen, dass er dabei auch die tragenden Gedanken und Motive seiner persönlichen Frömmigkeit zum Ausdruck bringt.

Was das sittliche Leben angeht, liegt der Ton auf der moralischen Bemühung des Menschen. Der Beweis dafür ist nicht darin zu sehen, dass tatsächlich viele Ermahnungen zu einem sittlich guten Leben sich in den Briefen finden – bei Paulus sind solche häufiger –, sondern darin, dass die seinsmäßige Begründung der sittlichen Forderung fehlt, dem Imperativ der Indikativ nicht mehr vorausgeht. Obwohl, wie schon gesagt, die Heilige Schrift ausgiebig zitiert wird, fehlen die Stellen, die von der Gotteskindschaft, von der neuen Schöpfung oder vom neuen Leben in Christus handeln, vollständig. Was als Ausnahme erscheint, nämlich die Zitation von 1 Kor 7,2: „Wisst ihr denn nicht, dass eure Leiber Tempel des Heiligen Geistes sind“ und 1 Kor 6,19: „Wisst ihr denn nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt. Wer aber den Tempel Gottes entehrt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig und der seid ihr“, ist gerade eine Bestätigung unserer These. Denn Tempel des Heiligen Geistes ist man dem Zusammenhang nach für Bonifatius nicht auf Grund der Taufe, sondern auf Grund des Gelübdes der Jungfräulichkeit. Die angeführten Stellen zitiert er nämlich nicht, wo er dem König Aethelbald von Mercien die Schwere der Unzuchtssünde überhaupt klarmacht, sondern wo er ihm vor Augen führt, dass diese Sünde mit einer Nonne begangen doppelt schwer ist. „Denn“, so führt er aus, „wie beispielsweise der Diener, der sich an der Frau seines Herrn durch Ehebruch vergeht, schwerer Ahndung von Seiten [64] seines Herrn sich schuldig macht, um wieviel mehr jener, der die Braut Christi, des Schöpfers Himmels und der Erde, in seiner unflätigen Lust schändet... Denn die Leiber werden durch die Ablegung des eignen Gelübdes und die Worte des Priesters nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift zu Tempeln Gottes geweiht; die aber die entehren, machen sich dadurch nach dem Apostel zu Söhnen der Verderbnis.“

Der gut Handelnde erfreut sich nach der Darstellung des Bonifatius im Diesseits irdischen Glückes und Ansehens bei seinen Mitmenschen und im Jenseits ewigen Lohnes. Das Lohnmotiv steht bei Bonifatius stark im Vordergrund. Hier ist nicht der Raum, Beispiele anzugeben,<sup>24</sup> es mag der Hinweis genügen, dass schwerlich ein Schreiben zu nennen ist, in dem sich der Lohngedanke nicht findet. Man darf aber in der Tatsache, dass der Heilige überhaupt auf das Lohnmotiv zurückgreift, nicht schon Moralismus sehen. Denn das Wort vom Lohn nimmt im Evangelium einen wichtigen Platz ein. Doch Bonifatius argumentiert fast ausschließlich mit dem Lohnmotiv, der Gedanke der Verherrlichung Gottes tritt in den Hintergrund. Vor allem wird die Beziehung des Lohnes zum Sein des Christen nicht gesehen,

<sup>24</sup> Vgl. Lortz, Willibrordus, 272f.



dass dieser nämlich als Träger des Geistes das Angeld schon in Besitz hat und der Himmel die Erfüllung seiner Christusverbundenheit bedeutet. Wenn schließlich auch bei Bonifatius selbst die Gefahr einer Lohnmoral gebannt war, wie wurde aber seine Predigt von seinen wenig gebildeten Zuhörern, die feiner Unterscheidungen nicht fähig waren, verstanden?<sup>25</sup> Zuhörern, die der Heilige „die ungeschlachten und einfältigen Menschen, die Alamannen, Bajuwaren oder Franken“ (Br. 50) nennt, von denen er sagt, daß sie stark auf das Sinnenfällige gerichtet seien (Br. 35), die damit in der Gefahr waren, christliche Lehre und christliches Leben allzu massiv und dinglich aufzufassen, Zuhörer, die zudem nicht die Möglichkeit hatten, durch den unmittelbaren Mitvollzug der Liturgie in das christliche Geheimnis hineinzuwachsen.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Wir haben gesehen, wie in der Frömmigkeit und in der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius und seiner Umgebung theologische Fragen keine Rolle spielen, dafür das Interesse an der Disziplin und der kirchlichen Ordnung umso grösser ist, wie der Ton liegt auf dem guten und verdienstlichen Tun, ohne dass aufgewiesen wird, wie dieses im Glauben und durch die Gnade erst möglich wird. Wir haben vom Moralismus oder wenigstens von der Gefahr des Moralismus gesprochen. Weiter haben wir festgestellt, dass die Predigt und das christliche Leben weitgehend am Kultus vorbeigingen. [65] Damit zwingt sich uns die Folgerung auf, dass das Christentum damals noch nicht in seiner Fülle verkündet und realisiert wurde, sondern nur in einer rudimentären Form, die weithin dem Bildungsstand und der Reife der damaligen Menschen angepasst war. Das heißt nicht, ein Versagen festzustellen. Wie könnte man das angesichts der großartigen Leistungen und der vielen Heiligengestalten der Zeit. Es geht uns darum, die Struktur zu erkennen und die möglichen Linien der Entwicklung aufzudecken. Der Hebräerbrief weiß davon, dass es Menschen gibt, die der Milch bedürfen und die feste Speise noch nicht vertragen (Hebr. 5,12-14). Dieses Wort kann man auch auf Epochen und Völker übertragen. Wir können also in der Tatsache einer nur rudimentären Predigt und Verwirklichung des Christentums an sich noch nichts Negatives sehen und nicht die Quelle einer Fehlentwicklung feststellen, wenigstens so lange nicht, wie die Offenheit für das Ganze da ist und man nicht das Vorläufige für die Fülle ausgibt. Dieses Geöffnetsein ist aber bei Bonifatius in einer großartigen Weise gegeben, so sehr, dass man seinen Autoritätsglauben, sein Hörersein, als Hörigsein auslegen konnte. Wir brauchen nur an den Schluss des Briefes an Papst Zacharias aus dem Jahre 751 zu denken, wo es heißt: „Denn es ist mein Wunsch, mit Eurem Gebet und Gottes Gnade in der engen Gemeinschaft mit der römischen Kirche und Eurem Dienst bei den Völkern Germaniens, zu denen ich gesandt wurde, zu verharren und Eurem Gebot zu gehorchen, wie geschrieben steht: 'Höret, geliebte Söhne, auf den Ausspruch des Vaters und handelt so, dass es euch wohlergehe', und weiter: ‚Wer seinen Vater ehrt, wird lange leben‘...“ (Br. 86). Die letzten Sätze bilden deutliche Anklänge an den Prolog der Regel des heiligen Benedikt.

Dieses Geöffnetsein ließ alle Möglichkeiten offen, und es war die Aufgabe der folgenden Generationen, sie in Richtung auf die Fülle zu entwickeln.

---

<sup>25</sup> Ebd. 276.