

Michael Brauer

Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen

Die Prußen in den Reformdiskursen
des Spätmittelalters und der Reformation



Akademie Verlag

Michael Brauer

Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen

EUROPA IM MITTELALTER



BAND 17

**Abhandlungen und
Beiträge zur historischen
Komparatistik**

**Herausgegeben von
Michael Borgolte
und Wolfgang Huschner**

Michael Brauer

Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen

Die Prußen in den Reformdiskursen
des Spätmittelalters und der Reformation



Akademie Verlag

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.

ISBN: 978-3-05-005078-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

	Vorwort.....	9
I	Einleitung	11
I.1	Das Problem: Gab es im 15. Jahrhundert noch heidnische Prußen?.....	11
I.2	Forschungsstand	12
I.3	Ansätze zur Erforschung des Heidentums	19
	I.3.1 Grimm'sche Mythologie (ältere Religionswissenschaft).....	20
	I.3.2 Volkskunde	21
	I.3.3 Religionswissenschaft	27
I.4	Methode und Konzeption der Untersuchung	31
	I.4.1 Der diskursanalytische Ansatz.....	31
	I.4.2 Die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des „Heidentums“	35
I.5	Eingrenzung, Quellen und Aufbau	40
II	Grundzüge der Bekehrungszeit	44
II.1	Mission, Eroberung und Christianisierung der Prußen bis ca. 1400.....	44
II.2	Die vorchristliche Religion der Prußen: Peter von Dusburg, ein Kronzeuge?.....	54
	II.2.1 <i>idolatria</i>	55
	II.2.2 <i>ritus</i>	65
	II.2.3 <i>mores</i>	78
	II.2.4 Zusammenfassung.....	83

III	Die Religiosität der Prußen wird zum Problem	84
III.1	„Heidentum“ als politischer Diffamierungsbegriff: Die Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen Orden und der polnisch-litauischen Union	85
III.2	Sorgenkinder des Preußenlandes: Die Prußen in der „Ermahnung des Kartäusers“	95
III.3	Zusammenfassung	107
IV	Zwischen <i>reformacio</i> und Disziplinierung ländlicher Festkultur: Die preußischen Landesordnungen.....	109
IV.1	Landesordnungen und <i>policey</i>	110
IV.2	Getrennte Welten: Die Rechtgläubigkeit der Untertanen und das preußische Gesinde	118
IV.3	Die Auswirkungen des Reformdiskurses auf Glauben, Aufwand und Unglauben der Prußen	127
IV.4	Zusammenfassung.....	149
V	„Heidnische“ Prußen oder preußische Christen? Das preußische Kirchenrecht	152
V.1	Die Frage des Realitätsbezugs im Kirchenrecht.....	153
V.2	Die Provinzialsynoden	160
V.3	Regionale Modelle der Unterweisung: Die Diözesansynoden	165
	V.3.1 Samland	166
	V.3.2 Ermland.....	177
V.4	Reformdenken und die Verfolgung von „Heidnischem“ in den bischöflichen Mandaten.....	186
V.5	Zusammenfassung.....	194

VI	Aus Heiden werden Vorfahren: Das Bild der Prußen in der preußischen Geschichtsschreibung	197
VI.1	Die Prußen als Heiden: Peter von Dusburg und die Ordensgeschichtsschreibung.....	199
VI.2	Aus Heiden werden Barbaren: Humanistische <i>origo-gentis</i> -Traditionen	207
VI.3	Aus Barbaren werden Vorfahren: Von Erasmus Stella bis Simon Grunau.....	215
VI.4	Zusammenfassung	233
VII	Neue Konfession und neues ‚Heidentum‘: Die Reformation in Preußen.....	235
VII.1	Grundlagen des reformatorischen Neuansatzes in Preußen.....	236
VII.2	Die Bockheiligung: Praxis oder Konstruktion?.....	242
VII.3	Götter und ihre Namen	257
VII.4	‚Heidentum‘ und Zauberei.....	264
VIII	Schlussbetrachtung	272

IX	Tabellen und Transkriptionen.....	277
IX.1	Abhängigkeit der Landesordnungen (zu Kap. IV)	277
IX.1.1	Konkordanz der Reformordnungen (1427, 1444, 1445, 1482).....	277
IX.1.2	Gliederung und Vorlagen der Landesordnung Friedrichs von Sachsen von 1503	281
IX.2	Konkordanz der Rigaer Provinzialsynode von 1428 (zu Kap. V.2) ...	282
IX.3	Der Ps.-Christian-Komplex (zu Kap. VI.3)	284
IX.4	Götternamen (zu Kap. VII.3).....	286
IX.5	Transkriptionen	287
IX.5.1	Klagen der samländischen Freien und Bauern	287
IX.5.2	Das ‚Waidlen‘ der Prußen	289
	Anhang	291
	Verzeichnis der Tabellen	291
	Abkürzungs- und Siglenverzeichnis.....	292
	Quellen- und Literaturverzeichnis.....	294
	Ungedruckte Quellen	294
	Quellen	294
	Literatur	299
	Orts-, Personen- und Sachregister	330

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2008/2009 von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen und für den Druck in Teilen überarbeitet. Die Fertigstellung wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung und die Anregungen einer Reihe von Personen. An erster Stelle möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Michael Borgolte dafür danken, dass er das Projekt die ganze Zeit über mit kritischer Aufmerksamkeit begleitet hat, dabei stets zu produktiven Diskussionen bereit war, seinem Mitarbeiter aber auch den nötigen Freiraum für eigene Gedanken einräumte und schließlich die Veröffentlichung in der von ihm herausgegebenen Reihe ‚Europa im Mittelalter‘ ermöglicht hat. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Johannes Helmraath (Berlin), der mich in Fragen des Kirchenrechts und der humanistischen Geschichtsschreibung beraten und später das Zweitgutachten übernommen hat.

Wichtige Impulse gingen von den durch eine intensive Debattenkultur geprägten Diskussionen im Lehrstuhl-Kolloquium und im Kreis der aktuellen und ehemaligen Kolleginnen und Kollegen aus. Dabei ging es immer wieder um die Fragen der Integration und Desintegration Europas auf der Grundlage religiöser Differenzen und damit um ein Problem, das auch im Hintergrund meiner Abhandlung steht. Aber auch das epochenübergreifende Gespräch war am Institut für Geschichtswissenschaften möglich, und so danke ich Dr. Matthias Pohlig (Münster/Berlin) für zahlreiche Gespräche über die Reformation und die formende Kraft der Quellengattungen. Zusätzlich haben mir Dr. Albert Schirrmeyer vom Berliner SFB 644 ‚Transformationen der Antike‘ und Dr. des. Grischa Vercamer (Warschau) freundlicherweise Einsicht in im Druck befindliche Arbeiten gewährt.

Für die Diskussion einzelner Kapitel mit ihren spezifischen Schwerpunkten habe ich den Professoren Udo Arnold (Bonn), Frank Rexroth (Göttingen), Heinz Schilling (Berlin) und Matthias Thumser (Berlin) zu danken, die mich in ihre Oberseminare einluden. Des Weiteren konnte ich Teile der Arbeit auf dem Doktorandenworkshop ‚Kirche und Landesherrschaft im Spätmittelalter‘ an der Universität Potsdam, beim transatlantischen Medieval History Seminar in Venedig 2005, beim Brackweder Arbeitskreis sowie auf Arbeitstreffen am Institut für Mittelalterliche Geschichte, Wien, und an der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, Prag, vorstellen.

Die Mitarbeiter der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, der Staatsbibliothek zu Berlin und des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, Berlin, haben mich

stets zuvorkommend beraten und mit Archivalien versorgt. Insbesondere Prof. Dr. Bernhart Jähmig (GstA) habe ich für Informationen zur Überlieferungslage und für die Übersendung von Sonderdrucken zu danken. Herrn Manfred Karras vom Akademie Verlag Berlin danke ich für die freundliche Unterstützung bei der Drucklegung.

Für die genaue und kritische Lektüre des Manuskripts danke ich Dr. des. Tillmann Lohse (Berlin) und Dr. Matthias Pohlig sowie meiner Frau Karolin Brauer. Marcel Müllerburg (Berlin) bin ich nicht zuletzt wegen der unermüdlichen Unterstützung bei der Redaktion verpflichtet.

Meiner Frau Karolin, die das Projekt mit großer Kraft und Geduld bis zum Abschluss begleitet hat, sowie meinen Eltern, die mich immer vorbehaltlos gefördert und unterstützt haben, ist dieses Buch gewidmet.

Berlin, 16. August 2010

Michael Brauer

I Einleitung

I.1 Das Problem: Gab es im 15. Jahrhundert noch heidnische Prußen?

Die Arbeit ist eine Fallstudie zum Problem der Christianisierung am Beispiel des Deutschordenslandes Preußen im Spätmittelalter. Die baltischen Stämme der Prußen¹ wurden nach verschiedenen vorangegangenen Missionsversuchen schließlich im Laufe des 13. Jahrhunderts vom Deutschen Orden besiegt und zur Annahme des Christentums gezwungen.² Doch zahlreiche Zeugnisse noch aus dem 15. Jahrhundert lassen an der Tiefenwirkung der Konversion zweifeln. Exemplarisch soll hier die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ (um 1427) zu Wort kommen:

„Wenig achtet man auf die Preußen, was für einen Glauben sie haben oder wie sie Christen sind. Gewöhnlich halten sie sich noch an die heidnische Weise (...) und kümmern sich nicht um die Predigt der Priester. (...) Hier geschieht gewöhnlich die Anbetung der Abgötter durch die Preußen, und die heilige Feierzeit wird nicht gehalten.“³

War demnach die Christianisierung der Prußen gescheitert? Blieben sie nach der nominellen Konversion weiter heidnisch? Wenn ja, welche Praktiken bildeten ihre *heydensche weyse*? Die bisherige Forschung geht davon aus, dass Teile der prußischen Bevölkerung noch bis nach Einführung der Reformation ihrer alten Religion anhängen, doch stützt sie sich dabei insgesamt nur auf eine geringe Zahl von Indizien – wie etwa die ‚Ermahnung des Kartäusers‘. Gerade in den älteren, religionswissenschaftlichen Studien, die immer noch Referenzpunkt sind, wurde dabei die methodische Ursünde begangen, diese Indizien

1 In der Literatur finden sich für die baltischen Bewohner Preußens auch die Schreibungen ‚Prussen‘ oder ‚Pruzen‘, die aber wegen des kurzen Vokals irreführend sind. Hier wird die Schreibung ‚Prußen‘ gebraucht, die Erich Keyser vorgeschlagen hat, weil sie die Selbstbezeichnung *Prusai* und das deutsche *Pruzin* aufnimmt; vgl. Keyser, *Der Name der Prußen* (1940).

2 Vgl. dazu die Darstellung in Kap. II.1.

3 *Ermahnung des Kartäusers*. Ed. Hirsch, 460 und 462: *Weynick achtet men der Preussen, was gelouben sy an sich haben, ader wy sy cristen seyn. Gemeynlich halden sy noch die heydensche weyse (...) und keren sich nicht an der prister prediget. (...) Hy geschyt anbetunge der abgote gemeynlich von den Preussen, und dy heylige feyerzceyt wirt nicht gehalten*. Vgl. Kap. III.2.

zu isolieren und gewissermaßen im leeren Raum zu vermengen und auf diese Weise ein geschlossenes Bild der preußischen Religion und ihrer Fortdauer zu suggerieren.

Im hier verfolgten diskursanalytischen Ansatz sollen demgegenüber die Indizien kontextualisiert und aus der Umgebung ihrer Gattung heraus entwickelt sowie Entstehungsbedingungen und Traditionszusammenhänge des Wissens beachtet werden (Kap. I.4.1). Setzt man die Überlieferung dann neu zusammen, erweist sich die Vorstellung einer Fortdauer des Heidentums als irreführend; viel eher kommt es im 15. Jahrhundert zu einer ‚Entdeckung‘ des Heidentums durch christliche Beobachter – zu einer Entdeckung, die in einem dialektischen Zusammenhang zu Phasen intensivierter Verchristlichung steht (Kap. I.4.2).

Um diesen neuen Ansatz zu entwickeln, genügt es nicht, den Forschungsstand für Preußen zu rekapitulieren (Kap. I.2). Stattdessen müssen die dahinter liegenden systematischen Ansätze benannt und schrittweise diskutiert werden (Kap. I.3). Am Anfang steht die ‚Grimm’sche Mythologie‘ (Kap. I.3.1), der viele Untersuchungen über die Prußen verbunden waren. Für diese Forschungsrichtung erhält sich das alte Heidentum nach der Konversion fast unverändert und kann deshalb aus späteren christlichen Äußerungen erschlossen werden. Der Ansatz der neueren Volkskunde (Kap. I.3.2) ist aus der Kritik der mythologischen Schule entstanden und legt besonderes Gewicht auf die Bestände der christlichen Tradition, die in jede Quellenäußerung über Heidentum einfließen. Durch diese Überlieferungskritik ist die Existenz von ‚heidnischen Überresten‘ in christlicher Zeit radikal in Frage gestellt. Im religionswissenschaftlichen Ansatz (Kap. I.3.3) steht im Vordergrund, welche Religionstypen sich hinter der christlichen Bezeichnung ‚Heidentum‘ verbergen, welche Folgen der Wechsel zum Christentum für die alte Religion hatte und welche Mischung zwischen den Religionen eintrat.

I.2 Forschungsstand

Bei der Erforschung der Prußen⁴ ist eine Arbeitsteilung zu beobachten: Die vorchristliche Religion der Prußen fällt in die Zuständigkeit der Religionswissenschaft, wobei wiederum zu unterscheiden ist zwischen der landesgeschichtlichen, deutschsprachigen Religionswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und einer sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelnden Religionswissenschaft der baltischen Länder. Dagegen untersuchen Historiker bevorzugt die Mission und Christianisierung der Prußen sowie das Nachleben der alten Religion nach der Konversion.

Alle Historiker sind sich einig, dass die Prußen ihre Altreligion nach der Einführung des Christentums weiterpraktizierten, nur über das Ausmaß und die Bewertung besteht

4 Die Forschungsliteratur ist auf dem Stand vom April 2008, danach erschienene Literatur wurde nur noch selektiv eingearbeitet.

Uneinigkeit. Im 19. Jahrhundert war dies anscheinend auch von konfessioneller Relevanz, standen bei dieser Frage doch implizit die Leistungen des (katholischen) Deutschen Ordens auf der einen, die der Reformation auf der anderen Seite auf dem Prüfstand. Exemplarisch sind die gegensätzlichen Äußerungen von Paul Tschackert und Franz Hipler. Tschackert, der bedeutende, aber affirmative Erforscher der Reformation in Preußen, schrieb: „Diese Religion durchzog das ganze Leben der Preußen. Kein Wunder also, dass sie auch nach ihrer Besiegung durch den deutschen Orden im Stillen weiter an ihr hingen; denn besiegt hat der Orden wohl die Preußen, aber zu ihrer Bekehrung hat er bloß Kirchen gebaut und durch katholische Priester darin Messen lesen lassen. Zu einer inneren Umwandlung des Volkes der Eingeborenen hat er keinen Finger gerührt.“⁵ Dagegen hielt Hipler, der in der katholischen Enklave Ermland tätig war: „Wenn auch später noch einzelne Fälle von heidnischem Aberglauben und Zauberei vorkommen, so sind dieselben zwar beklagenswerth genug, doch muss man sich hüten, solche lokale und sporadische Vorkommnisse nach Ort und Zeit zu verallgemeinern und gegenüber andern viel schlimmeren Uebeln der Vorzeit wie der Gegenwart in pharisäischer Ueberhebung und puritanischer Strenge zu übertreiben, ein Fehler, vor dem sich (...) auch manche spätere Theologen und Historiker nicht immer frei genug zu halten gewusst haben.“⁶

Die erste ernstzunehmende ‚Geschichte des Heidenthums in Preußen‘ stammt von Max Töppen aus dem Jahr 1846 und ist zugleich auch die beste.⁷ Töppen, der sich später als Erforscher der preußischen Geschichtsschreibung und Editor bleibende Verdienste erwarb⁸, setzte hier Maßstäbe in Bezug auf die Quellenlage, indem er erstmals die gesamte relevante Überlieferung (weltliche und kirchliche Gesetzgebung) durchsah und viele bis dahin unbekannte archivalische Belege hinzufügte. Dadurch fragte er nicht nur nach der Norm, die sich in Verboten spiegelt, sondern auch nach dem Sitz im Leben der verbotenen Praktiken. Aus heutiger Sicht lässt die Studie aber genügend Raum für neue Kontextualisierungen der Quellen, da Töppen niemals in Frage stellte, ob die Quellen wirklich reale heidnische Praktiken beschreiben.

In neueren Arbeiten wird die Religiosität der Prußen meist im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen behandelt. So hat Reinhard Wenskus in zahlreichen sozial- und siedlungsgeschichtlichen Arbeiten herausgestellt, dass man das Fortführen der Altreligion am ehesten bei unfreien preußischen Bauern fand, die in geschlossenen Siedlungsgebieten lebten und ihre baltische Sprache pflegten.⁹ Heide Wunder hat den sozialgeschichtlichen Ansatz durch anthropologische Modelle erweitert. Sie schlägt vor, „für die preußischen

5 *Tschackert*, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte I* (1890), 10.

6 *Hipler*, *Christliche Lehre und Erziehung* (1878), 109f.

7 Vgl. *Töppen*, *Geschichte des Heidenthums* (1846); *Ders.*, *Die letzten Spuren des Heidenthums* (1846).

8 Vgl. *Töppen*, *Geschichte der preussischen Historiographie* (1853); neben Theodor Hirsch und Ernst Strehle Herausgeber von: *Scriptores rerum Prussicarum I–V* (1861–74); Editor: *Acten der Ständetage Preussens I–V* (1878–86).

9 Vgl. *Wenskus*, *Kleinverbände und Kleinräume* (1964); *Ders.*, *Der deutsche Orden* (1975).

Bauern von einem offiziellen Christentum und einem praktischen Heidentum zu sprechen.“¹⁰

Die Christianisierung wird von Karol Górski in Beziehung zum Ausbau der Kirchenorganisation in Preußen gesetzt, wobei die einzelnen Bistümer und Kapitel untersucht und Etappen der Bekehrung im Vergleich zu Livland, Litauen und Samaiten erarbeitet werden.¹¹ Dieser Ansatz wird ergänzt durch den Überblick über den Ausbau der Pfarrorganisation von Marian Biskup, in dem das ‚Heidentum‘ der Prußen nur durch ältere Literatur erschlossen wird.¹² Aufbauend auf diesen Arbeiten, aber mit einer wichtigen Erweiterung der Perspektive, hat Klaus Neitmann die ‚Christliche Unterweisung von Deutschen und Prußen‘ untersucht. Dabei ist seine leicht revisionistische These, die die Argumentation von Hipler weiterführt, dass zwar Reste des ‚heidnischen‘ Kults unter den Prußen bis ins 16. Jahrhundert erhalten sind, sich Orden und Kirchen aber durchaus um christliche Unterweisung der Prußen und angesiedelten Deutschen bemühten.¹³

Die facettenreichsten Überlegungen stammen von Anna Rutkowska-Plachcińska, stellen aber leider nur eine Skizze dar, in der die Transformation und Assimilation der Prußen in Wirtschaft, Recht, Glauben und Archäologie verfolgt werden.¹⁴ Dagegen kann die Untersuchung von Elvyra Usačiovaitė über prußische Opferkulte nach der Konversion keine neuen Akzente setzen.¹⁵ Eine aktuelle Skizze der Veränderung der Lebensformen der Prußen mit einem Schwerpunkt auf der Religion findet sich bei Bernhart Jähnig, der in einer weiteren Arbeit auch das Nachleben vorchristlicher Vorstellungen im Herzogtum Preußen auf breiter Archivaliengrundlage referiert.¹⁶

Auch in neueren historischen Studien werden für die Beschreibung der prußischen Religion teilweise sehr alte religionswissenschaftliche Studien zitiert, deren spezifische Schwerpunktsetzung es zu beachten gilt: Im Mittelpunkt der älteren Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert stand die Frage nach dem Götterglauben und dem Pantheon der prußischen Götter. Dabei versuchten alle Forscher mit verschiedenen Akzenten, das Problem zu lösen, wie die Unterschiedlichkeit oder Widersprüchlichkeit der Überlieferung zu erklären ist: Einmal gibt es eine Naturverehrung, die Peter von Dusburg beschreibt, dann eine Göttertrias bei Simon Grunau kurz vor der Reformation und schließlich eine Vielzahl von Göttern aus nachreformatorischen Quellen. Stets nachgeordnet ist die Behandlung des Kultus oder Ritus. Die Ergebnisse im

10 *Wunder*, Bauern und Reformation (1982), 243; vgl. *Dies.*, Zur Mentalität aufständischer Bauern (1975); *Dies.*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999).

11 Vgl. *Górski*, Probleme der Christianisierung (1983).

12 Vgl. *Biskup*, Bemerkungen zum Siedlungsproblem (1983).

13 Vgl. *Neitmann*, Christliche Unterweisung (1996); vgl. auch *Ders.*, Deutsche und ‚Undeutsche‘ (1995), mit sehr starken Anleihen bei *Wenskus*, Der deutsche Orden (1975).

14 Vgl. *Rutkowska-Plachcińska*, Tradition und Kulturumwandlung (1973).

15 Vgl. *Usačiovaitė*, Customs of the Old Prussians (1996).

16 Vgl. *Jähnig*, Der Deutsche Orden (2008); *Ders.*, Magie im alten Ordensland (2006).

Einzelnen werden in der Skizze der preußischen Religion bis zur Bekehrungszeit diskutiert.¹⁷

Joseph Bender stellte 1865–1867 das gesamte verfügbare Quellenmaterial über die Götter in einer monographischen Studie additiv zusammen.¹⁸ Aus mehreren Gründen ist die Arbeit heute nicht mehr brauchbar. Zum einen waren für Bender alle preußischen Quellen gleichwertig und alle Funde addierbar, was ihn hinter die Quellenkritik seiner eigenen Zeit zurückfallen ließ.¹⁹ Zum anderen erging er sich in endlosen Feststellungen von Ähnlichkeiten in der europäischen Mythologie, die zu nichts oder zu abenteuerlichen Thesen führten, etwa der religiösen Verwandtschaft von Kelten und Preußen.²⁰ Einziges ‚positives‘ Ergebnis ist immer wieder die Konturierung der Germanen gegen die Preußen und andere, wobei die Germanen als die Sittsameren dargestellt werden. Hier drängt sich der Gegenwartsbezug geradezu auf.

Eine Zäsur stellt Hermann Useners ‚Götternamen‘ (1896) dar. Bei der Untersuchung der römischen Götter charakterisierte er eine Vielzahl von ihnen, die man nicht aus der großen Literatur kennt, als sogenannte ‚Sonder- und Augenblicksgötter‘ (*indigitamenta*): „Für alle handlungen und zustände, die dem damaligen menschen von wichtigkeit sein konnten, sind besondere götter geschaffen und mit deutlicher wortprägung benannt (...) und auch sämtliche irgendwie hervortretende abschnitte, akte, momente derselben.“²¹ Die meisten baltischen Götter nun seien ebensolche Verkörperungen von bestimmten Lebensgebieten, wie er aus ihren Namen ableitet.²² Dieser Ansatz wurde von Hans Lullies 1904 übernommen und dahingehend zugespitzt, dass die baltischen Götternamen Appellativa und keine Eigennamen seien. Einzige Ausnahme sei der den Balten und Slawen gemeine Gott Perkunas/Perun.²³ Für die Frage nach der Überlieferung entwickelte Lullies dabei eine eigene Lösung:

17 Vgl. Kap. II.2.

18 Vgl. Bender, Zur altpreussischen Mythologie und Sittengeschichte (1865 und 1867). Darin wurden die Ergebnisse seiner Dissertation ausgebaut; vgl. Ders., De veterum Prutenorum diis (1865).

19 Vgl. Töppen, Geschichte der preussischen Historiographie (1853), der grundlegend (und in Revision seiner eigenen Auffassung von 1846) die wichtigste Quelle zur Urgeschichte Preußens, die sogenannte Chronik des Bischof Christian, als spätere Konstruktion erwiesen hat. Vgl. Kap. VI.3, 225.

20 An einigen Stellen sieht man deutlich, welche Blüten die Assoziation von Ähnlichem treibt; Bender, Zur altpreussischen Mythologie und Sittengeschichte (1865), 591: „Ein erwählter Waide-lotte heiligte ein fettes Schwein, weil die Kinder der Bauern durch Martern und Plagen der Fische die Götter erzürmt hatten, wodurch der Fischfang verdorben war. Auffallend ist diese Beziehung zwischen Schwein und Fisch. Der großen Naturgöttin, deren Kult in Asien blühte, waren die Fische als ein Hauptinnbild geweiht. Bei den Aegyptern ist Isis die große Mutter, die Erdmutter, in deren Kulte, so wie in dem des Osiris (Dionysos) das Schweinopfer ebenfalls vorkommt. Auch Fische wurden bei den Aegyptern verehrt; vom Fischkult ist aber in der Isis- und Osiris-Sage die Rede.“

21 Usener, Götternamen (1896/1948), 75.

22 Vgl. ebd., 79–115, über litauische Götter, erstellt zusammen mit Felix Solmsen.

23 Lullies' Synthese der bisherigen Forschungen ist übrigens die einzige Arbeit, die explizit das Grimm'sche mythologische Programm auf Preußen übertragen will; vgl. dazu Kap. I.3.2.

„Jetzt begreifen wir auch, warum sich unsere Quellen bis zur Reformationszeit (...) immer nur mit einer allgemeinen Charakteristik der altpreussisch-litauischen Religion begnügen und keine Götternamen nennen. Dass Sonne, Mond und Sterne verehrt wurden, und dass man in allem Erschaffenen eine Gottheit sah, merkte auch der Fremde, aber der ‚Brüller‘, der ‚Summer‘ (...) und wie die Appellativa sonst heißen, mit denen die Preussen und Litauer ihre Götter benannten, waren ihm keine Götternamen, und welche religiöse Vorstellungen sie damit bezeichneten, hätte nur derjenige finden können, der dem Volke wirklich nahe trat und sich in sein religiöses Empfinden hineinzudenken verstand.“²⁴

Usener und mit ihm Lullies gingen davon aus, dass die ‚Sondergötter‘ eine frühe Stufe der Religion darstellen, einen ersten Schritt in der Personifikation der Götter.²⁵ Dem begegnete Hans Bertuleit 1924 mit dem Gedanken, dass sich schon im Naturdienst der alten Preußen Höheres ankündigt, denn beispielsweise Schlangen und Bäume seien nicht als solche verehrt worden, sondern als Mittler zu höheren Wesen und Gottheiten. Dadurch, dass er die Göttertrias Patollo-Potrimppo-Perkuno, die in der umstrittenen Chronik des Simon Grunau überliefert ist²⁶, als authentisch erklärt, kann er in der preußischen Religion auch die Entwicklung von personalen Göttern finden. Sein Urteil fällt differenziert aus: „Neben einem zur beachtenswerten Höhe entwickelten Polytheismus findet sich noch tief eingewurzelt der Animismus.“²⁷ In dieser Bewertung folgte ihm 1927 auch Christian Krollmann in einer weiteren Zusammenfassung des Forschungsstandes, die allerdings mit einer originellen Erklärung für das Fehlen von Götternamen in der frühen Überlieferung aufwartet: „Dusburg und die anderen Ordenschronisten haben grundsätzlich die Namen der preußischen Götter verschwiegen, auch wenn sie sie gekannt haben. Vermutlich war ihnen vom Orden oder von ihren geistlichen Vorgesetzten in dieser Beziehung Schweigepflicht auferlegt worden.“²⁸

Eine Sonderstellung nimmt die Arbeit Wilhelm Mannhardts ein, die den irreführenden Titel ‚Letto-Preussische Götterlehre‘ trägt. Diese kommentierte Quellensammlung war als Vorarbeit zu einer Mythologie der Prußen gedacht, die Mannhardt nicht mehr vollenden konnte.²⁹ Mannhardt ist bekannt als Fortsetzer Grimms und als Vertreter der ‚naturmythologischen Schule‘, der insbesondere rezente Volksbräuche untersuchte und in ihnen eine ‚niedere Mythologie‘ vermutete. Für seine Arbeit über ‚Wald- und Feldkulte‘ (1875/76), die durch James George Frazers ‚Golden Bough‘ bekannt gemacht wurde, startete er etwa einen europaweiten Aufruf, ihm noch lebendige Erntebräuche mitzuteilen, und meinte,

24 Lullies, *Zum Götterglauben der alten Preussen* (1904), 17.

25 Heute sieht man diesen Zusammenhang genau umgekehrt: Vielmehr seien sie als untergeordnete Gottheiten zu begreifen, die im Dienst höherer agieren, vgl. *Schwertheim*, Art. *Indigitamenta* (1998).

26 Vgl. zur Chronik Kap. VI.3, 225; zum Status der Götternamen Kap. VII.3.

27 Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924), 66.

28 Krollmann, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1927), 14.

29 Das Manuskript wurde in den 1860ern verfasst, wechselte nach dem Tod des Autors mehrfach den Herausgeber und konnte erst 1936 publiziert werden; vgl. *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936).

darin Spuren von uralten Fruchtbarkeitskulten zu finden.³⁰ Im Vergleich zu diesen weit ausgreifenden Interpretationen ist die ‚Götterlehre‘ weitaus zurückhaltender und kritischer, vor Mannhardts scharfen Analysen sind wenige Quellen, die von anderen Religionswissenschaftlern bedenkenlos als Steinbruch benutzt wurden, sicher; eine frühere Veröffentlichung hätte die ältere Forschung sicher verändert.³¹

Die bis dahin radikalste Auffassung über die preußischen Götter vertrat 1922 der Sprachwissenschaftler Alexander Brückner. Nach seiner Ansicht habe die Forschung nicht genügend untersucht, wie die Götterlisten eigentlich zustande gekommen waren: „Im Mittelalter, und bis tief in die Neuzeit hinein, war man überzeugt, daß das gesamte Heidentum das Werk desselben Teufels war, daß daher bei allen Heiden dieselben Vorstellungen, dieselbe Anbetung des Geschöpfes statt des Schöpfers vorherrschte und daß nur nach den verschiedenen Sprachen die Namen der Götter wechselten; folgerichtig galt überall dieselbe Interpretatio romana.“³² Im 15. und 16. Jahrhundert habe man in Polen und Preußen nun einfach den römischen Olymp importiert und nach Entsprechungen in der Landessprache gesucht, wobei diese Wörter keine wirklichen Götter bezeichnen. Einzige Ausnahme sei wieder Perkunas/Perun.

In einem kurzen Beitrag Henryk Łowmiański findet sich zum ersten Mal die Anwendung eines ethnologischen Vergleichs. Erkenntnisse über außereuropäische Völker haben zwar Teile der Religionswissenschaft seit dem 19. Jahrhundert beeinflusst, die etwas hermetische preußische ‚Mythologie‘ jedoch hatte immer einen indogermanischen/indoeuropäischen Bezugsrahmen bevorzugt.³³ Im Gefolge Brückners unterlässt Łowmiański Aussagen über den höheren Götterhimmel und konzentriert sich auf den Kult der Natur, bei dem er zwischen einer älteren Tier- und Pflanzenverehrung (Zoolatrie) sowie einer jüngeren Verehrung von Himmelskörpern und atmosphärischen Erscheinungen unterscheidet, die Ackerbaugesellschaften eigen sei.

Die baltische Religionswissenschaft seit der Nachkriegszeit grenzte sich deutlich von den früheren Studien ab und erschloss zu diesem Zweck eine grundlegend andere Quellengrundlage. Unter kommunistischen Vorzeichen war die mythologische Forschung zwar verfemt, aber es gab zwei Hauptvertreter, die vom Exil aus tätig wurden: die Litauerin Marija Gimbutas (USA) und den Letten Haralds Biezais (Schweden).³⁴ Dabei kann ein Zitat von Gimbutas stellvertretend für diese Forschungsrichtung stehen:

30 Zu seinem Werk vgl. *Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte (1997), 120–128; *Weber-Kellermann*, Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt (1965), 9–24; *Vries*, Forschungsgeschichte (1961), 212–216.

31 Dennoch ist die Frage interessant, warum Mannhardt die Arbeit 1870 zurückgestellt hatte (vgl. *Ders.*, Letto-Preussische Götterlehre [1936], VII): Versprach er sich zu wenige Befunde für das Forschungsfeld der ‚niederer Mythologie‘, nachdem er eine Reihe von innerliterarischen Traditionen in den Quellen festgestellt hatte, die sich nicht ‚mythologisch‘ interpretieren ließen?

32 *Brückner*, Osteuropäische Götternamen (1922), 163.

33 Vgl. *Łowmiański*, Das heidnische Preussen (Prusy Pogańskie) (1935); explizit wird auf den Ethnologen Bronisław Malinowski Bezug genommen.

34 Vgl. *Kursiute*, Art. Baltic Religion: History of Study (2005).

„Was die Sendboten des Christentums als Landfremde, die die Idiome der alteingesessenen Bevölkerung nicht beherrschten, schildern, ist im allgemeinen oberflächlich und zusammenhanglos. Die Hauptquelle bei der Rekonstruktion der alten baltischen Religion bildet die Folklore, die die Angaben in schriftlichen Berichten wie auch die archäologischen Erkenntnisse vortrefflich ergänzt.“³⁵

Biezais fügte dem noch hinzu, dass die Folklore so gut wie der einzige Ausdruck der „geistigen Aktivität“ der Letten und Litauer war.³⁶ Für ihn steht fest, dass „die Zeitspanne bis 1920, wo die Forschungen meistens in den Händen anderer Volksangehöriger waren, nur als vorbereitende Versuche betrachtet werden können. Erst mit dem aktiven Einsatz einheimischer Forscher hat die echte Religionsforschung begonnen.“³⁷ Wenn Forscher die Quellsprachen ihres Faches nicht beherrschten, ist das natürlich zu bemängeln. Ein Ansatz jedoch, der ‚Volksangehörigen‘ ein besseres Verständnis einer untergegangenen Religion unterstellt, ist wissenschaftlich äußerst bedenklich. Biezais rekonstruiert aus den (vor allem lettischen) Mythen einen Götterhimmel, der mit den älteren Forschungen nichts mehr gemein hat. Obwohl aus Preußen durch das frühe Erlöschen der preußischen Sprache kaum Folklorematerial gesammelt werden konnte, ist für Biezais die Verwandtschaft der baltischen Völker groß genug, um die Befunde zu verallgemeinern.³⁸ Er nimmt dabei eine Unterteilung in ‚Astralgötter‘³⁹, ‚Schicksalsgötter‘⁴⁰ und ‚Förderer des Lebens‘⁴¹ vor.

Gimbutas geht noch einen Schritt weiter, indem sie zwei Schichten von Göttern unterscheidet: „Die älteste Schicht in der baltischen Mythologie bilden, wie in nahezu jedem Pantheon der europäischen Völker, weibliche Gottheiten, die sich – in der Folgezeit degradiert und dämonisiert – von der uralten matrifokalen Ackerbaugesellschaft mit matrilineareren Sozialordnung ableiten. Die zweite, dem alteuropäischen Erbe überlagerte Schicht kennzeichnen männliche Gottheiten, die auf die patriarchalische, proindoeuropäische Hirtenkultur zurückzuführen sind.“⁴² Die weiblichen Gottheiten, von denen viele als mythische Wesen in der Folklore auftauchten, seien verbunden mit der Erde und dem Wasser und für Schicksal und Fruchtbarkeit zuständig, während die männlichen Gottheiten an Himmelskörper und -phänomene angelehnt seien.⁴³ Gimbutas’ Analysen sind stark vom

35 *Gimbutas*, *Die Balten* (1961/1991), 204.

36 *Biezais*, *Baltische Religion* (1975), 318.

37 *Biezais*, *Die Religionsquellen der baltischen Völker* (1953), 120.

38 Vgl. *Biezais*, *Baltische Religion* (1975); in enzyklopädischer Form vgl. *Balys/Biezais*, *Baltische Mythologie* (1973), sowie jüngst *Biezais/Ankrava*, Art. *Baltic Religion: An Overview* (2005).

39 Himmelsgott Dievs; Saule (Sonne); Mēness (Mond); Pērkons (lit. Perkūnas); Auseklis (Morgens-tern).

40 Laima (Glücksmutter); Kārta (abgeleitet aus der Funktion der Laima: hängt/ordnet Leben).

41 Mütter (Fruchtbarkeit); Feld- und Hausbeschützer.

42 *Gimbutas*, *Die Balten* (1961/1991), 217; vgl. auch *Dies.*, *The Pre-Christian Religion of Lithuania* (1989).

43 Vgl. zu ihrem Werk, mit vorsichtigen kritischen Untertönen, *Velius*, Marija Gimbutas (1996).

linguistischen Strukturalismus und dem Gedanken indoeuropäischer Gemeinsamkeiten beeinflusst (Georges Dumézil), gehen jedoch darüber hinaus.

Resümiert man den Forschungsstand, so ist eine moderne geschichtswissenschaftliche Monographie ein Desiderat: Die einzige übergreifende Studie von Max Töppen ist aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, ansonsten gibt es nur Aufsätze, die Einzelaspekte ansprechen. Das Fehlen einer Monographie ist sicher nicht im Quellenmangel begründet, sondern zu oft haben sich Historiker auf ältere, religionswissenschaftliche Arbeiten verlassen und dabei problematische methodologische Prämissen für die Erforschung von Religionen und die Quellenanalyse übernommen, die es jetzt schrittweise zu rekonstruieren und kritisieren gilt.

I.3 Ansätze zur Erforschung des Heidentums

Mit den folgenden drei Ansätzen zur Erforschung des Heidentums soll kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden, sondern sie stellen Ansätze dar, die für diese Arbeit besonders relevant sind. Zunächst ist festzuhalten, dass ‚Heide‘ und ‚Heidentum‘ keine wissenschaftlichen Begriffe sind, die zur Beschreibung nichtchristlicher Religionen entwickelt wurden. Vielmehr sind sie nur sinnvoll als ‚asymmetrische Gegenbegriffe‘ (Reinhart Koselleck) zu ‚Christ‘ und ‚Christentum‘, die innerhalb des christlichen Denkens entstanden sind, um die eigene Position zu konturieren.⁴⁴ Diese theologischen Abgrenzungsbegriffe fassen deshalb ganz unterschiedliche nichtchristliche Religionsformen unter einer Kategorie zusammen.⁴⁵ Von ‚Heide‘ und ‚Heidentum‘ ist in dieser Arbeit demnach nur in Bezug auf die christliche Perspektive die Rede.

Um einen neuen Zugang zum ‚Heidentum‘ der Prußen zu gewinnen, ist es wichtig, die methodischen Konsequenzen von Ansätzen, die sich mit nichtchristlichen Religionen (der Prußen und anderer Völker) beschäftigen, zu durchdenken. Wenn die Auseinandersetzung mit der Grimm’schen Mythologie (Kap. I.3.1) der Spezifik der Prußen-Forschung geschuldet ist, werfen die anderen zwei Ansätze Fragen auf, die für jede Arbeit über Heidentum im Mittelalter von Interesse sind: Nimmt man sich, wie im volkskundlichen Ansatz (Kap. I.3.2), eher der Quellen an, die über Heidentum berichten, und rekonstruiert die literarischen Traditionen und die christliche Perspektive, oder bedient man sich, wie im religionswissenschaftlichen Ansatz (Kap. I.3.3), allgemeiner Modelle zur Beschreibung einer nichtchristlichen Religion?

44 Vgl. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik (1975/1995).

45 Dies kommt etwa in der Formulierung des Vigilius von Thapsus aus dem 5. Jahrhundert zum Ausdruck: *Tres sunt in mundo religiones, Iudaeorum, paganorum et Christianorum*. Im Frühmittelalter wurde insofern der monotheistische Islam lange für eine Form der Vielgötterei und des Götzendienstes gehalten; Vigilius von Thapsus, *Dialogus contra Arianos*. Ed. Migne, I,5, 157 D; vgl. Kahl, Die ersten Jahrhunderte (1978), 27.

I.3.1 Grimm'sche Mythologie (ältere Religionswissenschaft)

Die meisten älteren Arbeiten zur Religion der Prußen bewegen sich in der Tradition der Grimm'schen Mythologie. Nach der rationalen Erklärung von Religion in der Aufklärungszeit suchte die Romantik einen neuen Zugang zum Mythos, weil in ihm nun verborgenes Wissen vermutet wurde. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts galt dann die Mythologie als wichtigster Ausdruck des religiösen Lebens von Völkern, wobei man den Ausgang von der antiken Überlieferung nahm. Eine Ausweitung erfuhr dieses Unterfangen durch die vergleichende Sprachwissenschaft und ihre Entdeckung der indoeuropäischen Sprachfamilie, nicht nur was die Methode, sondern auch was den Vergleich mit der indischen Überlieferung angeht.⁴⁶

Jacob Grimm sah sich 1835 vor die Aufgabe gestellt, eine ‚Deutsche Mythologie‘ zu verfassen und dabei erst einmal zu demonstrieren, dass sein Gegenstand überhaupt existiert. Denn im Unterschied zur klassischen Antike und zum heidnischen Nordeuropa gebe es für Deutschland keine zeitgenössischen Selbstaussagen über die Religion: „Auf uns ist keine edda gebracht worden und kein einziger schriftsteller unserer vorzeit hat es versucht die überreste des heidnischen glaubens zu sammeln.“⁴⁷ Grimms Ansatz bestand erstens darin, alle schriftlichen Zeugnisse zu vereinen: antike Literatur, mittelalterliche Dichtung, auch nordische Mythologie, wenn Gemeinsamkeiten erkennbar waren. Zweitens, und das ist Grimms bekannteste, aber auch umstrittenste Errungenschaft, wurden Sagen und Märchen als bevorzugte Quellen für das Altertum herangezogen, weil sich in ihnen der ‚Volksglaube‘ direkt ausdrücke, der mit der heidnischen Vorzeit verbunden sei:

„Genug also ist unserer mythologie unwiederbringlich entzogen; ich wende mich zu den quellen, die ihr verbleiben, und die theils geschriebene denkmäler sind, theils [!] der nie stillstehende fluss lebendiger sitte und sage. jene können hoch hinauf reichen, zeigen sich aber bröckelhaft und abgerissen, während noch die heutige volksüberlieferung an faden hängt, wodurch sie zuletzt unmittelbar mit dem alterthum verknüpft wird.“⁴⁸

In dieser regressiven Methode muss aus dem Zeitgenössischen das Altertum, „aus ihrem versiegenden wasser die quelle, aus den stehengebliebenen sumpfen der alte strom geahnt werden. die völker hängen und halten fest am hergebrachten, wir werden ihre überlieferung, ihren aberglauben niemals fassen, wenn wir ihm nicht ein bett noch auf heidnischem grund und boden unterbreiten.“⁴⁹ Drittens sollten die Parallelen in der Mythologie anderer Völker herangezogen werden, der Kelten, Slawen, Litauer und Finnen, wo sie Bestätigung und Erläuterung bieten. In all diesen Punkten ist die Sprachforschung Vor-

46 Vgl. zum Hintergrund und zum Folgenden *Vries*, Forschungsgeschichte der Mythologie (1961); *Gladigow*, Mögliche Gegenstände (1992); *Kohl*, Geschichte der Religionswissenschaft (1988).

47 *Grimm*, Deutsche Mythologie I (1875–78/2003), VIII.

48 Ebd., IX.

49 Ebd., VI.

bild: Im Grunde ist es eine morphologische Methode, die nach Formähnlichkeiten sucht und aus Ähnlichkeit einen Zusammenhang konstruiert.⁵⁰

In Bezug auf die Religion der Prußen gibt es eine ähnliche Ausgangslage wie bei der germanischen, weshalb Grimms Ideen eifrig übernommen wurden: auch hier keine autochthone Überlieferung, wohl aber christliche Berichte aus der Zeit der Bekehrung und aus späteren Jahrhunderten. Ganz im Stil der Zeit wurde es in dieser älteren Religionswissenschaft angestrebt, das ursprüngliche ‚Religionswesen‘ oder ‚Religionssystem‘ der alten Prußen zu rekonstruieren, während die Frage nach dem Fortleben der Religion unter christlichen Vorzeichen wenig Beachtung fand.

Hatten die preußischen Religionswissenschaftler vor dem Zweiten Weltkrieg vom Grimm'schen Ansatz vor allem die Dominanz der Götter, die Zusammenziehung zeitlich weit entfernter Schriftzeugnisse und den Vergleich mit umliegenden Mythologien entnommen, ging die baltische Religionswissenschaft der Nachkriegszeit, wie dargestellt, andere Wege. Aber auch ihre Abkehr von der älteren Forschung kann als Spätwirkung der Grimm'schen Mythologie verstanden werden, ohne dass dies je expliziert wird. Wenn die baltische Folklore der Grundpfeiler für die Erforschung der vorchristlichen Religion ist, geht damit ein romantischer, nationalidentifikatorischer Impetus einher, der bei Grimm auch immer vorhanden war.

I.3.2 Volkskunde

Die Grimm'sche Mythologie, die Grundannahmen der älteren preußischen sowie auch der neueren baltischen Religionswissenschaft bereitstellt, wird seit langem kritisch hinterfragt. Der hier zu diskutierende Ansatz ist aus der Kritik der deutschen Volkskunde an ihren eigenen Wurzeln entstanden und hat sich zu einer Überlieferungs- und Theoriegeschichte von Magie, Heidentum und anderen Formen des ‚Aberglaubens‘ entwickelt. Nach dem exzessiven Gebrauch der Germanentums-Ideologie im Dritten Reich, an dem sich auch Volkskundler beteiligt hatten, kehrte sich das Fach in der Nachkriegszeit von den Kontinuitätsannahmen der Grimm'schen Mythologie ab. Vor allem gegen das Verfahren, aus weit entfernten Einzelbelegen auf einen kontinuierlichen Brauch zu schließen, wandte sich die „exakt-historische Methode“ (Hans Moser) und konnte dabei zeigen, dass viele Bräuche nicht weiter als in das späte Mittelalter zurückreichen und nichts mit Belegen aus dem Frühmittelalter zu tun haben. Bei der Auswertung von Sagen und Märchen wurde verstärkt auf deren Aufzeichnung im 19. Jahrhundert und dabei vorgenommene Verformungen und Veränderungen hingewiesen.⁵¹

50 Der Begriff ist übertragen aus *Graf*, Carlo Ginzburgs Buch „Hexensabbat“ (1993), benutzt wurde die erweiterte Fassung von 1994: <<http://projekte.geschichte.uni-freiburg.de/zotz/personal/graf/stadtadel-region/ginzbg.htm>> (Zugriff am 27.07.2010).

51 Vgl. *Kramer*, Jacob Grimm und seine ‚volkskundlichen Quellen‘ (1992); *Gay*, *Inventing the Text* (2000). – Im Vorgehen ist eine Parallele zur englischen ‚Invention of Tradition‘-Schule erkennbar.

Exemplarisch für die Kritik an der Grimm'schen Methode steht die Arbeit von Ingeborg Weber-Kellermann, die die Befragung zu Erntebäuerchen, die der Religionswissenschaftler Wilhelm Mannhardt als ‚Wald- und Feldkulte‘ interpretiert hatte, einer erneuten Untersuchung unterzogen hat.⁵² Genau 100 Jahre nach Mannhardt wurde die Auswertung abhängig von der regionalen Verbreitung der Daten und nach sozialgeschichtlichem Muster vorgenommen, wobei sich herausstellte, dass die Erntesitten vor allem von der neuen sozialen Gruppe der Landarbeiter gepflegt und aktualisiert wurden, um symbolisch ihre Forderungen an den Gutsherrn zu formulieren. Eine bäuerliche Dorfgemeinschaft bestand in diesen ostelbischen Gebieten schon nicht mehr. Insofern ließ sich Mannhardts Interpretation, dass die Bräuche Spuren eines ‚uralten‘ Vegetationskultes aufwiesen, nicht mehr halten.⁵³

Wichtigere Impulse für die Arbeit gehen von Dieter Harmening aus.⁵⁴ In seiner Habilitationsschrift ‚Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters‘, einem Frontalangriff gegen die Reste der Grimm'schen Mythologie in seinem eigenen Fach, hat er nämlich gleichzeitig vielen historischen Studien die Argumentationsgrundlage entzogen. Sein Vorwurf lautet, die einschlägigen Bestimmungen über ‚Heidnisches‘ und ‚Aberglauben‘ in Synodalstatuten, Bußbüchern und katechetischen Schriften wurden „durchweg vereinzelt und punktuell herangezogen. D. h. man verwertete jeweils eine oder mehrere Quellen isoliert, ohne nach dem Zeugniswert dieser Quellen insgesamt zu fragen, setzte unbesehen die historisch-regionale Faktizität der Belege voraus.“⁵⁵ Harmening begegnet dem, indem er die Quellen auf ihre Herkunft untersucht und als Ergebnis lapidar formulieren kann: „Die Kenntnisse der untersuchten Texte über Superstitutionen erwiesen sich der stofflichen Seite nach als weitgehend literarisch vermittelt und konnten kaum einmal als Reflex je zeitgenössischer Fakten bestimmt werden. Sie kommen meist von Caesarius von Arles bzw. dessen Ausschreibern her und gehen häufig auf spätantik-mediterrane Zustände zurück.“⁵⁶

Harmening ist nicht der Erste, der darüber nachgedacht hat, dass zur Geschichte des Heidentums auch die Frage nach den Entstehungsbedingungen der Quellen gehört.⁵⁷ Ins-

Einer der deutlichsten Fälle einer erfundenen Tradition betrifft die angeblich uralten Muster des Schottenrocks, deren Kreation im Zusammenhang mit dem Besuch Georgs IV. in Edinburgh im Jahr 1822 zu sehen ist; vgl. *Trevor-Roper, The Invention of Tradition* (1983).

52 Vgl. Kap. I.2.

53 Es werden dabei drei Funktionen der Bräuche erarbeitet, die auch mehrfach vertreten sein können: erstens die Arbeit fördernde Brauch, zweitens einen Rechtsanspruch unterstützender Brauch, drittens Forderung eines sozialen Ausgleichs; vgl. *Weber-Kellermann, Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt* (1965), 370.

54 Zu seinem Werk vgl. *Daxelmüller, Laudatio eines ehemaligen Schülers* (1997).

55 *Harmening, Superstitio* (1979), 11.

56 Ebd., 318.

57 Vgl. für ältere Studien die wissenschaftsgeschichtliche Arbeit von *Simoni, I testi catechistico-omiletici* (1985/86).

besondere Wilhelm Boudriot (1928) hatte bewusst den einschränkenden Titel ‚Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes‘ gewählt und sich methodisch von der „Kinderkrankheit spekulativer Mythologie“ der Grimm’schen Schule abgesetzt.⁵⁸ Die Dominanz des spätantiken Caesarius von Arles in späteren Schriften, die Boudriot besonders herausstellte, war für ihn allerdings noch etwas, was man am Bild der germanischen Religionen bereinigen konnte.⁵⁹

Mit ganzer Konsequenz hat erst Harmening die Verbindung zur historischen Realität gekappt. Die Implikationen dieses Ansatzes sind schon im Untertitel seines Hauptwerks ‚Superstitio‘ zu finden: Überlieferungsgeschichte und Theoriegeschichte. Während die Schülerinnen des Volkskundlers eher der Aufarbeitung von Überlieferungszusammenhängen zuneigen⁶⁰, lässt sich in Harmenings späteren Studien verstärkt die zweite Tendenz erkennen, wenn er über die ‚Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe‘ und die Geschichte der Magie arbeitet.⁶¹ Und wenn Harmening sich meist auf die Aussagekraft bestimmter Quellengattungen beschränkte, ist bei der jüngeren Generation der deutschen Volkskunde, etwa bei Christoph Daxelmüller, klar die Tendenz auszumachen, generell eine soziale Praxis der Magie zu bestreiten und eine Ideengeschichte zu schreiben.⁶² Insgesamt wendet sich diese gesamte Forschungsrichtung dezidiert gegen die Mentalitätsgeschichte der Annales-Schule mit ihrer starken Trennung von ‚Volks- und Elitenkultur‘ und der Betonung von ‚Magie‘, vor allem gegen ihre Vertreter im deutschsprachigen Raum.⁶³ Davon zeugen zwei in kurzem Abstand Mitte der 1990er Jahre erschienene Sammlungen von Diskussionsbeiträgen: einmal die Kritik des Konzeptes ‚Volkskultur in Bezie-

58 *Boudriot*, Die altgermanische Religion (1928/1964), 1. – Man vergleiche die Parallelen in der Formulierung bei Boudriot und Harmening, ebd., 3: „desto mehr Verwirrung aber von jener älteren dichterisch-spekulativen ‚Germanischen Mythologie‘ dadurch angerichtet worden ist, daß sie ihre auf andere Weise gewonnenen Anschauungen mit einzelnen, aus dem Zusammenhang achlos gelösten Zeugnissen unserer Quellen unterbaute.“

59 Vgl. *Boudriot*, Die altgermanische Religion (1928/1964), 6: „wir werden vielmehr daran unsere Hauptkraft setzen müssen, die literarische Herkunft der einzelnen Quellen und ihre Verbundenheit untereinander so weit wie möglich festzustellen, und das Bild der altgermanischen Religion von den Übermalungen zu reinigen, die es in der Zeit der phantasievollen Religionsgeschichte hat erfahren müssen.“

60 Vgl. *Baumann*, Aberglaube für Laien (1989); *Treiber*, Die Autorität der Tradition (1996).

61 Vgl. die Beiträge in der Aufsatzsammlung von *Harmening*, Zauberei im Abendland (1991); *Ders.*, Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe (1995); *Ders.*, „Contra Paganos“ = „Gegen die vom Dorfe“? (1996); *Ders.*, The History of Western Magic (2001).

62 *Daxelmüller*, Zauberpraktiken (2001). Es muss freilich präzisiert werden, dass Daxelmüller die Realität der sogenannten dämonischen, schwarzen Magie bestreitet, die in Hexenprozessen Gegenstand war, nicht die von anderen Formen.

63 Das sind aus Sicht der Volkskundler für das Mittelalter die Arbeiten Peter Dinzelbachers, in denen etwa ‚Volksreligion‘ untersucht wird, für die Frühneuzeit vor allem Richard van Dülmen für die Alltagsgeschichte und Wolfgang Behringer als Vertreter der Hexenforschung, die gerne mit der Vorstellung eines magischen Substrates des Hexenwesens operieren.

hung auf Magie und Aberglaube‘ von 1994⁶⁴ und die Kritik des ‚Magie-Syndroms‘ der geistes- und kulturwissenschaftlichen Theoriebildung von 1996⁶⁵, wo die Volkskundler allerdings ohne Beteiligung von Historikern tagten.⁶⁶

Die Polemik, die zum Teil die Debatte prägt, wenn ein kleines und ein großes Fach über die Deutungshoheit streiten, muss in der Diskussion des volkskundlichen Ansatzes nicht wiederholt werden. An zwei Problemen lassen sich jedoch Vorzüge und Grenzen illustrieren. So ist Aaron Gurjewitsch dem Ansatz von Harmening mit der grundsätzlichen Frage begegnet, „zu welchem Zweck die mittelalterlichen Gottesgelehrten und Schriftsteller Zeit, Kraft und Mittel darauf verwendet haben, Texte abzuschreiben, deren Inhalt sie keinerlei Bezug zum Leben beigemessen hätten.“⁶⁷ Harmening hat daraufhin den Zweck insbesondere der Bußbücher präzisiert, der für ihn darin besteht, „eine möglichst vollständige, für alle Fälle Regelungen anbietende Sammlung zusammenzustellen“, und nicht, Wirklichkeit widerzuspiegeln. „Es geht dann nicht um Heidentum, nach dem der historische Anthropologe sucht, nicht um einen historischen, sondern um einen anthropologischen Rest des heilsgeschichtlich überwundenen Stadiums des ‚alten Menschen‘, um Idolatrie als Sünde gegen das 1. Gebot.“⁶⁸ Hier ist es Harmening gelungen, die berechtigte Frage nach dem Zweck in seine Überlegungen einzubeziehen und gleichzeitig eine neue Dimension im mittelalterlichen Umgang mit der Überlieferung aufzuzeigen, die über die Vorstellung von einem bloßen Abbildungscharakter hinausgeht. Klaus Graf stellt allerdings auch heraus, welchen Preis die strikten Verfechter dieser Richtung zahlen, nämlich den Verlust des Sperrigen, Überraschenden, das aus der historischen Realität einbricht und sich nicht, so würde ich ergänzen, lückenlos aus Traditionen ableiten lässt.⁶⁹ Eine

64 Vgl. Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1994) mit den Beiträgen von *Harmening*, Aus ‚tieferer Schicht des Volksbewußtseins‘; *Daxelmüller*, Wotans Wiedergeburt; *Kriss-Rettenbeck*, ‚Volksmensch‘ und Magie – eine Konstruktion?; *Hauschild*, Zaubelerhlinge, Okkulttäter und ‚das Volk‘; *Schuhladen*, Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie?

65 Vgl. Jahrbuch für Volkskunde (1996); hier v. a. *Brückner*, Editorial; *Harmening*, „Contra Paganos“; *Daxelmüller*, Die Erfindung des zaubernden Volkes.

66 In einem von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer herausgegebenen Sammelband, vgl. *Dies.*, Volksreligion im hohen und späten Mittelalter (1990), ist dagegen Harmening mit einem Beitrag beteiligt; vgl. *Ders.*, Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik. Der kritischste Beitrag jedoch entstammt der Feder von Jean-Claude Schmitt, einem der wichtigsten Vertreter dieser Forschungsrichtung; vgl. *Ders.*, Der Mediävist und die Volkskultur, wo er erstens über die Schwierigkeiten der schriftlichen Überlieferung reflektiert, zweitens gegenüber der Suche nach ‚Überresten‘ vorschlägt, „das subtile Wechselspiel von Fortdauer und Erneuerung der Überlieferung in aller Feinheit zu analysieren“, ebd., 31, und drittens zu mehr Genauigkeit in der Terminologie mahnt.

67 *Gurjewitsch*, Mittelalterliche Volkskultur (1987), 335.

68 *Harmening*, Aus ‚tieferer Schicht des Volksbewußtseins‘ (1994), 149.

69 Vgl. *Graf*, Carlo Ginzburgs Buch „Hexensabbat“ (1993): „Daß Ginzburgs Insistieren auf einer reinen, von gelehrten, Oberschichtlichen Vorstellungen unberührten Volkskultur undiskutabel ist, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Man macht es sich jedoch zu einfach, wenn man umgekehrt alle Zeugnisse auf innerliterarische Traditionsvorgänge zurückführt, wie dies in der neueren deutschen Volkskunde mit Vorliebe geschieht. Sofern damit gegen ideologische Positionen des Faschis-

apriorische Ablehnung der Erschließbarkeit sozialer Wirklichkeiten ist ebenso falsch wie die apriorischen Kontinuitätsannahmen, die der volkswissenschaftliche Ansatz bekämpft.

Einen Weg aus den Stellungsgefechten heraus hat der niederländische Historiker Rudi Künzel aufgezeigt, indem er, gewissermaßen als neutraler Beobachter, den französischen Ansatz der Mentalitätsgeschichte um den ‚deutschen‘ Ansatz (womit ausschließlich die neuere Volkskunde gemeint ist) zu ergänzen versucht, um ersterem eine stärker kritische Dimension zu verleihen. Harmenings Argument verlaufe formal so, dass einer Quelle über einen heidnischen Brauch nicht zu trauen sei, wenn sich ein literarisches Vorbild ausmachen lässt. Damit sei das alte und theoretisch kaum lösbare Problem angesprochen, ob ein Topos in einem mittelalterlichen Text nur der Ausschmückung ohne Realitätsbezug oder aber der Beschreibung einer realen Begebenheit in den Worten der Tradition diene.⁷⁰ Um die Zuverlässigkeit von Quellen zu testen, um Topoi und Stereotypen zu entgehen, stellt Künzel einen Katalog mit neun Kriterien auf, dessen Hauptpunkte die unabhängige Überlieferung von Zeugnissen, das Auftauchen von volkssprachlichen Begriffen und der konkrete Anlass von Texten sind. Der sich daran anschließende Versuch, das Topos-Problem mit der Methode des Vergleichs zu lösen, ist allerdings nicht zu Ende gedacht.⁷¹

In der Forschung über die Prußen gab es bislang nur wenige religionswissenschaftliche Versuche, den mythologischen Ansatz durch Überlieferungskritik zu überwinden. Neben der Arbeit von Wilhelm Mannhardt, die zwischen mythologischem und überlieferungskritischem Ansatz einzuordnen ist⁷², war es vor allem die Arbeit des Sprachwissenschaftlers Alexander Brückner.⁷³ Eine direkte Auseinandersetzung mit dem Ansatz Dieter Harmenings findet in neueren Arbeiten zur baltischen Religion nur bei Endre Bojtár statt. Er akzeptiert zwar Harmenings Grundgedanken, dass die Aussagen über die baltischen Reli-

mus Stellung bezogen wurde, war diese Haltung natürlich vollauf berechtigt. Doch sobald man leierhaft auf den eigenen Argumenten, dem ‚Sola Scriptura‘ Prinzip beharrt und Sperriges nicht zur Kenntnis nehmen will, wird dieser Weg zur dogmatischen Sackgasse.“ – Zitiert wurde aus der erweiterten Fassung von 1994: <<http://projekte.geschichte.uni-freiburg.de/zotz/personal/graf/stadt-adel-region/ginzbg.htm>> (Zugriff am 27.07.2010).

70 Vgl. Künzel, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire* (1992), 1058: „Car, que vaut l’expression d’un auteur si sa manière de décrire est ancrée dans une tradition littéraire? Ne s’agit-il que d’un ornement littéraire sans aucune relation avec la réalité contemporaine? Ou bien au contraire, ses formulations se rapportaient-elles à une réalité spécifique, bien qu’appartenant à une tradition? Ou encore les topoi exprimaient-ils, surtout par leurs combinaisons, les préoccupations d’un auteur dans sa situation singulière?“

71 Richtig ist, dass der Vergleich mit anderen Regionen bei der Frage nach dem Realitätsbezug weiterhelfen kann. Wenn man den überlieferungskritischen Ansatz der Volkskunde ernst nimmt, kann man jedoch nicht wie Künzel mit der Mission in Peru ein weiteres christliches Beispiel heranziehen, da doch auch dort das gleiche Beschreibungsarsenal der Tradition zur Verfügung stünde. Strenggenommen könnte nur ein transkultureller Vergleich, etwa mit einer islamischen Mission, greifen. Und auch hier wäre zuerst zu klären, inwieweit der strikt monotheistische Islam anti-idolatrische Bilder mit Judentum und Christentum teilt.

72 Vgl. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936); vgl. Kap. I.2.

73 Brückner, *Osteuropäische Götternamen* (1922), 163; vgl. Kap. I.2.

gionen in den Quellen durch literarisch-theologische Schemata geprägt seien, erarbeitet dann aber ein Theorem, dass doch noch Aussagen über die ‚Realität‘ ermöglichen soll: Bojtár zufolge haben die christlichen Chronisten nämlich die christlichen Traditionen ausgewählt, die der vorgefundenen Realität am meisten entsprachen. Und deshalb ließen sich diese Angaben religionswissenschaftlich auswerten, wenn die Daten regelmäßig und über lange Zeit auftauchten.⁷⁴ Bei dieser Argumentation gibt es allerdings zwei Probleme: Zum einen entgeht Bojtár nicht der Falle der literarischen Tradition, denn auch wenn Autoren voneinander abschreiben, kehren Aussagen regelmäßig und über lange Zeit wieder. Zum anderen bleibt er die Erklärung dafür schuldig, warum die mittelalterlichen Chronisten mit ihrer *Interpretatio christiana* die Religion adäquat beschrieben, die Autoren der Reformationszeit mit ihrer *Interpretatio classica (romana)* dann allerdings ein seiner Ansicht nach verzerrtes Bild der Religion konstruierten.

Die vorliegende Arbeit nimmt die volkscundliche Kritik an der Auswertung von Sagen und Märchen für Fragen des ‚Aberglaubens‘ und Heidentums insofern ernst, als keine folkloristischen Quellen für die Untersuchung der Prußen herangezogen werden. Diese überlieferten Lieder und Reime stellen bekanntlich in der neueren baltischen Religionswissenschaft die zentralen Quellen dar.⁷⁵ Aber solange die Entstehung bzw. Aufzeichnung der (lettischen und litauischen) Folklore nicht kritisch überprüft worden ist, kann ihre Zeugniskraft für die baltischen Religionen nicht mehr sein als eine Hypothese. Eine ganze Forschungsrichtung ausschließlich darauf abzustellen, halte ich für äußerst heikel, denn es ist genauso gut möglich, dass Folklore zu Teilen aus ‚gesunkenem Kulturgut‘ besteht, dass also Erzählungen aus für Eliten bestimmten Chroniken oder literarischen Werken ihren Weg in breitere Gesellschaftsschichten gefunden haben, dort mündlich tradiert wurden, bei der späteren schriftlichen Aufzeichnung der Folklore jedoch für ‚ursprüngliches Volkswissen‘ gehalten wurden. Weiter ist es möglich, dass die Folklore bei ihrer Niederschrift stark durch den Aufschreibenden angepasst wurde und ihre Analyse dann vor allem die Kategorien des Aufschreibenden zu Tage fördert.⁷⁶

Der volkscundliche Ansatz lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Er nimmt seinen Ausgang von bestimmten, normativen Quellengattungen und ihrem Entstehungszweck und untersucht sie auf immanente Traditionsmechanismen. Einige Vertreter des Ansatzes laufen jedoch Gefahr, die Immanenz und den Text zu verabsolutieren und sich von ‚außen‘ herangetragenen Fragen und Kontexten zu verschließen, wobei sich eine gewisse Affinität zu starken Positionen des ‚linguistic turn‘ offenbart.⁷⁷ Kann man demzu-

74 Vgl. *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 297.

75 Vgl. Kap. 1.2.

76 Eine Änderung der Herangehensweise ist allerdings auch in den neuesten Studien baltischer Religionswissenschaftler nicht in Sicht. Die Ausnahme stellt wieder *Endre Bojtár* dar, der eine skizzenhafte kritische Sichtung vornimmt; vgl. *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 233–252.

77 Hier ist eine polemische Bemerkung des Historikers Wolfgang Behringer aufschlussreich: Er vermutet nämlich einen „ödipalen Konflikt“, „wenn sich Volkskundler lieber an die Mutter aller Texter-

folge immer von einer reinen Konstruktion ausgehen, wenn in einer Beschreibung von ‚Heidentum‘ Vorlagen aus der Tradition zu entdecken sind? Diese radikale Schlussfolgerung aus der Überlieferungskritik soll in dieser Arbeit nicht gezogen werden; ein eigener Ansatz aus einer diskursanalytischen Perspektive, der die offenen theoretischen Probleme anspricht, kann allerdings erst nach der Vorstellung des letzten verbleibenden Ansatzes entwickelt werden.⁷⁸

I.3.3 Religionswissenschaft

Wollen heutige Historiker den christlichen Abgrenzungsbegriff Heidentum mit einem sachlichen, positiven Inhalt füllen, arbeiten sie oft mit Konzepten der Religionswissenschaft. Die Religionen in den Missionsgebieten werden mit ‚Polytheismus‘ oder als ‚Gentilreligion‘ bezeichnet, für die Zeit nach der Konversion arbeitet man mit dem Begriff ‚Synkretismus‘.⁷⁹ Zunächst ist zu überprüfen, inwieweit diese religionswissenschaftlichen Begriffe tatsächlich eine von christlichen Perspektiven freie Sicht auf die Religionen erschließen können, auf die mittelalterliche Missionare trafen. Anschließend ist die Frage zu erörtern, ob die Begriffe gegenüber den bisher behandelten einen bevorzugten Zugang zur prußischen Religion und ihrer Wechselwirkung zum Christentum bieten können.

Die Religionen der Germanen, Slawen und Balten, auf die die christlichen Missionare des Mittelalters trafen, unterschieden sich substantiell von denen der mediterranen Antike. Eine Gemeinsamkeit scheint aber die Verehrung mehrerer Götter gewesen zu sein, so dass auch die nordeuropäischen Religionen als polytheistisch bezeichnet werden. Polytheismus wird jedoch in der Religionswissenschaft als eine Religionsform verstanden, „in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist. Das Handeln der Götter wird dargestellt als aufeinander bezogen, auf die Welt gerichtet, die Menschen betreffend. Von der bloßen Mehrzahl von Götterkulten in einer bestimmten Region unterscheidet sich eine polytheistische Religion durch eine ‚Binnenstruktur‘ ihres Götterapparats, durch ein in sich gegliedertes und durch ein Handlungssystem bestimmtes Pan-

kenntnis, die Philologie halten und den guten alten Jacob Grimm, gleichsam als Wotan der deutschen Volkskunde, zum Unhold stempeln“; *Behringer*, Wotansaustreibung (1993), 26.

78 Vgl. Kap. I.4.1.

79 Da die Anleihe bei anderen Disziplinen meist selektiv ist und oft auf einen veralteteten Forschungsstand Bezug genommen wird, wird in der folgenden terminologischen Diskussion auf das ‚Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe‘ (5 Bde., 1988–2001) verwiesen. Für die Autoren des Handbuches, deren Position ich mich anschließe, kann Religion nur als kulturelle Erscheinung wissenschaftlich untersucht werden. Damit ist eine Abgrenzung von der Religionsphänomenologie (mit den Hauptvertretern Rudolf Otto und Mircea Eliade) verbunden; diese sei „letztlich selbst Theologie und verlangt vom Wissenschaftler, daß er einen vor der Wissenschaft liegenden Zugang zu religiösen Phänomenen hat, um Religion überhaupt sachgemäß verstehen zu können“. *Kehrer*, Art. Religion (1998), 424f.; ausführlicher zur Abgrenzung der Positionen *Gladigow*, Mögliche Gegenstände (1992).

theon.⁸⁰ Demnach ist für die Prußen zu prüfen, ob die Götter personal gedacht wurden und ob sie ein strukturiertes Pantheon bildeten, ansonsten fällt Polytheismus als Kennzeichnung aus.

Der Forschungsbegriff Polytheismus ist allerdings auch mit Problemen belastet. Trotz antiker Wurzeln wurde er erst in der Neuzeit als Gegenbegriff zu Atheismus und Monotheismus gebildet und bekam eine Rolle bei der Diskussion über den Ursprung der Religion zugewiesen: auf der einen Seite im Dekadenzmodell, das von einem ‚Urmonotheismus‘ ausging, der in den Polytheismus zerfallen ist, auf der anderen Seite im Evolutionsmodell. In diesem Modell bildete nach David Hume der Polytheismus den Anfang aller Religion. Bei späteren Denkern wurde er lediglich als Übergangsstufe angesehen zwischen anfänglicher primitiver Religion (etwa Fetischismus oder Totemismus) und dem moralisch überlegenen Monotheismus. Angesichts dessen ist angemerkt worden:

„In wissens-theoretischer Perspektive lässt sich eine solche Position dadurch beschreiben, dass sie eine ‚polytheistische‘ Religion nur aus dem Blickwinkel einer ‚monotheistischen‘ Denktradition zu deuten vermag. Ein Verstehen der Systemeigenschaften der komplexen polytheistischen Religionen in der klassischen Antike befördert das Gegensatzpaar ‚Polytheismus‘ – ‚Monotheismus‘ dagegen nicht: Als ‚monotheistische‘ Bewertungskategorie macht es die Frage nach der Gottesvorstellung zum Mittelpunkt seiner Klassifizierung von Religionstypen, ohne dass diese notwendigerweise eine zentrale Kategorie heidnischer Selbstbeschreibung wäre.“⁸¹ Auch für das Mittelalter ist dieser Hinweis zu bedenken. Oft wird der Begriff Polytheismus aber unreflektiert vorausgesetzt.⁸²

Um die Religionen des Nordens nicht nur vom Christentum, sondern auch von den mediterranen Mysterienreligionen abzugrenzen, ist von Hans-Dietrich Kahl schon vor längerer Zeit der Begriff ‚Gentilreligion‘ eingeführt worden.⁸³ Eine Universalreligion wie das Christentum sei vom Prinzip her missionarisch angelegt und richte sich an alle Völker und individuell an jeden Einzelnen. Die Religionen außerhalb des römischen Kulturkreises, die Gentilreligionen, kannten demgegenüber kein Denken in allgemeingültigen Kategorien, keinen allgemeinen Weltbegriff und keinen allumfassenden Gott, sondern vielmehr habe jedes Land oder Volk seine eigenen Gottheiten. Mit anderen Worten: Ethnische, politische und religiöse Ordnung decken sich, innerhalb einer Einheit gebe es einen gemeinsamen Glauben und Kult. Auch beim Begriff Gentilreligion muss man beachten, dass er als Abgrenzungsbegriff zum Christentum konzipiert ist und sich nur auf einen bestimm-

80 Gladigow, Art. Polytheismus (1998), 321.

81 Bendlin, Art. Polytheismus (2001), 81.

82 Ein besonders deutliches Beispiel für unreflektierten Gebrauch ist der Sammelartikel ‚Polytheistische Religionen‘ im Lexikon des Mittelalters (1995), dem ein vorgeschalteter Abschnitt, der den Terminus einführt, fehlt. Stattdessen werden einfach nur die Einzelartikel zu Germanen, Iren, Slawen und Balten addiert.

83 Vgl. Kahl, Die ersten Jahrhunderte (1978), jüngst wiederholt in: *Ders.*, Art. Mission (1993). In der früheren Fassung, *Ders.*, Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie (1961), heißt es noch ‚Volksreligion‘.

ten Aspekt konzentriert, nämlich die Adressaten der Religion. Natürlich ist dies reflektiert geschehen, weil Kahl einen Begriff suchte, der die Probleme der Missionare bei der Verkündung universaler Botschaften bzw. die der ‚Missionsobjekte‘ bei der Annahme fassen sollte und der auch tauglich ist, die Anpassung der christlichen Botschaft in der Missionszeit zu erklären. Dennoch sollte man bei seinem Gebrauch bedenken, dass er keine neutrale Beschreibung außerhalb dieses Zusammenhangs liefert. In der Geschichtswissenschaft ist der Begriff noch in Gebrauch, in der Religionswissenschaft eher nicht mehr.⁸⁴

Es ist auffällig, wie schwer es fällt, der Rede von ‚Christen und Heiden‘ bzw. der darin immanenten Abgrenzungslogik zu entgehen – doch ist dies bei den innerchristlichen Ursprüngen der Religionswissenschaft nur verständlich: ‚Polytheismus‘ denkt Religionen vor dem Hintergrund des Eingottglaubens, ‚Gentilreligion‘ vor dem Hintergrund des Taufbefehls Christi. Eine Alternative kann allerdings nicht in Begriffen liegen, die auf die gemeinsame Evolution von Gesellschafts- und Religionsformen setzen und von der Ethnologie nicht mehr gebraucht werden (‚primitive Religion‘ entsprechend den ‚primitiven Völkern‘, ‚Naturreligion‘ entsprechend den ‚Naturvölkern‘), aber vielleicht in einer Typologie nach Strukturen, die Carsten Colpe entwickelt hat. Für diese Typologie werden Religionen nach Merkmalen unterteilt, die nicht aus dem genuin religiösen, sondern aus dem historisch-sozialen Bereich kommen, sehr wohl aber der Dialektik von heilig und profan unterliegen.⁸⁵

Das Fortbestehen der Altreligion unter christlichen Vorzeichen wird in der Forschung häufig als Synkretismus bezeichnet, ohne dass immer ganz klar wird, was damit gemeint ist. Der Begriff ist heute weitgehend gelöst von seiner Herkunft aus der innerkonfessionellen Polemik, wo er die Verbindung unvereinbarer Lehren bezeichnete, und meint einfach ‚Mischung‘ von Religionen – aber ‚Mischung‘ kann alles oder nichts bedeuten.⁸⁶ Dagegen hat Kurt Rudolph eine hilfreiche Typologie erarbeitet, die verschiedene Mechanismen der Religionsbegegnung umschreibt: In der Symbiose bestehen äußerlich getrennte Glaubensformen; in der Amalgamation verschmelzen sie; bei der Identifikation werden meistens Göttervorstellungen in Beziehung gesetzt (Interpretatio). Zwei Ergebnisse von Reli-

84 Neben Kahls eigenen zahlreichen Studien etwa bei Christian Lübke; vgl. *Ders.*, *Das ‚junge Europa‘ in der Krise* (2001); *Ders.*, *Zwischen Polen und dem Reich* (2002).

85 Die nordeuropäischen Religionen (Kelten, Germanen, Slawen, Balten) werden dem ‚umwelt- und sprachintegrierten Typ‘ zugerechnet, bei dem heilig und profan in einem korrelativen Verhältnis zueinander stehen. „Ein integrales Verhältnis zwischen Umwelt und Religion besteht vor allem, weil die Religion über die Gentilbildung hinaus, in der heilige und profane Sphäre zusammenfallen, keine nennenswerten Institutionen hat, aber auch deshalb, weil in den Sprachen profaner Alltags- und religiöser Symbolgehalt zusammenliegen.“ Daneben wäre etwa der ‚kulturell desintegrierte Typ‘ zu nennen, bei dem das Verhältnis heilig/profan gegensätzlich ist und die Religion institutionalisiert sein und einen eigenen Wortschatz ausgebildet haben kann (Ägypter, Griechen). Christentum und Islam gelten als ‚synthetisch-komplex‘; vgl. *Colpe*, *Art. Religionstypen* (1998), Zitat 431.

86 Für Beispiele des verwirrenden Gebrauchs in der Religionswissenschaft vgl. *Berner*, *Art. Synkretismus* (2001). Die von ihm vorgeschlagene systemtheoretische Klassifikation ist für diese Arbeit allerdings unbrauchbar.

gionsbegegnungen sind dabei möglich: Die Metamorphose ist derjenige Fall des Synkretismus, in dem alle beteiligten Religionsformen aufgehen. Dagegen tritt Isolation (Dissolution) auf, wenn nach einem Religionskontakt (z. B. Mission) eine Religionsform in den Untergrund abgedrängt wird.⁸⁷

Wendet man die Typologie auf das Zusammentreffen von Christentum und polytheistischer Religion an, kann man einen Synkretismus von beiden Religionen aus beobachten: Zwar ist nach christlicher Selbstbeschreibung Synkretismus in den erwähnten Spielarten ausdrücklich verboten⁸⁸, doch besteht andererseits kein Zweifel, dass das Christentum als Weltreligion oder ‚synthetisch-komplexe‘ Religion Merkmale verschiedener Traditionen und Epochen unauflösbar in sich verbindet. Der einzige Mechanismus, der sich konkreter fassen lässt, ist der der Identifikation in Form der Interpretatio christiana.⁸⁹ Voll ausgebildete polytheistische Religionen sind offen für Synkretismen, sie können andere polytheistische, aber auch monotheistische Religionen integrieren, sie verfügen über Selektionsmechanismen, um sich nicht dabei aufzulösen (etwa die Identifikation).⁹⁰ Der Kontakt mit dem Christentum während der Mission führt allerdings meistens zur Isolation/Dissolution, wobei die zentrale Frage lautet, was mit der Altreligion passiert, wenn sie vom Christentum abgedrängt wird.

Die Diskussion religionswissenschaftlicher Modelle hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck: Die Modelle und Begriffe scheinen gut geeignet zu sein, um die Religion der Prußen und die Transformation durch die Einführung des Christentums in einer neutralen Sprache zu beschreiben. Gegenüber der veralteten Religionswissenschaft Grimm'scher Prägung verzichten die vorgestellten neueren Ansätze darauf, spekulative Parallelen zwischen Religionen herzustellen und von Formähnlichkeiten auf ‚Wesens‘-Ähnlichkeiten zu schließen. Für die Zeit nach einem Religionskontakt (hier nach der Konversion zum Christentum) zeichnen sich die Modelle überdies dadurch aus, dass sie die historische Transformation von Religionen beschreibbar machen und nicht à la Grimm von einem unveränderlichen heidnischen Substrat ausgehen. Allerdings vergisst man bei solch einem struktur- und makrohistorischen Vorgehen leicht, woher die Informationen über die nichtchristliche Religion stammen: nämlich aus christlichen Quellen. Wendet man religionswissenschaftliche Modelle direkt auf das ‚Material‘ an, bleibt man hinter den methodischen und theoretischen Einsichten der Volkskunde zurück und reduziert die Quellen zu einer vermeintlich reinen Datengrundlage. Fragen nach der Textualität, der Überlieferungsgeschichte und der Produktion von Wissen durch die zeitgenössischen Autoren bleiben dabei unberücksichtigt.⁹¹

87 Vgl. *Rudolph*, Synkretismus (1979), 194–212.

88 Klar sichtbar am Taufakt, bei dem die ‚Christianisierung‘ von Täuflingen erst nach erfolgter ‚Entpaganisierung‘ möglich war; die Begriffe nach *Kahl*, Die ersten Jahrhunderte (1978), 40f.

89 Für den germanischen Bereich vgl. *Achterberg*, Interpretatio Christiana (1930).

90 Vgl. *Bendlin*, Art. Polytheismus (2001); *Gladigow*, Art. Polytheismus (1998).

91 Ausführlicher zum Problem vgl. *Brauer*, Der Historiker, der Text und die Theorien (2008).

I.4 Methode und Konzeption der Untersuchung

I.4.1 Der diskursanalytische Ansatz

Der hier vorgeschlagene diskursanalytische Ansatz nimmt die Herausforderung an, die die Kritik der Volkskunde für jede Untersuchung von Heidentum bedeutet, und bietet gleichzeitig einen Ausweg aus dem Dilemma, dass sich der Gegenstand zunehmend auflöst, wenn man die Quellen zur ‚Mythologie‘ der Prußen der Überlieferungskritik unterzieht. Die preußischen ‚Mythologen‘ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hatten in ihren Arbeiten manchmal die Quellenkritik (Joseph Bender), immer aber die Entstehungsbedingungen des Wissens vernachlässigt, denn von ihrem Wissenschaftsverständnis her sollten die ‚Überreste‘ des Altertums als Einzelbausteine zu einem Gesamtbild, einem Pantheon, zusammengesetzt werden. Insofern sind diese Arbeiten heute meist nur noch von wissenschaftsgeschichtlichem Wert. Die Reaktion der zeitgenössischen positivistischen Forschung, strikt zwischen ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Überlieferung zu trennen, war angesichts dessen verständlich, führte aber in eine Sackgasse: Bei immer elaborierterer Quellenkritik wurde die Zahl der ‚unverdächtigen‘ Quellen oder Informationen immer geringer, wobei die Forschung die ‚entlarvten‘ Quellenbestände als irrelevant zurückließ.⁹² Nimmt man noch die Thesen der neueren Volkskundler dazu, bliebe eigentlich kaum noch etwas übrig, das Historiker für Aussagen über eine soziale Praxis des preußischen ‚Heidentums‘ in christlicher Zeit auswerten können.⁹³

Diesem Dilemma entkommt man, indem man die anachronistische Opposition wahr/falsch durch ein diskursanalytisches Fragen ersetzt. Insofern lautet die Frage nicht mehr: Gab es im 15. Jahrhundert noch heidnische Prußen – ja oder nein?, sondern es wird gefragt: Wie, wann und vor allem: warum ist Wissen über die Prußen und ihr ‚Heidentum‘ in den Quellen entstanden?⁹⁴ Allerdings ist dieser Ansatz nicht aus der Not geboren, dass keine Quellen für genaue Aussagen über etwaige ‚heidnische‘ Praktiken vorhanden sind. Vielmehr macht der Ansatz die Überlieferung selbst zum Untersuchungsgegenstand und wertet die Quellenarmut als Indiz für die Schwierigkeiten,

92 Das beste Beispiel für Preußen ist die Auseinandersetzung mit dem Chronisten Simon Grunau, dem die Forschung lange vertraute, um ihn nach der grundlegenden Kritik Töppens umso schärfer in allen Bereichen zurückzuweisen; vgl. Kap. VI.3, 225. In keinem Verhältnis steht auch der Aufwand, mit dem Mannhardt einige Quellen auf Vorlagen hin untersucht, zu den winzigen Details, die er schließlich gelten lässt.

93 Die Vertreter dieses Ansatzes würde dies allerdings kaum stören, da ihre ‚Theoriegeschichte‘ letztendlich der traditionellen Geistes- und Ideengeschichte nahesteht, die an sozialen Realitäten kein wissenschaftliches Interesse hat.

94 Dabei schließe ich mich einer Grundannahme der Wissensgeschichte an, dass es dabei nicht relevant ist, ob dieses zeitgenössische Wissen nach heutigen Kriterien ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ ist, sondern dass es darum geht, das Spektrum vergangener Auffassungen zu rekonstruieren; vgl. einfürend Huber, Wissensordnung (2007); Landwehr, Wissensgeschichte (2007).

überhaupt Spuren nichtchristlicher Religionen zu identifizieren, wenn die christlichen Quellen von ‚Heidentum‘ reden. Dabei gerät die alte Frage der Forschung nach den realen Praktiken der Prußen nicht völlig aus dem Blick, denn es soll durchaus gefragt werden, ob die Prußen etwas getan haben, das in den Quellen als ‚heidnisch‘ qualifiziert wurde (ohne automatisch davon auszugehen, dass es sich auch tatsächlich um religiöse Praktiken handelt). Aber die neue Frage verfügt gegenüber der alten über ein größeres Erklärungspotenzial, weil sie erlaubt, auch die Gruppen und Akteure zu untersuchen, die sich für das ‚Heidentum‘ der Prußen interessieren. Über die Frage nach dem Warum lässt sich der Bezug zu allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen des Preußenlandes im 15. und 16. Jahrhundert herstellen.⁹⁵ Aus der Geschichte einer religiösen Minderheit wird somit die Geschichte des gesamtgesellschaftlichen Umgangs mit dem ‚Heidentum‘ der Prußen. Um diesen Ansatz plausibel zu machen, sind einige methodische und konzeptionelle Schritte nachzuvollziehen.

Der methodische Schlüssel besteht darin, Einzeläußerungen an die jeweilige Quellengattung rückzubinden, was wiederum von der Grundannahme geleitet ist, dass eine Quellengattung eine bestimmte Sicht auf das ‚Heidentum‘ der Prußen prägt. Um diese Annahme zu begründen, ergänzen sich die Ergebnisse der Historischen Hilfswissenschaften, der Volkskunde und der historischen Diskursanalyse gegenseitig. Die Gattungen, innerhalb derer am häufigsten über das ‚Heidentum‘ der Prußen berichtet wird, sind weltliches Recht (Landesordnungen), kirchliches Recht (Diözesan- und Synodalstatuten) und Geschichtsschreibung. In der quellenkundlichen Forschung ist seit langem bekannt, dass diese Quellengattungen über spezifische Gattungsformen definiert werden und in starke Traditionsmechanismen eingebunden sind. So entspringen bestimmte Gesetze nicht nur dem Gestaltungswillen des Gesetzgebers oder entstammen viele Episoden nicht ausschließlich der Phantasie des Autors, sondern bei ihrer Entstehung spielen die Vorlagen aus der Tradition oder Konventionen der Gattung eine große Rolle.⁹⁶ Die Feststellung der Volkskunde, dass normative Quellen eine starke Binnentradition beim Themenkomplex Aberglaube, Magie und Heidentum entwickeln, passt in diesen Kontext. Diesen Befund kann die historische Diskursanalyse theoretisch weiter konturieren: In der Diskursanalyse geht es insgesamt darum zu zeigen, dass Menschen zu einer bestimmten Zeit keine völlig freien und individuellen Aussagen über ein Thema treffen, sondern dass Diskurse bestehen, die regulieren, was man über bestimmte Gegenstände denken, sagen und schreiben kann.⁹⁷ Michel Foucault hat dementsprechend gefragt: „Wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“⁹⁸

95 Vgl. ausführlicher zum Erklärungspotenzial Kap. I.4.2.

96 Vgl. zu den einzelnen Gattungen die Nachweise in Kap. IV.1, V.1 und VI.

97 Ich folge den Entwürfen einer historischen Diskursanalyse bei *Landwehr*, *Geschichte des Sagbaren* (2004); *Sarasin*, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (2003); *Ders.*, *Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft* (2006); vgl. auch die Beiträge zu Genealogie, Theorie und Anwendungen in *Eder*, *Historische Diskursanalysen* (2006).

98 *Foucault*, *Archäologie des Wissens* (1995), 42.

Für die Frage nach dem Einfluss von Quellengattungen auf die Sicht der Prüben sind besonders die Überlegungen zur ‚Materialität‘ von Diskursen weiterführend (ein Aspekt, der in neueren Diskussionen auch als Medialität⁹⁹ bezeichnet wird). Foucault hat die Materialität als konstitutiv für Aussagen bezeichnet: „eine Aussage bedarf einer Substanz, eines Trägers, eines Ortes und eines Datums.“¹⁰⁰ Die Regeln des Diskurses, die Aussagen bestimmen, sind also nicht nur abstrakte Größen, sondern Diskurse sind, wie Philipp Sarasin erläutert, „auf Medien angewiesen, die in ihrer je spezifischen materiellen und sozialen Eigenart Bedingungen des Aussagens darstellen und die Rezeption beeinflussen, noch bevor ein Autor etwas sagen wollte.“¹⁰¹ Diesen Gedanken folgend, wird in dieser Arbeit immer wieder von der ‚Eigenlogik‘¹⁰² der Gattungen die Rede sein, also von bestimmten Rezeptions- und Traditionsmechanismen, die Aussagen über die Prüben beeinflussen. Daran schließt das Bild von Kristallisationskernen an, womit Schlüsselstellen in einem Quellentext gemeint sind, an die sich thematisch verwandte Passagen bevorzugt anlagern, was sich etwa bei Bestimmungen in Gesetzestexten beobachten lässt.¹⁰³ Allerdings darf man den Einfluss der Diskurse, der Materialität, der Gattung auch nicht überschätzen. Sowenig Menschen völlig ‚originelle‘, d. h. voraussetzungslose Gedanken fassen können, sowenig sind sie in ihren Äußerungen völlig vom Diskurs determiniert, denn innerhalb der Regeln gibt es immer noch genug Gestaltungsspielraum.¹⁰⁴

Ein Diskurs ist immer auch beeinflusst von (nichtsprachlichen) politischen und sozialen Kontexten und Institutionen, wodurch die Diskursanalyse überhaupt erst für Historiker interessant und anwendbar wird.¹⁰⁵ In der Arbeit wird immer wieder zu zeigen sein, wie

-
- 99 Vgl. Sarasin, *Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft* (2006), 64f.; Schrage, *Kultur als Materialität oder Material* (2004), 1810. – Nicht in allen Medienbegriffen spielt jedoch die Gegenständigkeit des Mediums eine Rolle: In der Systemtheorie ist ein Medium vielmehr eine Funktion oder Eigenschaft von Gegenständen, die zur Selektion von Sinn in der Kommunikation beiträgt; vgl. Crivellari/Sandl, *Medialität der Geschichte* (2003), hier 635.
- 100 Foucault, *Archäologie des Wissens* (1995), 147; vgl. Schrage, *Kultur als Materialität oder Material* (2004), der neben dem hier zitierten Verständnis noch eine stärker erkenntnistheoretische Fassung von Materialität aufweist, die Foucault in ‚Die Ordnung des Diskurses‘ (1996) entwickelt habe.
- 101 Sarasin, *Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft* (2006), 64.
- 102 Der Begriff ‚Eigenlogik‘ findet sich auch bei Sarasin, *Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft* (2006), 64, zur Kennzeichnung der Materialität.
- 103 Vgl. dazu vor allem Kap. IV.
- 104 Hier grenze ich mich von der Ausprägung der Medientheorie ab, die den Diskurs bzw. den Einfluss der Medien (Medialität) verabsolutiert und dementsprechend den menschlichen Denk- und Handlungsspielraum extrem eingegrenzt sieht; vgl. die prägnante Kritik am medientheoretischen Ansatz Friedrich Kittlers bei Schrage, *Kultur als Materialität oder Material* (2004), 1811. Zur Vielfalt der medientheoretischen Ansätze vgl. Crivellari/Sandl, *Medialität der Geschichte* (2003), bes. 621–632.
- 105 In Bezug auf Michel Foucault wird gemeinhin unterschieden zwischen einer frühen Phase, in welcher der Diskurs und seine Analyse im Mittelpunkt standen, wie es sich in der ‚Archäologie des Wissens‘ niederschlägt, und der Phase ab etwa 1970, als Foucault seine Antrittsvorlesung ‚Die Ordnung des Diskurses‘ am Collège de France hielt und sich stärker für die soziale und politische

kontingente historische Ereignisse, bestimmte Akteure oder Gruppen Einfluss auf die Diskurse über die Prußen nehmen. Mit den Mitteln der Diskursanalyse soll folglich eine Geschichte des Redens und Handelns verschiedener sozialer Gruppen über ‚Heidentum‘ geschrieben werden. Dabei muss allerdings klar sein, dass die verschiedenen Perspektiven immer christliche sind: Da die Prußen keine Selbstdeutung ihrer Religion hinterlassen haben und die Gruppen, unter denen man in christlicher Zeit noch ‚Heidentum‘ vermutet, sich nicht artikuliert haben, ist man immer auf christliche Beobachter angewiesen. Innerhalb dieser Globalperspektive gibt es aber ausreichend Varianz.

Die jeweilige Perspektive auf die Prußen wird in dieser Arbeit als ‚Sehepunkt‘ bezeichnet. Der Begriff ‚Sehepunkt‘ ist vom Aufklärungshistoriker Johann Martin Chladenius gebraucht worden, um die Einsicht in die grundsätzliche Perspektivität von Geschichte auszudrücken und gleichzeitig methodisch zu kontrollieren. Während Chladenius an die Standortgebundenheit verschiedener Beobachter eines Ereignisses dachte, deren Position im Raum, Verbindung zum Ereignis und Denkweise jeweils einen unterschiedlichen Sehepunkt auf ihren Bericht ergeben¹⁰⁶, soll der Begriff hier erweitert werden und die Perspektive einer Quellengattung mit einbeziehen. Der Sehepunkt einer jeweiligen Gattung umfasst damit sowohl die Intentionen der Aussteller bzw. Autoren als auch die Gattungsmechanismen (Materialität). Diese Quellen erwähnen die Prußen und ihren Glauben ja nicht für spätere Religionswissenschaftler, sondern etwa, um Gesetze zu erlassen oder der Nachwelt ein Geschichtsbild zu überliefern. Dabei werden nur bestimmte Aspekte angesprochen, die in diesem Zusammenhang relevant sind. Außerdem ist es ein Unterschied, ob die Prußen im weltlichen Recht oder im Kirchenrecht adressiert werden, denn das eine Mal sind sie Untertanen in einem Territorium, das andere Mal Christen, die der Jurisdiktion eines Bischofs unterstehen. Diese Bedingtheit des Wissens soll durch den Begriff Sehepunkt unterstrichen werden.

Zur Operationalisierung der Diskursanalyse, die keine bestimmte Methode, sondern eher ein Forschungsprogramm oder eine Forschungsperspektive bietet¹⁰⁷, wird jede Quellengattung zunächst für sich analysiert. Die seit langem bekannten Äußerungen über das ‚Heidentum‘ der Prußen werden also nicht isoliert, sondern anders als in der bisherigen Forschung in den Zusammenhang des sie umgebenden Quellentextes und des Gattungszusammenhangs gestellt. Die Belege innerhalb der jeweiligen Gattung werden in chronolo-

Einbettung der Diskurse zu interessieren begann; vgl. *Landwehr*, *Geschichte des Sagbaren* (2004), 83. Die dabei von Foucault gebrauchten Konzepte Genealogie, Dispositiv und Macht spielen allerdings für die konkrete Untersuchung keine Rolle.

106 *Chladenius*, *Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher* (1742/1976), 72: „Diejenigen Umstände unserer Seele, unseres Leibes und unserer ganzen Person, welche machen oder Ursache sind, daß wir uns eine Sache so und nicht anders vorstellen, wollen wir den Sehe-Punkt nennen.“ – Chladenius wies darauf hin, dass Beobachter, die von verschiedenen Positionen den Verlauf einer Schlacht beschreiben, jeweils eine eigene Geschichte verfassen würden. Ein weiteres Beispiel ist eine Rebellion, die „anders von einem treuen Untertanen, anders von einem Rebellen, anders von einem Bürger oder Bauern angesehen“ werde; ebd., 71f., Zitat 72.

107 Vgl. *Eder*, *Historische Diskurse* (2006), 13.

gischer Abfolge analysiert, um überhaupt erst Veränderungen in den Diskursen erkennbar zu machen. Dabei sollen erstens Traditionen innerhalb der Gattung festgestellt, zweitens die Eigenlogik der Gattung erarbeitet und drittens die Äußerungen im Umfeld analysiert werden, die zu einer Kontextualisierung der jeweiligen Verordnungen, Statuten oder Geschichtswerke beitragen.¹⁰⁸

I.4.2 Die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘

Der diskursanalytische Ansatz, der Einzelbelege an systematische Quellengattungen rückbindet und die Entstehung von Wissen verfolgt, macht den Blick frei auf eine Vielfalt von Konstellationen, in denen die Prußen im Hinblick auf ihre Religiosität angesprochen werden – sei es als ‚Heiden‘, sei es als Christen. An dieser Stelle soll eine Hypothese vorausgeschickt werden, die die Einzelergebnisse miteinander in Beziehung setzt, ohne sie in ihrer Eigenständigkeit zu entwerten. Nach dieser Überlegung war es die Dynamik der Christianisierung, die zu einer Entdeckung des ‚Heidentums‘ führte.¹⁰⁹

Zum besseren Verständnis müssen einige Begriffsklärungen vorgenommen werden: Das Verhältnis von Christen und Heiden ist strenggenommen ein Problem der Missionsgeschichte.¹¹⁰ Christliche Missionare arbeiten an der Verbreitung ihres Glaubens in einem Gebiet, dessen Bevölkerung formal nicht christlich ist und somit unter den christlichen Sammelbegriff ‚heidnisch‘ fällt. Mit der Taufe der Bevölkerung endet diese Phase der Missionierung. Die Absage an den Teufel und die alten Götter sowie das Bekenntnis zur

108 Bei der Operationalisierung waren auch die folgenden thematisch verwandten Arbeiten hilfreich, die nicht diskursanalytisch operieren, aber doch unterschiedliche, quellenbezogene Perspektiven bieten. So untersucht *Jean-Claude Schmitt* in ‚Der heilige Windhund‘ (1982) verschiedene (gattungsspezifische, motivgeschichtliche und ethnographische) Dimensionen eines einzigen Textes, der von der Verehrung eines unschuldig getöteten Hundes als Heiliger berichtet, der Kinder heilen soll. Obwohl mehrere Perspektiven auf einen Gegenstand vorgeschlagen werden, ist Schmitt aus heutiger Sicht jedoch zu stark in der Opposition von ‚Volks- und Gelehrtenkultur‘ gefangen und bemüht, die Unterdrückung der Volkskultur durch die klerikale Kultur aufzudecken. – Unter dem Titel ‚Die Enteignung der Wahrsager‘ (1993) zeichnet die Rechtshistorikerin *Marie Theres Fögen* den Prozess nach, in dem in der Spätantike das Wissensmonopol des einen, christlichen Gottes und des Kaisers als seines Stellvertreters auf Erden durchgesetzt wurde. Dabei ist ihr methodischer Schlüssel, unterschiedliche Gruppen (und ihre Quellen) als Kollaborateure, Beobachter und Leidtragende dieses Prozesses zu analysieren: Juristen, Historiker, „Sachverständige für Weltauslegung“ (Philosophen, Literaten), die Kommunikation zwischen Kaiserhof und Intellektuellen, die Astrologen sowie die Wahrheits- und Wissenschaftskritiker.

109 Parallel zur Abfassung ist von Thomas Wunsch ein Konzept erarbeitet worden, dass etliche Anknüpfungspunkte zum Folgenden bietet: So werden Religion und Magie in einem Spannungsverhältnis gesehen und es wird eine kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen ‚Volksreligiosität‘ bzw. ‚Volkskultur‘ geführt; vgl. *Wunsch*, Religion und Magie in Ostmitteleuropa (2006).

110 Zur Mission im Mittelalter vgl. *Fletcher*, The Barbarian Conversion (1998); *Padberg*, Mission und Christianisierung (1995); *Schäferdiek*, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II,1 (1978). Speziell zum Baltikum vgl. die in Kap. II.1 genannte Literatur.

Trinität machen Menschen nach mittelalterlichem Verständnis zu Christen. Was jetzt folgt, ist als Christianisierung oder „innerkirchliche Nacharbeit“ zu bezeichnen, die zum einen den Aufbau der Kirchenorganisation, zum anderen einen langfristigen Akkulturationsvorgang beinhaltet. Nach kirchenrechtlichem Verständnis sind einmal Getaufte, die alte Religionsformen wieder oder weiter praktizieren, nicht als Heiden zu bezeichnen, sondern als Apostaten, als vom Glauben Abgefallene, und bekommen auf diese Weise die volle Härte der innerkirchlichen Gesetzgebung für Häretiker zu spüren.¹¹¹ Dies gilt somit auch für alle Handlungen, die die Prußen nach ihrer Taufe vollzogen. Das Attribut ‚heidnisch‘ in Bezug auf konvertierte Prußen wird deshalb in dieser Arbeit immer in Anführungszeichen gesetzt und dient nur dazu, den Sprachgebrauch der Zeitgenossen aufzunehmen.

Wenn die Altreligion im Mittelalter auch nach der Taufe eine Rolle spielte, liegt das daran, dass sich die Missionsmethoden änderten – waren ‚Entpaganisierung‘ und ‚Christianisierung‘ in der Spätantike Prozesse, die sich im Katechumenat abspielen sollten, wurden sie nun im Wesentlichen auf die Zeit nach der Taufe verlagert.¹¹² Hans-Dietrich Kahl hat das Problem plastisch formuliert: „Eine Folge solch oberflächlicher Methoden waren bei quantitativ z. T. großen Erfolgen (Massentaufen) zwangsläufig Synkretismus, als Ballast der Pastorseelsorge durch Jahrhunderte mitgeschleppt, sowie häufig (...) Apostasie. Sie wurden bekämpft in der Beichte, später auch durch Sendgericht und Inquisition, wieder oft mit drastischen Mitteln.“¹¹³ Durch die mittelalterliche Missionsmethode wurden ‚Entpaganisierung‘ und ‚Christianisierung‘ demnach zu zwei unterschiedlichen Modi im langfristigen und letztlich nie abgeschlossenen Prozess der Durchsetzung des Christentums: die ‚Ausrottung‘ des Heidentums zu einem negativen, die Pflanzung des Christentums zu einem positiven Modus.¹¹⁴

Dieser Zusammenhang eignet sich auch zur Kennzeichnung des Preußenlandes im 15. und frühen 16. Jahrhundert – und nicht nur in Bezug auf etwaige ‚heidnische‘ Reste unter den Prußen, sondern auch hinsichtlich der gesamten Gesellschaft mit ihrer innerchristlichen Dynamik. Es ist zu zeigen, wie ‚Entpaganisierung‘ mit dem spätmittelalterlichen Kampf gegen ‚Unglauben‘ und wie ‚Christianisierung‘ mit christlichen Reformbemühungen zusammenhängt – und welche Dialektik den negativen und positiven Modus verbindet. Denn in zwei Bereichen zeigen sich im Ordensland des 15. Jahrhunderts Ansätze zu

111 Vgl. zum gesamten Komplex Kahl, *Die ersten Jahrhunderte* (1978), 45–59; *Angenendt*, *Geschichte der Religiosität* (2000), 1–30.

112 Vgl. Kahl, *Die ersten Jahrhunderte* (1978), 36–42; zum Wandel von Taufverständnis und -zeremonie vgl. *Angenendt*, *Geschichte der Religiosität* (1997), 463–476.

113 Kahl, *Art. Mission* (1999), 671.

114 Kahl, *Die ersten Jahrhunderte* (1978), 36–42, bezeichnet die ‚Ausrottung‘ des Heidentums als negatives, die Pflanzung des Christentums als positives Missionsziel, wobei negativ/positiv im logischen Sinne – es wird etwas abgezogen/es kommt etwas hinzu – und nicht im moralischen verwendet werden. Die hier vorgeschlagene Bezeichnung ‚Modus‘ soll diese Einsicht für einen längeren Zeitraum nach der Konversion nutzbar machen.

einer Reform, die unter christlichen Vorzeichen steht und auch die Prußen einbezieht: im Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen, das im weltlichen Recht, in den sogenannten Landesordnungen geregelt ist, sowie im kirchlichen Bereich mit seinen Synodalstatuten.

Wenn in den Quellen des Ordenslandes von ‚Reform‘ (*reformacio*) die Rede ist, wird damit einer der gängigsten Begriffe des Spätmittelalters gebraucht. Sein Inhalt – als „Zurückverwandlung“ oder auch materielle Wiederherstellung – ist aus der Antike übernommen, seine weitreichende und mobilisierende Bedeutung erlangte der Begriff jedoch erst im späten Mittelalter.¹¹⁵ Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum heutigen Verständnis von ‚Reform‘ hat Johannes Helmraht so formuliert: „Reform bedeutet zwar Erneuerung, aber Erneuerung des Alten, das zugleich das Bessere ist, und demzufolge eine ‚correctio‘ des desolaten Zustands der Gegenwart.“¹¹⁶ Für das 15. Jahrhundert ist eine stärker „universale Erstreckung der Reformationsforderung“ beobachtet worden, die nicht mehr nur Einzelbereiche, sondern die gesamte Kirche, die Welt (vor allem das Imperium) und auch alle weltlichen Lebensbereiche betrifft.¹¹⁷ Wenn auch der konkrete Maßstab der *reformacio* in den jeweiligen Quellen unterschiedlich ist, „gemeinsam ist die Ausrichtung am Alten, das durch die Zeit und Verderbtheit der Menschen willentlich oder unwillentlich in Verfall geraten ist“.¹¹⁸ Selten wird dabei der Begriff ‚Reform‘ in den Quellen weiter präzisiert, und Jürgen Miethke zufolge sollte man genau dies auch nicht erwarten: „Gerade sein unklarer und assoziationsreicher Umfang, der es erlaubte, sehr verschiedene Obertöne der Grundbedeutung ‚Veränderung‘ zu unterstreichen, machte ihn zum agitatorischen Gebrauch so geeignet.“¹¹⁹

Wegen seiner mangelnden Trennschärfe eignet sich folglich der Quellenbegriff ‚Reform‘ (*reformacio*) nicht zur tiefergehenden Analyse der Situation im Preußenland des

115 Vgl. *Miethke*, Art. Reform, Reformation (1995), 543; übergreifend im Sinne der ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘ vgl. *Wolgast*, Art. Reform, Reformation (1984); zur spätantiken Ausprägung des Begriffs aus geistesgeschichtlicher Sicht vgl. *Ladner*, Die mittelalterliche Reform-Idee (1952). Weitere Begriffsgeschichten sind aufgeführt in der Sammelbibliographie bei *Machilek*, Kirchliche Reformen des 14./15. Jahrhunderts (2006), 89f.

116 *Helmraht*, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters (1991), 91; vgl. auch *Ders.*, Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter (1992). – Die heutige Forschung unterscheidet dabei ganz unterschiedliche Einzelbereiche der Reform. Bei Jürgen Miethke sind es – nach Institutionen gegliedert – Kloster- und Ordensreform, Gregorianische Reform, Kanonikerreform, Universitätsreform und für das Spätmittelalter Kirchenreform (mit dem Schwerpunkt der Reformkonzilien) und Reichsreform; vgl. *Miethke*, Art. Reform, Reformation (1995). Steven Ozment unterscheidet dagegen stärker ideengeschichtlich eine scholastische Tradition, eine spirituelle Tradition, die sich aus monastischen, franziskanischen und mystischen Anteilen zusammensetzt, und eine ‚eklesiopolitische‘ Tradition, unter der säkulare und theokratische Konzeptionen von Herrschaft, das Schisma und konziliare Theorien subsummiert werden; vgl. *Ozment*, The Age of Reform (1980).

117 Vgl. *Wolgast*, Art. Reform, Reformation (1984), 321–325, Zitat 321.

118 *Wolgast*, Art. Reform, Reformation (1984), 321.

119 *Miethke*, Art. Reform, Reformation (1995), 550.

15. Jahrhunderts. Diese verspricht der Forschungsbegriff der ‚normativen Zentrierung‘, den der evangelische Kirchenhistoriker Berndt Hamm als Beitrag zum Problem von Kontinuität oder Umbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation in einer Reihe von Studien entwickelt hat.¹²⁰ Insgesamt ist ihm daran gelegen, die Einseitigkeit der Kategorien ‚Rationalisierung‘ (Max Weber), ‚Sozialdisziplinierung‘ (Gerhard Oestreich), ‚Prozess der Zivilisation‘ (Norbert Elias) oder ‚christianisation‘ (Jean Delumeau) zu überwinden.¹²¹

Unter ‚normativer Zentrierung‘ versteht Hamm dabei die „Ausrichtung auf eine bestimmende und maßgebende, grundlegend orientierende, regulierende und legitimierende Mitte hin“, die sich besonders in den reformatorischen Sola-Formulierungen zeige (*sola scriptura* und andere).¹²² Der Begriff erfüllt zum einen eine epochenübergreifende Funktion zwischen Spätmittelalter und Reformation¹²³, zum anderen – und dieser Aspekt steht hier im Vordergrund – erschließt der Begriff auch Querverbindungen zwischen verschiedenen parallelen Zentrierungsvorgängen, die miteinander in Beziehung treten: die „Wechselbeziehungen zwischen dem theologisch-kirchlich für alle Lebensbereiche geltend gemachten Anspruch umfassend normativer Wahrheit und dem obrigkeitlich zentrierenden, ebenfalls alle Lebensbereiche und Untertanen eines Herrschaftsgebiets erfassenden Zugriff staatlicher Macht“.¹²⁴ Somit sieht Hamm einen Deutungsrahmen für mehrere Epochen von den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, dem spätmittelalterlichen Reformstreben, über die Reformation bis hin zur konfessionellen Ära der Gegenreformation und Zweiten Reformation.¹²⁵

120 Vgl. Hamm, *Reformation als normative Zentrierung* (1992), *Ders.*, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993); *Ders.*, *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert* (1999); *Ders.*, *Wie innovativ war die Reformation?* (2000); zur Einordnung in die Forschung vgl. *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (2002), 17–25, zu Hamm 24.

121 Vgl. Hamm, *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert* (1999), 163.

122 Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 8.

123 Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 9: „Die Kategorie der ‚normativen Zentrierung‘ erschließt und deutet also den systemsprengenden Umbruch zwischen spätmittelalterlicher und reformatorischer Kirchlichkeit, Theologie und Frömmigkeit. Sie weist aber auch auf einen intensiven Zusammenhang zwischen Spätmittelalter und Reformation, sofern der Prozeß normativer Zentrierung bereits ein Kennzeichen der kirchlichen Reformimpulse des 15. Jahrhunderts ist.“

124 Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 10.

125 Hamms Ansatz ist in Bezug auf seine Erklärungskraft für reformatorische Phänomene kritisiert worden: Im Sammelband ‚Kulturelle Reformation‘ hat Bernhard Jussen Hamms Konzeption unter Strukturalismus-Verdacht gestellt, insbesondere die Auffassung eines mittelalterlichen ‚Systems‘ des ‚Gradualismus‘, gegenüber dem die Reformation einen ‚Systembruch‘ darstelle. Als Alternative propagiert Jussen einen historisch-semantischen Ansatz, der langfristige Transformationen nachzeichnet; vgl. *Jussen/Koslofsky*, „Kulturelle Reformation“ (1999), bes. 22–27. Hamm wiederum hat mit Blick auf den Sammelband repliziert, dass ein Widerspruch zwischen den propagierten langfristigen Veränderungen ohne Zäsur und den Befunden eines revolutionären Wandels in einigen Beiträgen bestehe. Deshalb formuliert er es als sein Ziel, „ein integratives Denkmodell der Innova-

Die Analyse wird zeigen, inwieweit auch im Preußenland Reform- und Zentrierungsvorgänge im weltlichen und kirchlichen Bereich anzutreffen sind und inwiefern sich Parallelen und Wechselbeziehungen zwischen diesen feststellen lassen. Die These lautet, dass innerhalb des Prozesses, in dem die Obrigkeit und andere soziale Gruppen alle Lebensbereiche unter christliche Vorzeichen stellen, auch die Religiosität der Prußen zum Thema wird.

Die Verchristlichung der Gesellschaft hat allerdings ihren Preis: Es kommt zum Kampf gegen ‚Unglauben‘, in dem Nichtchristliches identifiziert und ausgeschlossen werden soll. Dadurch ist dieser Kampf gegen ‚Unglauben‘ vom Prinzip her nichts anderes als der auf Dauer gestellte Modus der ‚Entpaganisierung‘.¹²⁶ Berndt Hamm hat auf ein ‚Syndrom‘ der Abgrenzung und Diskriminierung hingewiesen, das sich daraus entwickelte, dass Theologie und Frömmigkeit integrierende Bezugsgrößen gesellschaftlicher Zentrierungstendenzen darstellten. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis in die Konfessionalisierung hinein habe in Deutschland die Zentrierung die Form einer Auseinandersetzung zwischen dem Reich Gottes und den Mächten des Satans erhalten. „Normative Zentrierung bedeutet daher auch Mobilisierung und Eskalation des gesellschaftlich-öffentlichen Kampfes gegen die ‚Agenten des Satans‘, Hexen, Juden, Türken, religiöse Randgruppen, die Angehörigen der anderen Konfession.“¹²⁷ In vergleichbarer Weise ist von anderen Forschern die Entstehung des ‚Hexenwahns‘ erklärt worden.¹²⁸

In dieser Arbeit soll nachgewiesen werden, dass es innerhalb eines ähnlichen Prozesses zur Entdeckung des ‚Heidentums‘ der Prußen kommt. Der Begriff ‚Entdeckung‘ ist gewählt, weil er zwei Bedeutungen vereint: zum einen das Auffinden von etwas Neuem (wie etwa bei einer Entdeckungsreise), zum anderen eine Erfindung (so wie man von einer wissenschaftlichen Entdeckung spricht). Durch diesen Bedeutungsspielraum sollen zunächst einmal die konstruierten Anteile des ‚Heidentums‘ betont werden, um die Ge-

tion zu entwickeln, das über das bisherige Hin- und Herpendeln zwischen kontinuierlichem Wandel und rapidem Umbruch hinausführt“; Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (2000), 485. – Ich halte es allerdings für legitim, an dieser Stelle Phänomene des 15. Jahrhunderts ohne den Fluchtpunkt der Reformationszeit zu untersuchen und dennoch mit Hamms Begrifflichkeiten zu operieren.

- 126 ‚Entpaganisierung‘ und der Kampf gegen ‚Unglauben‘ und ‚Aberglauben‘ gehören auch theologisch zusammen, ohne dass beispielsweise in Zauberei und Hexerei alte ‚heidnische Reste‘ fortwirken; vgl. *Harmening*, *Zauberinnen und Hexen* (1991).
- 127 Hamm, *Reformation als normative Zentrierung* (1992), 248f.; vgl. *Ders.*, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 71–74.
- 128 Andreas Blauert hat die frühen Hexenverfolgungen im 15. Jahrhundert als Ausweg aus der ‚Krise‘ des Spätmittelalters bezeichnet, der im Zusammenhang mit der Kritik an Kirche und Klerus und den daraus folgenden Reformbemühungen gesehen werden müsste; vgl. *Blauert*, *Frühe Hexenverfolgungen* (1989), 119f. – Richard Kieckhefer hat die Gründe, warum an einem bestimmten Punkt die schon länger bestehenden rechtlichen und theologischen Voraussetzungen in eine Hexenverfolgung umschlugen, in der Reformbewegung nach dem Konstanzer Konzil gesehen; vgl. *Kieckhefer*, *Magie im Mittelalter* (1992), 230.

wohneit der Forschung aufzubrechen, alles ‚heidnisch‘ Genannte für ein Andauern der Altreligion zu halten. Es gibt nämlich gute Gründe für die Annahme, dass nicht einfach ‚Missstände‘ entdeckt und verboten, sondern dass hier Glaubensfeinde konstruiert wurden, um den inneren Zusammenhang der Christen zu stärken. Gleichzeitig lässt der Begriff ‚Entdeckung‘ die Möglichkeit zu, dass die christlichen Beobachter nicht alles erfunden haben, sondern auch etwas gefunden bzw. beobachtet haben. Dadurch soll die Studie bewusst von der Vielzahl der kulturgeschichtlichen Untersuchungen der letzten zwei bis drei Jahrzehnte abgesetzt werden, die die ‚Erfindung‘ oder ‚Konstruktion‘ dieses oder jenes Gegenstandes im Titel tragen.¹²⁹ Denn nachdem diese ‚erste Generation‘ eine essentialistische Sicht der Geschichte aufgebrochen hat, ist es für die Kulturgeschichte weiterführend, nach den genauen Bedingungen zu fragen, unter denen etwas konstruiert wird, anstatt von einer Erfindung auf dem leeren Blatt auszugehen.¹³⁰ Diejenigen, die über die Prußen schrieben, können insofern durchaus etwas gesehen haben, dass sie für ‚heidnisch‘ hielten. Dass dies Kulte der alten Religion waren, wage ich allerdings in vielen Fällen zu bezweifeln; vielmehr lautet die These, dass die prußische Festkultur durch eine Fehl- und Überinterpretation, die im Klima der Reform aufkam, ‚heidnisch‘ konnotiert wurde.

Christianisierung und ‚Entpaganisierung‘, christliche Reform und Kampf gegen den ‚Unglauben‘, Christentum und ‚Heidentum‘ sind deshalb in dieser Arbeit nicht zu trennen. Um die eine Seite zu verstehen, muss man auch immer die andere untersuchen.

I.5 Eingrenzung, Quellen und Aufbau

Die Untersuchung umfasst den Zeitraum von etwa 1400 bis zur Einführung der Reformation (ab 1525). Der Zeitraum ist gewählt, weil gegenüber dem 14. Jahrhundert im 15. Jahrhundert die Bezugnahme auf die Prußen und ihr ‚Heidentum‘ in den verschiedenen Quellengattungen deutlich zunimmt. Der Untersuchungsraum ist auf das Deutschordensland Preußen beschränkt, welches nach dem II. Thorner Frieden 1466 auf die östlichen Landesteile begrenzt und 1525 in ein Herzogtum umgewandelt wurde. Die westlichen Landesteile nach 1466 bleiben außer Betracht, da dort wesentlich weniger Prußen siedelten.¹³¹ Das Untersuchungsende korreliert grob mit dem Ende der Regierung des

129 Peter Burke hat ironisch von einer „Erfindung der Erfindung“ gesprochen und eine knappe Übersicht über die Themenfelder erstellt, die unter dem Blickwinkel der ‚Erfindung‘ oder ‚Konstruktion‘ seit den 1980ern untersucht worden sind; vgl. *Burke, Was ist Kulturgeschichte?* (2005), 117–133, Zitat 117.

130 Wiederum Peter Burke hat drei Leitfragen für eine Kulturgeschichte formuliert, die sich nicht in Beliebigkeit erschöpfen will, weil sie das Konstruktive verabsolutiert: „Wer konstruiert hier? Unter welchen einschränkenden Bedingungen? Aus welchem Material?“, *Burke, Was ist Kulturgeschichte?* (2005), 144.

131 Eine Ausnahme stellen die Synodalstatuten des Bistums Ermland dar, die auch nach 1466, als Ermland in Preußen königlichen Anteils lag, einbezogen werden, da innerhalb der diözesanen Ge-

letzten Hochmeisters und danach ersten Herzogs, Albrecht von Brandenburg-Ansbach (Hochmeister 1511–1525, Herzog 1525–1568), da sich unter seinem Herzogtum die entscheidenden Überlieferungsstränge für das ‚Heidentum‘ der Prußen in der Reformationszeit ausgebildet haben. Gleichwohl stehen die formierenden Jahre von 1525 bis 1530 im Mittelpunkt.

Die wichtigsten Quellen über das ‚Heidentum‘ der Prußen in der christlichen Zeit sind seit langem bekannt und in mehreren Sammlungen verfügbar: Wilhelm Mannhardt, ‚Letto-Preussische Götterlehre‘¹³², mit Litauenbezug A. Mierzyński in den ‚Mytologiae Lituanae Monumenta‘¹³³ und neuerdings eine zweisprachige Quellensammlung zur baltischen Religion und Mythologie (Quellensprache/Litauisch), die vom litauischen Religionswissenschaftler Norbertas Velius herausgegeben wurde.¹³⁴ Diese Quellensammlungen isolieren die Ausschnitte, die sich auf die Religion der Prußen beziehen, aus größeren Quellen, was bei einer Quellensammlung unter einem leitenden Aspekt notwendig ist, in diesem Fall aber dazu verleitet hat, die Belege kontextfrei zu verknüpfen. Deshalb ist es nicht das Hauptanliegen dieser Arbeit, vor allem neue Quellen zu finden, sondern eine gedankliche Ordnung und Neubewertung des Materials vorzunehmen. Dazu werden die Ausschnitte wieder zurückbezogen auf ihre Quellengattung und Textumgebung. Diese Textcorpora sollen dann möglichst vollständig erschlossen werden.

Zum Auftakt der Untersuchung sollen ‚Grundzüge der Bekehrungszeit‘ erarbeitet werden (Kap. II). Dazu wird zunächst ein strukturgeschichtlicher Überblick der Eroberung, Missionierung und Christianisierung der Prußen bis zum Untersuchungsbeginn gegeben (Kap. II.1). Anschließend werden die ‚Grundzüge der Religion der Prußen in der Bekehrungszeit‘ erarbeitet (Kap. II.2), denn vor der Frage ihrer Nachwirkung muss die Altreligion selbst Thema sein. An Peter von Dusburg, der vielen Wissenschaftlern als Kronzeuge gilt, sollen exemplarisch sowohl das Ausmaß an christlichen Traditionen als auch die Möglichkeiten, sein Religionsbild mit anderer Überlieferung abzugleichen, demonstriert werden.

Der Hauptteil ist in zwei Teile untergliedert: Der erste und ausführlichere Teil, der Diskurse über Prußen und ‚Heiden‘ zwischen ca. 1400 und 1525 behandelt, ist dem Forschungsansatz entsprechend nach den drei Quellengruppen weltliches Recht, kirchliches Recht und Geschichtsschreibung geordnet (Kap. III–VI). Der zweite Teil ist in einem einzelnen Kapitel kondensiert und geht der Frage nach, welche Auswirkungen die Reformation auf das ‚Heidentum‘ und seine Behandlung hatte (Kap. VII).

setzung über die Prußen die politische Zuordnung keine Rolle spielt. Auch wenn in der Geschichtsschreibung im Preußen königlichen Anteils auf ein ‚Land‘ Preußen Bezug genommen wird, werden diese Quellen hinzugenommen.

132 Vgl. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936). Zu ihm vgl. Kap. I.2, 16.

133 Vgl. Mierzyński, *Mytologiae Lituanae Monumenta I–II* (1892–1896).

134 Auf Mierzyński und Mannhardt aufbauend und mit weiteren Quellen ergänzt vgl. Velius, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai – Quellen der baltischen Religion und Mythologie I–IV* (1996–2005).

Die Untersuchung setzt um 1400 an, weil erst dann die Religiosität der Prußen zum Problem wird (Kap. III). Dabei ist bemerkenswert, dass am Anfang die Auseinandersetzung zwischen dem Deutschordensland und Polen-Litauen steht, in der ‚Heidentum‘ zu einem politischen Diffamierungsbegriff wird. In diesem Prozess gebrauchen die politischen Gegner des Deutschen Ordens den Begriff ‚Heidentum‘ erstmals für die Prußen, um damit die Leistungen des Ordens im Preußenland in Frage zu stellen (Kap. III.1). Innerhalb des Preußenlandes geraten die Prußen und ihr Glauben allerdings erst ins öffentliche Interesse, als ein ständeübergreifender Reformdiskurs anhebt. Die ‚Ermahnung des Kartäusers‘, in der dieser Reformdiskurs seinen elaboriertesten Ausdruck findet, stilisiert dabei die Prußen zu „Sorgenkindern des Preußenlandes“, in denen sich die Probleme des Landes verdichten (Kap. III.2).

Der Reformdiskurs beginnt nach 1400 parallel zu dem Prozess, in dem sich die Landes- und Policeyordnungen zu immer systematischeren Sammlungen entwickeln (Kap. IV). Der Reformdiskurs wird von den Hochmeistern des Deutschen Ordens angestoßen, die die Rechtgläubigkeit der Untertanen als Ordnungsbereich entdecken. Dabei bleiben die Prußen zunächst außen vor (Kap. IV.2). Als der Reformdiskurs nach 1425 alle Stände ergreift und das Wohlergehen des Landes mit der Religiosität der Einwohner verknüpft, geraten auch die Prußen in den Regelungsbereich der Gesetzgebung. Das führt einerseits zu einer obrigkeitlichen Kontrolle der christlichen Unterweisung der Prußen und andererseits zu einer allmählichen Diskriminierung ihrer Festkultur als ‚heidnisch‘ (Kap. IV.3).

Im preußischen Kirchenrecht finden sich ältere Ansätze zur christlichen Unterweisung der Prußen (Kap. V). Die Bistümer Samland und Ermland haben je eigene Modelle entwickelt, um das allgemeine Kirchenrecht für das Problem der prußischen Neophyten (Neugetauften) zu adaptieren und auf lokale Probleme zu reagieren. Während in der samländischen Diözese Dolmetscher eingesetzt werden und die Beichte zu einem multifunktionalen Unterweisungsinstrument ausgebaut wird, setzen die ermländischen Bischöfe auf die Ausbildung eines prußischen Klerus (Kap. V.3). Erst als der landesweite Reformdiskurs die Diözese Samland erreicht, werden die Prußen, die in den Synodalstatuten als Christen bezeichnet sind, auch zu ‚Heiden‘. So ‚entdeckt‘ Bischof Michael Junge eine Reihe von Praktiken, die im Spannungsfeld von Autopsie und Konstruktion angesiedelt sind (Kap. V.4).

Die Prußen, die in der Geschichtsschreibung in Preußen (Kap. VI) angesprochen werden, sind in der Vergangenheit angesiedelt, wobei unterschiedliche Traditionen auszumachen sind: Die Ordensgeschichtsschreibung im 15. Jahrhundert folgt Peter von Dusburg, der ein Gesamtbild der heidnischen Gesellschaft zeichnet (Kap. VI.1), während die frühen Humanisten eine Geschichte Preußens vor dem Deutschen Orden suchen und (er)finden (Kap. VI.2). In der Landeschronistik entwickelt sich später die klassische Ursprungsgeschichte Preußens mit den Brüdern Vidowuto und Bruteno als Gründern (Kap. VI.3). Die Beziehung der Prußen zur Gegenwart entwickelt sich in einem Dreischritt von Heiden über Barbaren zu Vorfahren.

Das letzte Kapitel, ‚Neue Konfession und neues ‚Heidentum‘: Die Reformation in Preußen‘, geht den Auswirkungen nach, die die Reformation als religiöser, politischer und kultureller Umbruch in Preußen auf das ‚Heidentum‘ und seine Behandlung hatte (Kap. VII). Führt die striktere, reformatorische Auffassung von Christentum zu einer konsequenteren Erfassung und Bekämpfung? Oder wurden gewisse Praktiken erst jetzt als ‚heidnisch‘ gebrandmarkt oder gar erfunden? Vor dem Hintergrund, dass sich die Quantität und Qualität der Überlieferung mit der Reformation entscheidend wandeln, sollen nun anders als im ersten Teil Belege verschiedener Gattungen verknüpft werden, allerdings bleibt das Wissen um deren Eigentraditionen Schlüssel der Interpretation. Nach einem Überblick über Grundstrukturen, Akteure und Konzeptionen der Reformation in Preußen (Kap. VII.1) werden bei drei zentralen Phänomenen jeweils vor- und nachreformatorische Belege einander gegenübergestellt: bei der sogenannten Bockheiligung, die die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts an den Prußen am stärksten fasziniert und abgestoßen hat (Kap. VII.2); bei der Frage nach den Götternamen, von denen vor der Reformation nur sehr wenige, danach allerdings ganze Listen erwähnt werden, deren Anzahl sich dabei ständig zu vermehren scheint (Kap. VII.3); schließlich bei der Frage nach dem Zusammenhang von ‚Heidentum‘ und Zauberei. Hier soll die semantische Verschiebung skizziert werden, durch die beide Phänomene parallelisiert werden konnten (Kap. VII.4).

II Grundzüge der Bekehrungszeit

Vor Beginn der Untersuchung sind strukturgeschichtliche Fundamente zu legen: Auf welche Sprache und welche Region bezieht sich der Name ‚Prußen‘? In welchem historischen Kontext wurde Preußen erobert und mit welchen Methoden wurden die Prußen missioniert? Welche Kirchenorganisation wurde im Ordensland errichtet? Welche Zusammenhänge sieht die Forschung zwischen sozialer Lage der Prußen und ihrer Christianisierung (Kap. II.1)? Ebenso wichtig wie die Kenntnis dieser Strukturen ist die Frage nach den Grundzügen der vorchristlichen Religion der Prußen. Diese Frage lässt sich allerdings nicht über die Forschungsliteratur erschließen, da die ältere Religionswissenschaft, die bis heute den Forschungsstand darstellt¹, auf fragwürdigen Prämissen beruht.² Deshalb muss eine neue Untersuchung der wichtigsten Quellen vorgenommen werden, in der vor allem die nach dem Ende von Mission und Eroberung entstandene Darstellung Peters von Dusburg zu hinterfragen ist (Kap. II.2).

II.1 Mission, Eroberung und Christianisierung der Prußen bis ca. 1400

Die Prußen zählen zu den baltischen Völkern, die man sprachlich in Westbalten (Prußen, Sudauer/Jatwinger), Kuren und Ostbalten (Litauer, Letten) unterteilt. Mit linguistischen Mitteln, durch Toponymie und Hydronymie, hat man die älteste Verbreitung des Baltischen festgestellt, die ein großes Gebiet von der Ostsee (von der Persante-Mündung in Pommern bis nach Riga) bis nach Moskau im Osten und Kiew im Süden umfasste. Die ältere deutsche Forschung postulierte eine Siedlungskontinuität und autochthone Entwicklung der westlichen Balten bis zurück in die Bronzezeit, wo sich um 1500 v. Chr. die sogenannte ‚Haffküstenkultur‘ formiert habe (Lothar Kilian). Die neuere polnische For-

¹ Vgl. exemplarisch für einen Forschungsstand, der auf den Ergebnissen der mythologischen Schule aufsetzt, *Börner*, Art. Prußen, 2. Mythologie (1995).

² Vgl. Kap. I.2. und I.3.1.

schung hingegen nimmt an, dass um 500 v. Chr. ein Teil der Balten aus der Dnepr-Region auswanderte und sich an der Ostseeküste niederließ.³

Der Völkernamenname ‚Prußen‘ ist erst seit dem 9. Jahrhundert gängig (als *Bruzi* beim Bayerischen Geographen, später *Pruzzi* bei von Bremen sowie auch *Prussi* und *Pruteni*).⁴ Vorher wurden die Völker an der Ostseeküste als Aisten angesprochen (bei Tacitus als *Aestii*, bei Jordanes als *Aesti*).⁵ Im 14. Jahrhundert gibt Peter von Dusburg eine elf Landschaften und Stämme umfassende Aufteilung Preußens: 1. *Colmensis et Lubovia* (Kulmerland und Löbau); 2. *Pomesania* (Pomesanien); 3. *Pogesania* (Pogesanien); 4. *Warmia* (Warmien, Ermland); 5. *Natangia* (Natangen); 6. *Sambia* (Samland); 7. *Nadrowia* (Nadrauen); 8. *Scalowia* (Schalauen); 9. *Sudowia* (Sudauen); 10. *Galindia* (Galinden); 11. *Bartha* (Barten).⁶

Die kleinen, heidnischen Herrschaften des Baltikums, zu denen auch die *terrae* der Prußen gehörten, gerieten im Hochmittelalter ins Spannungsfeld von miteinander konkurrierenden christlichen Mächten. So wäre die spätere deutsche Kolonisation und Christianisierung des Baltikum nicht ohne ältere skandinavische Missionsversuche sowie ohne Nutzung der bestehenden Handelsrouten möglich gewesen. Daneben sind die missionarischen Aktivitäten der orthodoxen Rus' zu beachten, die sich besonders um die Taufe der finnischen Karelrier bemühten. Kurz vor und kurz nach der Jahrtausendwende hatte es erste Missionsversuche der Prußen gegeben, die vom polnischen Fürsten Bolesław Chrobry mit landfremden Missionaren unternommen wurden. Der heilige Adalbert und Brun von Querfurt erlitten das Martyrium; die Prußen blieben weiterhin heidnisch.⁷

Erst im 12. Jahrhundert verstärkten sich die Bemühungen um den südlichen Ostseeraum. Dänemark eroberte Rügen mit dem Heiligtum Arkona 1169, die schwedische Kirche hatte schon vorher Finnland und Estland als ihr Missionsfeld beansprucht. Um Livland und Estland entspann sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts eine Konkurrenz zwischen Bischof Fulco unter dänischer Führung und dem Kanoniker Meinhard (1186 Bischof), der von norddeutschen Fürsten und Kaufleuten unterstützt wurde, welche sich durch die Mission Livlands eine Sicherung des Fernhandels mit den Rus' erhofften. Eine neue Epoche begann mit dem 3. Kreuzzug: „Jerusalem ist nicht mehr in den Händen der Christen. Man muß nun nicht mehr ins östliche Mittelmeer reisen, um einen Sündennachlaß zu erhalten, sondern findet ein näherliegendes ‚Jerusalem‘ im östlichen Ostseeraum.“⁸

3 Vgl. Schmid, Art. Baltische Sprachen und Völker (1976); Kaczyński, Die Balten (1987); Biskup/Labuda, Die Geschichte des Deutschen Ordens (2000), 43–82.

4 Die Belege sind gesammelt bei Udolph, Art. Pruzzen, § 1. Namenkundliches (2003).

5 Vgl. Schmid, Art. Aisten (1973). Dazu und zum gesamten Komplex der Herkunft der Balten vgl. Bojtár, Foreword to the Past (1999), mit weiterführenden und kritischen Gedanken.

6 Peter von Dusburg, Chronicon terrae Prussiae. Ed. Töppen, III,3, 51f.; zur sprachlichen und geographischen Zuordnung vgl. Schmid, Art. Baltische Sprachen und Völker (1976), 16.

7 Das Folgende nach Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen (2006), 197–218; Murray, Crusade and Conversion on the Baltic Frontier (2001); Fletcher, The Barbarian Conversion (1998), 483–507; Nyberg, Christianisierungsversuche (1983); Christiansen, The Northern Crusades (1980).

8 Nyberg, Christianisierungsversuche (1983), 109.

Wo vorher eine fürstliche Führung auszumachen war, übernahm jetzt das Papsttum Leitung und Organisation und bediente sich dabei des Instrumentes der Ritterorden.

Die Gebiete der Prußen waren an der Ostseeküste (Pommern, Pommerellen und Livland) mit mehr oder weniger christlichen Ländern umgeben, als zu Beginn des 13. Jahrhunderts die nächste Initiative startete.⁹ Hartmut Boockmann hat die Situation der Prußen so charakterisiert: „Man möchte fast sagen, daß ihre Christianisierung und Unterwerfung unvermeidlich war und daß nur in Frage stand, wem beides gelingen würde: Eroberern und Missionaren aus Deutschland, Polen oder Skandinavien.“¹⁰ Es waren Zisterzienser, die die neue Mission institutionell trugen, zunächst der Abt des Klosters Łekno in Polen, Gottfried, später der Mönch Christian aus dem Kloster Kolbatz in Pommern, der 1215 zum ersten Bischof Preußens geweiht wurde¹¹, obwohl sich seine Erfolge wohl auf Pomesanien und Pogesanien, die Gebiete gleich östlich der Weichsel, beschränkten.¹² Bei ihm manifestiert sich die erwähnte päpstliche Missionsleitung in einer Reihe von Schutzprivilegien. Der Deutsche Orden war bei seinem Eintreffen in Preußen also bei weitem nicht die erste Instanz, die sich an die Mission der Einwohner machte, letztlich aber die erfolgreichste.

In der Forschung ist immer wieder diskutiert worden, ob es mit Bischof Christian Alternativen zum drastischen Vorgehen des geistlichen Ritterordens gegeben hat. Insbesondere der Kirchenhistoriker Fritz Blanke hat Christian als „Missionar von hohen Zielen und lauterem Wesen“ gegen den Deutschen Orden starkgemacht.¹³ Ihm zufolge hat der Zisterzienser zwar auch die übliche mittelalterliche Methode gebraucht, die Großen zu taufen, was die Konversion des Gefolges mit einschloss, dann sei jedoch großer Wert auf die christliche Nacharbeit gelegt worden. Christian habe Kirchen errichtet, für ihren wirtschaftlichen Unterhalt gesorgt und die Erhebung Preußens zum Bistum erwirkt. Er habe gegen heidnische Missstände wie die Tötung von Mädchen, die Mehrehe und den Frauenkauf gekämpft, aber gleichzeitig an der Errichtung von Preußenschulen gearbeitet. Hier sollten Einheimische zu Priestern

9 Nur in den Magdeburger Annalen ist im Zusammenhang des ‚Wendenkreuzzuges‘ von 1147 auch von einem Prußenkreuzzug die Rede, der von polnischen und russischen Kräften gemeinsam getragen wurde; vgl. *Annales Magdeburgenses*. Ed. *Pertz*, ad. a. 1147, 188; dazu vgl. *Kahl*, Die Ableitung des Missionskreuzzugs (1983), 131.

10 *Boockmann*, Die Freiheit der Prußen (1991), 290. Im gleichen Tenor dann *Ders.*, Der Deutsche Orden (1999), 74.

11 Die ältere deutsche Forschung hat die Identität von Gottfried und Christian mit dem Argument betont, dass Gottfried den Namen Christianus wohl von Innocenz III. erhalten habe, wie auch aus Wynfretth ein Bonifatius wurde; vgl. *Blanke*, Die Missionsmethode des Bischofs Christian (1927), 22; *Ders.*, Die Entscheidungsjahre der Preußenmission (1928/1973), 397. Die polnische Forschung geht von unterschiedlichen Personen aus; vgl. die Literatur bei *Hellmann*, Art. Christian (7.) (1993). Für *Boockmann*, Die Freiheit der Prußen (1991), 292, lässt sich die Frage der Identität nicht klären.

12 Vgl. *Biskup/Labuda*, Die Geschichte des Deutschen Ordens (2000), 105.

13 *Blanke*, Die Missionsmethode des Bischofs Christian (1927), 38.

und Missionaren ausgebildet werden, um ihren Landsleuten wirkungsvoller das Evangelium zu verkünden.¹⁴

Das Beispiel Preußen hat Blanke in den Kontext eines päpstlichen ‚Missionsfreistaates‘ gestellt, der das Ziel der kurialen Mission im Baltikum gewesen sei. Die päpstlichen Abgesandten sollten bekehrte Herrscher in den Schutz des apostolischen Stuhls übernehmen und keine Beeinflussung von anderen weltlichen Instanzen zulassen. Die Neugetauften sollten nicht durch zu hohe Abgaben und Dienste ausgebeutet, sondern in ihrer Freiheit bestärkt werden. Dazu gehörte auch der Zugang zum Priesterstand. Dagegen sei der Deutsche Orden „Missionar und Kolonialherr“ in einem gewesen: „Er hat darum in Einem Maßnahmen getroffen, die die Mission fördern sollten, und hat zugleich eine Eingeborenenpolitik getrieben und treiben müssen, die der Mission schädlich war und ihre Wirkung untergrub.“¹⁵

Boockmann hat gegen diese These geltend gemacht, dass die päpstlichen Privilegien die Mission vor Gefahren durch Kreuzfahrer und benachbarte Fürsten schützen und keinen kirchlichen Freistaat errichten sollten. Und auch der Missionsbischof bediente sich zuletzt der Methoden, die Blanke dem Deutschen Orden vorwarf. So habe er Preußen durch Eide an sich gebunden, also ein weltliches Herrschaftsverhältnis aufgebaut, vermutlich habe er Neubekehrte zum Burgenbau verpflichtet und einmal einen Knaben als Geisel genommen, um die Einhaltung des Christentums zu erzwingen.¹⁶ Nicht zu vergessen ist, dass Christian Kreuzfahrer herbeirufen ließ, die seine missionarischen Errungenschaften gegen den Widerstand der noch heidnischen Preußen schützen sollten.¹⁷ Außerdem war er an der Gründung eines eigenen Ritterordens, des Dobriner Ordens, im Jahre 1228 mitbeteiligt.¹⁸ Man kann also die verschiedenen Parteien nicht diametral gegenüberstellen, obwohl das auch in neueren Forschungen noch geschieht.¹⁹

Festzuhalten bleibt, dass der Deutsche Orden in Preußen nicht als Missionar, sondern als geistlicher Ritterorden auftrat, also als Heidenkampforden, der nach einer Territorialbildung strebte, nachdem ähnliche Versuche in Palästina und im Burzenland gescheitert waren.²⁰ Peter von Dusburg beschreibt das Bekehrungswerk des Deutschen Ordens in

14 Für die Praxis, einen einheimischen Klerus heranzubilden, führt Blanke mittelalterliche Vorbilder an, stellt jedoch als Besonderheit in Preußen heraus, dass diese Schulen im eigenen Lande sein sollten.

15 Vgl. *Blanke*, Die Entscheidungsjahre der Preußenmission (1928/1873), bes. 391–396, Zitat 416.

16 Vgl. *Boockmann*, Die Freiheit der Preußen (1991), 297, 302–304.

17 Kreuzfahrerheere kämpften schon 1218 und 1221–23 in Preußen, freilich musste der Papst sie ermahnen, die Preußen nicht ihrer Herrschaft zu unterwerfen; vgl. *Boockmann*, Der Deutsche Orden (1999), 78f.

18 Vgl. *Nowak*, *Milites Christi de Prussia* (1980).

19 Zumindest folgt *Favreau-Lilie*, *Mission to the Heathen* (2000), vor allem den Thesen Blankes über Christians Missionsmethode.

20 Zu geistlichen Ritterorden im allgemeinen vgl. *Fleckenstein/Hellmann*, Die geistlichen Ritterorden Europas (1980); *Demurger*, Die Ritter des Herrn (2003). Zu Geschichte und Territorialbildung des Deutschen Ordens vor Preußen vgl. *Boockmann*, Der Deutsche Orden (1999); *Arnold*, Entstehung

einem immer wiederkehrenden Muster, das Erich Maschke so zusammengefasst hat: „Mit den eigenen Kräften, den Kreuzfahrern, den Kolonisten, den Neubekehrten fallen die Brüder in die heidnischen Gebiete ein, belagern sie die heidnischen Burgen. Es wird geraubt, was des Raubes wert ist, Hütten und erobertes Festungswerk verbrannt, die Männer erschlagen, Frauen und Kinder als Gefangene mitgeführt, bis jeder Widerstand gebrochen ist und die Preußen ‚sich dem Glauben und den Brüdern unterwarfen‘. Denn das ist die feste Formel, mit der der Chronist den Sieg des Ordens und des Christentums bezeichnet.“²¹ Friedrich Benninghoven hat für dieses Vorgehen den Begriff ‚Verheerungsfeldzüge‘ geprägt.²²

Diese Bekehrungsmethode wird oft als ‚Zwangs-‘, ‚Gewalt-‘ oder ‚Schwertmission‘ bezeichnet. Mit Hilfe des terminologischen Instrumentariums, das Hans-Dietrich Kahl entwickelt hat, lässt sich der Zusammenhang mit der mittelalterlichen Theorie und Praxis der Mission deutlicher herausstellen.²³ So hatten die Kirchenväter Augustinus und Gregor der Große immer die Freiwilligkeit der Taufe betont und damit die Anwendung von direktem Zwang ausgeschlossen. Allerdings wurde die Möglichkeit der indirekten Nötigung offengelassen, bei der Heiden durch soziale und wirtschaftliche Nachteile zur Taufe bewegt werden konnten. Damit verbunden ist die Vorstellung eines indirekten Missionskrieges, nach der es außerhalb des Imperiums möglich war, die Heidenpredigt durch militärische Unterwerfung vorzubereiten, damit diese sich ungehindert entfalten konnte.²⁴

Erst beim direkten Missionskrieg, der in der mittelalterlichen Kirchengeschichte die Ausnahme darstellt – vor dem 12. Jahrhundert lässt sich eigentlich nur die Sachsenmission Karls des Großen als Beispiel anführen, dann kommen das Wendenland, Småland, Livland und Preußen hinzu –, ist der Übertritt der Kriegspartner zum Christentum Friedensbedingung. Kahl beobachtet hier eine weitgehende Verschmelzung von Missionskrieg und Apostatenexekution, denn für letztere war immer schon die härteste Gewaltanwendung zulässig. So sei der Sachsenkrieg erst nach dem Taufversprechen eskaliert, die Preußenkreuzzüge begannen erst nach der heidnischen Reaktion gegen das Werk der Zisterzienser. Neben nachwirkenden christlichen Traditionen gab es auch die ‚volkstümliche‘ Überzeugung, dass ein Kreuzzug dafür geeignet sei, den Glauben zu verbreiten. Sie war so stark, dass sie von kirchlicher Seite nicht

und Frühzeit des Deutschen Ordens (1980); *Zimmermann*, Der Deutsche Orden im Burzenland (2000).

21 *Maschke*, Der Deutsche Orden und die Preußen (1928), 16.

22 Vgl. *Benninghoven*, Zur Technik spätmittelalterlicher Feldzüge (1970). Vgl. allerdings die Überlegungen zum Quellenwert dieser Passagen bei Peter von Dusburg in Kap. VI.1, 202.

23 Für das folgende vgl. *Kahl*, Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie (1961); *Ders.*, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Zeitalters (1978). Darauf aufbauend auch die Charakterisierung der preußischen Missionskriege bei *Boockmann*, Der Deutsche Orden (1999), 100–111.

24 Als Beispiel führt Kahl die ottonische Politik gegenüber den slawischen Stämmen und Herrschaften an.

ignoriert werden konnte.²⁵ Insgesamt gilt aber, dass die Zwangsmission theologisch nicht unterstützt wurde.

Es gibt nur wenige Beispiele für eine friedlichere Mission. Eines handelt von einem Prußen im Samland namens Dorge, der weiße Pferde verabscheute, und vom Vogt des Samlandes, Bruder Dietrich, der ihn davon heilt. Es geht in dieser Geschichte natürlich nicht nur um Pferde, sondern um die Abkehr vom Heidentum, hat doch Peter von Dusburg ein paar Zeilen vorher, im Prußen-Kapitel, berichtet, dass manche Prußen schwarze Pferde, andere weiße oder andersfarbige aus Furcht vor ihren Göttern nicht zu reiten wagten.²⁶ Dietrich kauft nun ein weißes Pferd und stellt es bei Dorge gegen dessen Willen unter. Am nächsten Morgen ist das Pferd erwürgt und das ganze Vieh tot. Der Vogt kauft noch weitere Pferde, das Ergebnis ist immer gleich. Erst „als das vierte Pferd nicht vom Teufel erwürgt wurde wie die drei anderen, fand Dorge den Glauben und bekannte demütig seinen Irrtum“.²⁷ Sein Glaube wird dabei so stark, dass er viele irrende Neubekehrte festigt. Die Episode illustriert die Vorstellung, dass die Konversion letztendlich eine Auseinandersetzung zwischen Gott und Teufel ist, der hinter den heidnischen Göttern steckt. Es soll ausgedrückt werden, dass ein bestimmtes Ereignis die Überlegenheit des christlichen Gottes demonstriert, was die Einsicht des eigenen Irrtums und die freiwillige Konversion zur Folge hat.

Im Deutschen Orden waren die Priesterbrüder meist nur für die Seelsorge der Ritterbrüder zuständig, die Ausnahme stellte anscheinend die Taufe und seelsorgerische Betreuung einiger hochrangiger Anführer der Prußen dar.²⁸ Es mussten demnach andere Kräfte für die Mission hinzugezogen werden. Eine Zeitlang war auch für den Orden die Herausbildung eines einheimischen Klerus eine Option, vor allem wurden aber Dominikaner und später auch Franziskaner eingesetzt. Dabei waren die Dominikaner sowohl für die ersten Kreuzzugspredigten für Preußen als auch für die massenhaften Zwangstaufen verantwortlich.²⁹

Das größte Hindernis für die Annahme des Christentums waren von Anfang an die von den Eroberern auferlegten Lasten, die auch im Christburger Vertrag als Grund des

25 Vgl. Riley-Smith, Art. Kreuzzüge (1990), 8.

26 Vgl. Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 55.

27 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 55. Übers. Scholz/Wojtecki, 106f.: *Sic tandem cum equus quartus a dyabolo non suffocaretur, sicut alii tres priores, idem Dorge credit, et errorem suum humiliter est confessus (...)*.

28 Der Sudauer Russigenus wurde zusammen mit seinem Gefolge von einem Priesterbruder des Konventes in Balga getauft. Er wurde gleich nach der Taufe schwer krank und erbat sich von demselben Bruder christliche Unterweisung vor seinem Tod. Der Sudauerhäuptling Scumand wurde auf dem Totenbett von Priesterbruder Konrad aus Balga betreut. Vgl. Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,207 (Russigenus), 224 (Scumand).

29 Vgl. Roth, *Die Dominikaner und Franziskaner im Deutsch-Ordensland Preußen* (1918); Favreau-Lilie, *Mission to the Heathen* (2000).

vorangegangenen Aufstandes genannt werden.³⁰ Geschlossen 1249 nach dem ersten Prußenaufstand, garantierte er den prußischen Freien aus Pomesanien, Warmien (Erm-land) und Natangen ein freies Besitz-, Erb- und Gerichtsverfahrensrecht. Damit kamen diese Prußen in den Genuss des Neusiedelrechts, das sonst den Deutschsprachigen vorbehalten war. Der Vertrag enthielt freilich auch die Klausel, dass die Freiheiten nur gültig waren, solange die Prußen den katholischen Glauben bewahren und der römischen Kirche und dem Deutschen Orden gehorchen. Aber „welches Land und welche Person auch immer künftig abfallen werde, solle die vorhin genannte Freiheit gänzlich verlieren“.³¹ Mit dem großen Aufstand von 1260 geschah genau dies. Man hat früher angenommen, dass damit die Klausel in Kraft trat, die Prußen als Gesamtheit all ihre Freiheiten verloren und der Orden jetzt eine Privilegierung je nach Verhalten individuell abgestuft vornahm, Reinhard Wenskus hat jedoch nachgewiesen, dass in Pomesanien, das am Aufstand nicht teilnahm, der Christburger Vertrag noch lange nachwirkte.³² In den neubekehrten Gebieten, vor allem im Samland, verhielt der Orden sich gegenüber dem einzelnen Prußen differenziert, wie Peter von Dusburg beim Abschluss der Kämpfe herausstellt:

„Wenn er von vornehmen und adeligem Geschlecht ist, werden ihm Güter frei übertragen, und zwar in solchem Umfang, daß er dem ihm gemäßen Rang entsprechend sein Leben führen kann; wenn er aber nichtadelig ist, dann dient er den Brüdern gemäß der bisher im Preußenland gepflegten Gewohnheit, sofern nicht aus Rücksicht auf deren Verdienst oder Schuld anders verfahren werden soll (...). Daher gibt es im Preußenland viele Neugetaufte, deren Vorfahren von adeliger Herkunft waren. Sie selbst wurden jedoch wegen ihrer Bosheit, die sie gegen den Glauben und die Christgläubigen übten, als Nichtadelige eingestuft; andere hingegen, deren Eltern nichtadelig waren, wurden wegen ihrer dem Glauben und den Brüdern treu erwiesenen Dienste mit der Freiheit beschenkt.“³³

30 PUB I,1, Nr. 218, 159. Zum Christburger Vertrag vgl. Patze, Der Frieden von Christburg (1958/1973), siehe dazu die kritischen Anmerkungen von Forstreuter, Zur Geschichte des Christburger Friedens von 1249 (1963); Wenskus, Über die Bedeutung des Christburger Vertrages (1963).

31 PUB I,1, Nr. 218, 160: *quecunq̄ue patria vel persona de cetero apostaverit, predictam perdat penitus libertatem.*

32 So sei insbesondere das günstige Erbrecht, das Eltern und Geschwister einschloss, hier noch anzutreffen gewesen. Auch das polnische Gewohnheitsrecht, das im Vertrag gewählt wurde, war weiterhin gültig; vgl. Wenskus, Über die Bedeutung des Christburger Vertrages (1963).

33 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,220, 146. Übers. Scholz/Wojtecki, 336f.: *Si est generosus et de nobili sanguine ortus bona ei libera conferuntur et in tanta quantitate, quod secundum decentem possit vivere statum suum; si vero est ignobilis, servit et ipse fratribus secundum terre Prussiae consuetudinem hactenus observatam; nisi meritis vel demeritis eorum exigentibus aliter fiat (...). Unde multi sunt neophiti in terra Prussiae, quorum progenitores fuerunt de nobili prosapia exorti, ipsi vero propter suam maliciam, quam contra fidem et Cristifideles exercuerunt, ignobiles estimati sunt; alii vero quorum parentes erant ignobiles, donati sunt propter fidelia servicia fidei et fratribus exhibita libertati.*

Mit dem Einsetzen der deutschen Siedlung, die sich vor allem aus binnenländischer (schlesischer) und niederdeutscher Zuwanderung speiste, bildeten sich im Preußenland drei gesellschaftliche Schichten heraus: Stadtbewohner, Freie und Bauern. In diesen Schichten waren Prußen in unterschiedlichem Maße vertreten, auch verlief die Assimilation verschieden.³⁴ Unklar ist, ob in der Gründungsphase der Städte Prußen das Bürgerrecht zuerkannt wurde. Ist dies der Fall gewesen, haben sie sich schnell assimiliert; später waren sie vom Bürgerrecht ausgeschlossen.³⁵

Die Freien sind weiter unterteilt in kleine und große Freie. Die großen Freien bekamen vom Orden Dienstgüter gegen die Leistung von schweren Reiterdiensten zugeteilt; sie waren Grundherren mit eigener Gerichtsbarkeit. Die Prußen unter den großen Freien assimilierten sich am schnellsten – etwa durch Mischehen – und machten später oft ihre prußische Herkunft unkenntlich. Diese Assimilation von prußischen ‚Adligen‘ ist am Beispiel der Familie Candein nachgezeichnet worden: Diese mächtige *gens* konnte durch Unterstützung des Ordens ihre Position erhalten und sogar wichtige Verwaltungsämter besetzen, später wuchs sie in den preußischen Adelsstand hinein.³⁶ Als typisches einflussreiches Amt in prußischer Hand bildete sich das des Landkämmerers heraus. Außerdem nahm der Deutsche Orden im 14. Jahrhundert noch eine gewisse Zahl von ‚Inländern‘ auf, worunter sich eine Reihe von prußischen Ritterbrüdern findet, von denen einige bis in die Stellung eines Komturs aufsteigen konnten.³⁷ Insgesamt waren die Besitzungen der großen Freien eher klein, so dass man den preußischen ‚Adel‘ nicht mit dem Adelsstand im Reich vergleichen sollte.

Die kleinen Freien lebten bäuerlich und waren in der Mehrzahl Prußen. Sie waren dem Orden gegenüber zum leichten Reiterdienst verpflichtet, mussten aber keinen Kirchenzehnt und nur geringe Abgaben entrichten. Ihre Stellung entsprach der der privilegierten Schicht der deutschen Dörfer (Schulz, Pfarrer, Krüger, Müller). Es gibt Hinweise, dass kleine Freie auch im 15. Jahrhundert ausschließlich prußisch sprachen, ihr Assimilierungsgrad hing wahrscheinlich von dem ihrer Umgebung ab.³⁸

Die Stellung der prußischen und der deutschen Bauern ist deutlich unterschieden. Während deutsche Bauern in den Genuss des relativ freizügigen Neusiedlerrechts kamen (Vererbung und Verkauf der Höfe war möglich, geringe Dienstleistungen waren zu verrichten), hatten die Prußen kleinere Höfe, die sie nur an den erwachsenen Sohn vererben und

34 Zum folgenden vgl. *Wenskus*, *Der deutsche Orden* (1975); *Wunder*, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte* (1968); *Dies.*, *Zur Mentalität aufständischer Bauern* (1975); *Dies.*, *Siedlung und Bevölkerung* (1987); *Boockmann*, *Ostpreußen und Westpreußen* (1992), 138–152; *Ders.*, *Der Deutsche Orden* (1999), 115–137; *Neitmann*, *Deutsche und ‚Undeutsche‘ im Preußenland* (1995); *Erlen*, *Europäischer Landesausbau* (1992), bes. 75–89. Zu all diesen Aspekten vgl. jetzt auf neuer Quellengrundlage und mit Schwerpunkt auf der Komturei Königsberg *Vercamer*, *Siedlungs-, Sozial- und Verwaltungsgeschichte* (im Druck).

35 Vgl. *Boockmann*, *Civis und verwandte Begriffe* (1980).

36 Vgl. *Wenskus*, *Die gens Candein* (1961).

37 Vgl. *Wenskus*, *Das Ordensland Preußen als Territorialstaat* (1970), 366–368.

38 Vgl. *Boockmann*, *Der Deutsche Orden* (1999), 126.

nicht verkaufen durften, und waren zu Frondiensten verpflichtet, die nicht schriftlich fixiert waren. Das konnte Scharwerksdienste auf den Ordenshöfen sowie Bauarbeiten an den Ordensbefestigungen der Grenzgebiete beinhalten. Heide Wunder hat in einem Vergleich der Bauern im Samland herausgearbeitet, dass beide ethnischen Gruppen sich wegen der unterschiedlichen wirtschaftlichen und rechtlichen Stellung nicht vermischen konnten. Die deutschen Bauern seien eine ‚Teilkultur‘ in der preußischen Gesellschaft gewesen, gehörten zu einer marktorientierten Wirtschaft, demgegenüber entrichteten die Prußen Naturalabgaben und kamen nur in Kontakt mit dem Grundherren, meist einem lokalen Beamten des Deutschen Ordens. Die preußischen Bauern bezeichnet sie wegen dieser Abgesondertheit als ‚Subkultur‘.³⁹

Bei dieser Skizze, die dem Zustand gegen Ende des 14. Jahrhunderts entspricht, ist allerdings mit großen regionalen Unterschieden zu rechnen, die auf vorordenszeitliche Bedingungen und polnische Einflüsse oder auf landesherrliche Eingriffe zurückgehen. In den westlichen und mittleren Landesteilen siedelten die preußischen Bauern vor allem in Dörfern, die neuen Dörfer zu Kulmer Recht wurden getrennt davon errichtet. Im Samland hingegen, der am dichtesten von Prußen besiedelten Region, war kaum Raum für deutsche Neusiedlung, so dass sich alte kleinräumige Strukturen mit einem Nebeneinander von wenigen großen Dörfern und Gehöftgruppen bis um 1400 erhielten.⁴⁰

Auch Prußen nahmen an der Neubesiedlung teil. Im Altsiedelland legten die großen Freien auf ihren Gütern Zinsdörfer zu deutschem (kulmischem) Recht an, obwohl die Dörfer oft nach dem deutschen Lokator benannt wurden oder einen anderen Namen erhielten. Auch Prußendörfer wurden neu angelegt, im östlichen Samland sogar zu besserem Recht, ebenso war es in manchen Fällen möglich, dass Prußen beim Zuzug in ein deutschrechtliches Dorf das kulmische Recht bekamen. Die Erschließung der Großen Wildnis, dem Brachland im Osten, zeigt alle drei preußischen Gruppen beteiligt: Die großen Freien mit gleichen Rechten und Pflichten wie die deutschen Grundherren, die kleinen Freien zu prußischem Recht, aber mit etwas größerem Besitz als im Altland, sowie einige landesherrliche Prußendörfer, die noch nach dem alten Hakenmaß berechnet wurden.

Die Mehrheit der Forschung geht davon aus, das sich ‚Heidentum‘ unter den Prußen nur hielt, wenn sie in geschlossenen Siedlungen unter Beibehaltung ihrer Sprache lebten.⁴¹ Wenn sie sich sprachlich und kulturell assimilierten, waren sie nur noch der Herkunft nach Prußen, tatsächlich aber nach einigen Generationen nicht mehr von deutschsprachigen Siedlern zu unterscheiden. Demnach bilden die preußischen Bauern die am wenigsten assimilierte Gruppe. Neben der sozialen und rechtlichen Stellung, die ein Festhalten an der alten Religion befördert haben soll, gehört ebenso die kirchliche Durchdringung als Faktor dazu. Denn weil sich die christliche Unterweisung im Mittelalter auf die

39 Vgl. Wunder, Zur Mentalität aufständischer Bauern (1975), 25f.

40 Vgl. Wenskus, Kleinverbände und Kleinräume (1964).

41 Vgl. Kap. I.2.

Zeit nach der Taufe verlagerte, war die Christianisierung oder innerkirchliche Nacharbeit wichtiger für die Vertiefung des Christentums als die Mission selbst.

Auch bei den Kirchengründungen empfiehlt sich eine regionale Differenzierung. Die westlichen und mittleren Landesteile haben ein ältestes Netz, das noch aus der Zeit des Christburger Vertrages (1249) stammt. Hier war von den Prußen die Anlage von 22 einzeln aufgelisteten Kirchen gefordert worden, die Wenskus meist auf dem Grund prußischer ‚Adliger‘ lokalisiert hat, auf freiem Feld oder im Suburbium einer Burg. Der Orden versuchte, die Richthöfe der Kammerämter, die als Verwaltungsmittelpunkt geplant waren, in der Nähe von ihnen anzulegen.⁴²

Nach dem großen Aufstand und dem Beginn der deutschrechtlichen Siedlung nach etwa 1280 gab es einen Neuanfang: Im 14. Jahrhundert, der Hauptzeit der Kirchengründungen in Preußen, wurden Pfarrkirchen angelegt in Städten, Lischken, also den der Burg vorgelagerten Siedlungen, und vor allem in den deutschrechtlichen Zinshufendörfern. Nur selten gab es Kirchen in Ordenshöfen ohne Burg sowie in prußischen Dörfern.⁴³ Die alten Prußenkirchen wurden dabei meist in deutschrechtliche Kirchdörfer übertragen.⁴⁴ Für den Beginn des 15. Jahrhunderts hat Marian Biskup für die Diözese Pomesanien 242, für Ermland 283 Kirchen gezählt, dabei umfasste in Ermland eine Pfarrei durchschnittlich fünf Siedlungen, in Pomesanien etwa 2,5 Siedlungen.⁴⁵ Das Pfarrkirchennetz war damit sehr dicht.

Im Samland wurden wegen der Bevölkerungsdichte nur drei kulmische Kirchdörfer neu gegründet, ansonsten war für die prußischen Siedlungen ein ganz anderes System vorherrschend: Die Kirchgründung erfolgte bei der Burg, die den Verwaltungsmittelpunkt des Deutschen Ordens bildete und oft eine prußische Burgstätte übernahm. Anfangs waren dabei Kirchspiel und Kammeramt deckungsgleich. Die genauen Gründungsdaten sind nicht bekannt, aber man kann beobachten, dass die Pfarrer ab 1320 urkundlich fassbar sind.⁴⁶ Das Kirchennetz im Samland war großräumig, nur 49 Kirchen werden am Anfang des 15. Jahrhunderts gezählt, auf jede Gemeinde kamen durchschnittlich 14 Siedlungen.⁴⁷

All diese Zahlen können lediglich als Gerüst dienen, wenn es um die Frage der Tiefenwirkung der Christianisierung geht. Die Quellen des 14. Jahrhunderts lassen ansonsten nur ungenaue Schlüsse auf das Verhältnis der Prußen zum Christentum zu und werden deshalb in den späteren Kapiteln an ausgewählten Beispielen im Zusammenhang mit der ganz anderen Überlieferung des 15. Jahrhunderts besprochen.

42 Vgl. Wenskus, Zur Lokalisierung der Prußenkirchen (1967), 135; vgl. die regionalen Ergänzungen von Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 56, Anm. 237a.

43 Vgl. Mortensen, Der Gang der Kirchengründungen (1973), 2f.

44 Vgl. Wenskus, Zur Lokalisierung der Prußenkirchen (1967), 136.

45 Vgl. auf Grundlage der Karte von Gertrud Mortensen und weiterer Literatur Biskup, Bemerkungen zum Siedlungsproblem (1983), 43f.

46 Vgl. Mortensen, Der Gang der Kirchengründungen (1973), 5.

47 Vgl. Biskup, Bemerkungen zum Siedlungsproblem (1983), 43f.

II.2 Die vorchristliche Religion der Prußen: Peter von Dusburg, ein Kronzeuge?

Etwa eine Generation nach Abschluss der Kämpfe gegen die Prußen, im Jahr 1326, entstand der einzige zeitnahe Bericht über ihre vorchristliche Religion. Peter von Dusburg widmet in seiner ‚Chronik des Preußenlandes‘ diesem Thema ein ganzes Kapitel (III,5), das sich gegenüber anderen Quellen durch seine inhaltliche Dichte und Geschlossenheit auszeichnet.⁴⁸ An Peter von Dusburg kam bisher kein Forscher vorbei, ihm wird in Bezug auf die Prußen geradezu der Rang eines Kronzeugen zugesprochen, da auch seine Schilderung der Kriege in Preußen gemeinhin als zuverlässig gilt. Dabei wird oft übersehen, dass das Prußen-Kapitel nicht aus rein ethnographischem Interesse verfasst, sondern in einen didaktischen Zusammenhang hineinkomponiert ist und dass hier eine einflussreiche Tradition der Heidenbeschreibung erschaffen wird.⁴⁹ Zunächst jedoch ist zu klären, welche Angaben Peters sich durch Parallelzeugnisse erhärten lassen, seien es andere Chroniken, seien es Urkunden und archäologische Funde. Dabei soll eine neue religionswissenschaftliche Analyse vorgenommen werden, die die Untiefen der mythologischen Forschung umschiffet, indem sie dem volkskundlichen Ansatz Rechnung trägt und nach Vorlagen in der christlichen Tradition und insgesamt nach den Entstehungsbedingungen des Wissens fragt.

Anders als in älteren Studien kommen im Folgenden keine Quellen zu Wort, die jünger als Peter von Dusburg sind und somit aus der Zeit der Christianisierung stammen, denn bei ihnen lässt sich nicht ausschließen, dass bereits christlich transformierte Gebräuche beschrieben werden.⁵⁰ Des Weiteren kommen nur Quellen in Betracht, die sich auf Preußen beziehen, ganz bewusst soll hier auf die sonst übliche Ergänzung mit livländischem und litauischem Material verzichtet werden. Zu lange hat man stillschweigend von der Verwandtschaft der baltischen Sprachen auf die Einheit der baltischen Religionen (oder: der baltischen Religion) geschlossen, ohne dies wirklich zu begründen. Um einen Befund vorzuziehen: Die Tatsache, dass sich auf prußischem und litauischem Gebiet ganz verschiedene Begräbnisformen entwickelten und über lange Zeit hielten, sollte davor warnen, leichtfertig Glaubensformen in eins zu setzen.

Die Gliederung orientiert sich an dem sinnhaften Aufbau, den Peter von Dusburg seinen Ausführungen gibt und schon in der Überschrift verrät: ‚Von der Idolatrie, dem Ritus

48 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*; Übersetzung: Peter von Dusburg, *Chronik des Preußenlandes*. Übers. *Scholz/Wojtecki*; zur Neuedition der Chronik: Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae Prussiae*. Ed. *Wenta/Wyszomirski*, vgl. Kap. VI.1, 199, Anm. 6.

49 Vgl. Kap. VI.1.

50 Dass Peter von Dusburg sich auf eine vergangene Zeit bezieht, zeigt sich am durchgehenden Gebrauch von Imperfekt und Plusquamperfekt, nur Ess- und Trinkgewohnheiten und einige andere nicht-pagane Gebräuche werden im Präsens beschrieben.

und den Gebräuchen der Prußen‘ (*De ydolatria et ritu et moribus Pruthenorum*).⁵¹ Dabei ist die Aufteilung im eigentlichen Text nicht kenntlich gemacht und musste erst durch Interpretation erschlossen werden. Innerhalb der drei Großabschnitte ergaben sich dann weitere Unterpunkte, die für die Analyse übernommen wurden: So unterteilt er die Idolatrie weiter in Abschnitte über ‚Kreaturvergötterung‘ und heilige Haine (Kap. II.2.1); den Ritus in Abschnitte über den Oberpriester Criwe, das Bestattungswesen und daran gebundene Jenseitsvorstellungen, Losdeuten und Opfer, woran sich die Frage knüpft, ob es einen gesonderten Priesterstand bei den Prußen gegeben hat (Kap. II.2.2). An den Gebräuchen der Prußen schließlich interessieren den Chronisten am meisten das Trinkverhalten und die Behandlung der Frauen (Kap. II.2.3).

Peter von Dusburg hat diesen Aufbau nicht der prußischen Religion selbst entnommen – so etwas ist erkenntnistheoretisch gar nicht möglich. Meine Hypothese ist, dass dabei christliche Vorstellungen über das Heidentum im Allgemeinen leitend gewesen sind, die eine bestimmte Sicht auf Götzenverehrung und Priesterstand bestimmten.⁵² Dass sich der Chronist eines Rasters zur Verarbeitung der Wirklichkeit bediente, ist ihm allerdings nicht vorzuwerfen und entwertet die Quelle nicht. Ein moderner Religionswissenschaftler, der sein Material auf Grundlage einer Religionstypologie auswertet, arbeitet auch nicht grundsätzlich anders; vielmehr ist jeder Forscher oder Chronist auf Deutungsschemata der Wirklichkeit angewiesen.⁵³ Die Übernahme von Peters Schemata soll diese zum einen offenlegen – was die bisherige Forschung nicht getan hat –, zum anderen ist dadurch ein Rahmen gegeben, in den die übrige Überlieferung eingeordnet und mit den Angaben Peters in Beziehung gesetzt werden kann.

II.2.1 *idolatria*

Die ‚Kreaturvergötterung‘ und ‚Naturreligion‘, in der Peter von Dusburg die Idolatrie der Prußen begründet sieht, ist vielfach in der Forschung interpretiert worden, ohne dass erkannt wurde, dass es sich hier in erster Linie um christliche Anthropologie handelt: um eine Illustration der Vorstellung, dass die Heiden anstatt Gott seine Geschöpfe verehrten.

51 In der Übersetzung „Von der Abgötterei, den Bräuchen und Sitten der Prußen“ bei Scholz und Wojtecki wäre *ritus* als der „religiöse Gebrauch“ zu präzisieren.

52 In Bezug auf die lateineuropäischen Berichte über die Mongolen im 13. Jahrhundert ist der Einfluss der Aristotelischen Kategorienlehre hervorgehoben worden: Allgemeine Kategorien sollten ein systematisches Raster bei der Beobachtung und Beschreibung dieses unbekanntes Volkes liefern; vgl. Fried, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit* (1986), 304f.; präzisierend Münkler, *Erfahrung des Fremden* (2000), 35–38. Man vergleiche etwa die Überschrift des Religionskapitels des Johannes von Plano Carpini in seiner ‚Kunde von den Mongolen‘ (1245–47): *De cultu, de iis que credunt esse peccata, de divinationibus et purgationibus et ritu funeris* (*Historia Mongalorum*. Ed. Menestò, 3, 235–244). Peter von Dusburg hat sich sicher nicht direkt an diesen Texten orientiert, ist aber gleichermaßen Erbe dieses systematisch-gliedernden Denk- und Schreibstils.

53 Zur Theoriebindung zeitgenössischer Autoren und der Historiker vgl. Fried, *Gens und regnum* (1994).

Die zentralen Aussagen sind folgende: „Weil sie also Gott nicht kannten, deshalb verehren sie in ihrem Irrtum jegliche Kreatur als göttlich, nämlich Sonne, Mond und Sterne, Donner, Vögel, auch vierfüßige Tiere, ja sogar die Kröte.“⁵⁴ An diese Passage haben sich die grundlegenden Interpretationen der Religion geknüpft. Für Joseph Bender drückte sich hier eine Verehrung der Natur aus, die Parallelen in Caesars Beschreibung der Germanen habe. Hans Lullies war diese Stelle Beleg für die ‚Sondergötter‘ (nach Hermann Usener), also einer frühen Religionsstufe, während für Hans Bertuleit schon im ‚Naturdienst‘ der Prußen Höheres angelegt war. Henryk Łowmiański hatte den Naturkult in eine Tier- und Pflanzenverehrung sowie Himmelskörperverehrung geschieden.⁵⁵

Vor der Interpretation solch einer zentralen Stelle sollte immer, das hat die Auseinandersetzung mit dem volkskundlichen Ansatz gelehrt, die Suche nach einer Tradition oder Vorlage stehen. Vorlagen existieren auch hier, nur hat bis jetzt soweit bekannt noch keiner der Exegeten die Verbindungen zu einflussreichen christlichen Texten gesehen. So besteht eine große Ähnlichkeit zu einem Passus in Martins von Braga ‚De correctione rusticorum‘:

„Nach der Flut wurde das Menschengeschlecht wiederhergestellt durch die drei Söhne Noahs, die mit ihren Frauen erhalten worden waren. Und als die wachsende Menge die Welt zu füllen begann und die Menschen wiederum Gott, den Schöpfer der Welt, vergaßen, fingen sie an, den Schöpfer aufgebend die Geschöpfe zu verehren. Einige beteten die Sonne an, andere den Mond oder die Sterne, andere das Feuer, andere das tiefe Wasser oder Quellen. Dabei glaubten sie, dass all dies nicht von Gott zum Gebrauch der Menschen geschaffen worden sei, sondern aus ihnen selbst entstanden sei, als ob sie Götter seien.“⁵⁶

Diese Musterpredigt ist kurz nach 572 auf Anfrage des Bischofs Polemius von Asturica entstanden, der eine Hilfestellung zum Umgang mit seinem immer noch paganen Bräuchen hingegebenen Kirchenvolk wünschte und Fragen nach dem Ursprung der Idolatrie gestellt hatte. Bischof Martin entwarf als Antwort gleich „un piccolo trattato di storia della religiosità del genere umano“⁵⁷, der den Ursprung Satans als gefallener Engel, eine kurze Schöpfungsgeschichte und die Verführung des Menschen durch die Dämonen, schließlich die Sendung Christi und die Unterweisung in wichtige christliche Gebote umfasst. Martins Text hat zusammen mit den Predigten des Caesarius von Arles und den entsprechen-

54 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 103: *Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia etiam usque ad bufonem.*

55 Vgl. Bender, *Zur altpreuussischen Mythologie und Sittengeschichte* (1865 und 1867); Lullies, *Zum Götterglauben der alten Preussen* (1904); Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924); Łowmiański, *Das heidnische Preussen* (1935). Vgl. die Diskussion in Kap. I.2.

56 Martin von Braga, *De correctione rusticorum*. Ed. Barlow, c. 6, 186: *Post diluvium iterum recuperatum est genus humanum per tres filios Noe, reservatos cum uxoribus suis. Et cum coepisset multitudo subcrescens mundum implere, obliviscentes iterum homines creatorem mundi deum, coeperunt, dimisso creatore, colere creaturas. Alii adorabant solem, alii lunam vel stellas, alii ignem, alii aquam profundam vel fontes aquarum, credentes haec omnia non a deo esse facta ad usum hominum, sed ipsa ex se orta deos esse.*

57 Simoni, *I testi catechistico-omiletici* (1985/86), 61.

den Abschnitten in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla die mittelalterliche Sicht auf das Heidentum entscheidend geprägt.⁵⁸

Der Passus, der Peter von Dusburg so ähnelt, bietet die grundlegende Erklärung für Heidentum, für Idolatrie: Der Mensch hat Gott und seine Schöpfung vergessen und macht den Fehler, anstatt des Schöpfers (*creator*) seine Geschöpfe (*creaturae*) zu verehren. Diese ‚Kreaturvergötterung‘ (Dieter Harmening) ist nur die erste Stufe der Idolatrie, die ihre volle Ausprägung erhält, als der Teufel und seine Dämonen verschiedene Gestalten annehmen und sich von den Menschen verehren lassen. Die Dämonen nehmen dabei die Namen von sündigen Menschen an, Jupiter, Venus, Saturn usw., womit Martin sich an den Euhemerismus als antike Erklärung für Götterglauben anlehnt und diesen modifiziert.⁵⁹ Die Dämonen verführen den Menschen zu einer Reihe von heidnischen Handlungen und werden in Form von Bildern und Statuen verehrt. Erst durch Christus eröffnet sich wieder die Gelegenheit, Gott zu erkennen. Aber auch nach der Taufe verführt der Teufel manche Menschen, in die alten Gebräuche zurückzufallen, etwa das fiktive Publikum der Predigt, doch Martin führt aus, dass Buße möglich ist und Gott vergeben kann. Damit ist gleichzeitig eine Theorie der Idolatrie entworfen und für die Unterweisung der Zuhörer gesorgt.

Dieter Harmening hat herausgestellt, dass hier Heidentum allgemein aus der Erbsünde des Menschen erklärt ist: Seit Adam das Paradies verlassen musste, ist der Mensch von *ignorantia* geprägt, die Nachfahren vergessen Gott ein erstes Mal und verfallen in ihrer Moral, nach der Flut vergessen sie ihn ein weiteres Mal. „Nun an Vernunft geschwächt und in den Nebel der Unwissenheit gehüllt, sei die Menschheit zur Vergötterung der Natur und in der Folge in Götzendienst verstorbener Menschen und lebloser Puppen geraten.“⁶⁰ Wir haben es mit theologischer Anthropologie zu tun. Doch der Hinweis auf *ignorantia*, der sich in Spätantike und Mittelalter im Topos von der Dummheit und Unwissenheit der Heiden verdichtet hat, hilft beim Verständnis der einleitenden Sätze des Prußen-Kapitels. „Die Prußen hatten keine Kenntnis von Gott. Weil sie einfältig waren, konnten sie ihn mit dem Verstand nicht begreifen, und da sie die Buchstaben nicht kannten, konnten sie ihn auch

58 Vgl. Harmening, *Superstitio* (1979), 55. – Martins von Braga Text ist bis ins 13. Jahrhundert zwar nur in elf Handschriften überliefert, die Verbreitung multipliziert sich aber durch die Vorbildfunktion und Aufnahme in andere katechetische Literatur. So hat Pirmin von Reichenau (gest. 753) einen Großteil der Predigt in seinen ‚*Scarapsus de singulis libris canonicis*‘ integriert, an ihm orientierte sich der Angelsachse Aelfric in ‚*De falsis diis*‘ (um 1000), wovon es wiederum eine altnorwegische Version gibt; vgl. die Einleitung von Barlow, 159–182. Eine genaue Auswertung der Einflüsse steht noch aus; vgl. vorläufig die Quellenkonkordanz bei Harmening, *Superstitio* (1979), 320–337, die einzelne Abhängigkeiten unter anderem im ‚*Corrector*‘ des Burchhard von Worms, im ‚*Decretum*‘ Gratians sowie des Ivo von Chartres aufweist. Dadurch waren gewisse Passagen im ganzen lateinischen Europa verbreitet.

59 Diese Erklärung des Götterglaubens aus der Verehrung vergöttlichter Menschen geht auf den Griechen Euhemerus zurück. Augustinus übernahm für das Mittelalter daraus, dass die Götter einst verdienstvolle Menschen waren und erst später Dämonen ihren Platz einnahmen. Demgegenüber sind diese Menschen bei Martin von Braga gleich von Anfang an sündig und lasterhaft. Vgl. See, Art. Euhemerismus (1989).

60 Harmening, „*Contra Paganos*“ (1996), 136.

durch die Schrift nicht erkennen. Sie wunderten sich anfänglich über alle Maßen darüber, daß man einem Abwesenden seine Meinung durch einen Brief darlegen könne.“⁶¹ Die fehlende *noticia*, das Attribut *simplex* sowie das Verb *errare* sind bei Peter von Dusburg die Entsprechungen zur heidnischen *ignorantia*. Doch darüber hinaus stellt die Gleichung Buchstaben/Schrift = Wissen = Gotteserkenntnis einen Zusammenhang her, der aus der Missionsgeschichte gut bekannt ist, wo sich das Verhältnis von Christen und Heiden oft über einen Kulturunterschied manifestiert.⁶² Dabei könnte das Erstaunen über briefliche Kommunikation durchaus auf reale Begebenheiten etwa aus dem Kriegsgeschehen zurückgehen, die zur Aktualisierung des allgemeinen Vorbilds herangezogen wurden.

Eine Analyse der bei Peter erwähnten Naturerscheinungen und Geschöpfe kann die Funktion dieses Passus noch deutlicher machen. Der Ausdruck „Sonne, Mond und Sterne“, der in beiden Quellen vorkommt, weist auf eine noch ältere Quelle, die der Edition der Schriften Martins von Braga durch Barlow noch hinzuzufügen wäre, nämlich die von Moses vorgetragene Warnung vor dem Götzendienst im Deuteronomium:

„So hütet euch nun wohl um eures Lebens willen (...), dass ihr nicht frevelt und euch ein Gottesbild machet in Gestalt irgendeiner Bildsäule, das Abbild irgendeines Tieres auf der Erde, das Abbild irgendeines beschwingten Vogels, der am Himmel fliegt, das Abbild irgendeines Kriechtieres auf dem Boden, das Abbild irgendeines Fisches im Wasser unter der Erde, und dass du, wenn du deine Augen gen Himmel aufhebst und *Sonne, Mond und Sterne* schaut, das ganze Heer des Himmels, dich nicht verführen lassest, sie anzubeten und ihnen zu dienen, da der Herr, dein Gott, sie doch allen Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat.“⁶³

Kurzgefasst ist diese Passage im Ersten Gebot enthalten: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen.“⁶⁴ Es ist also

61 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 103: *Prutheni noticiam Dei non habuerunt. Quia simplices fuerunt, cum ratione comprehendere non poterunt, et quia literas non habuerunt, ymmo in scripturis ipsum speculari non poterant. Mirabantur ultra modum in primitivo, quod quis absenti intencionem suam potuit per literas explicare.*

62 Vgl. etwa den bekannten Brief von Bonifatius an Äbtissin Eadburg von 735 mit der Bitte, ihm die Epistel des Petrus in Goldschrift zu schicken, um somit bei der (Heiden-)Predigt Verehrung für die Heilige Schrift zu wecken; Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, Nr. 35, 60.

63 5. Mos. 4,15–19, Hervorhebung durch den Verf.: *custodite igitur sollicite animas vestras (...) ne forte decepti faciatis vobis sculptam (...) omnium iumentorum quae sunt super terram vel avium sub caelo volantium atque reptilium quae moventur in terra sive piscium qui sub terra morantur in aquis ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam et omnia astra caeli et errore deceptus adores ea et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Aus den *astris caeli* sind bei Martin von Braga *stellae* geworden. Vgl. zur Anbetung der Gestirne 5. Mos. 17,3 und vor allem Weish. 13,2, in welchem Kapitel der Zusammenhang von Unwissenheit und Idolatrie verdeutlicht wird: *vani sunt autem omnes homines quibus non subest scientia Dei* (13,1).

64 2. Mos. 20,3–5, vgl. 5. Mos. 5,7–9.

wahrscheinlich, dass die Stellen bei Martin von Braga und Peter von Dusburg im Prinzip nichts anderes sind, als eine Umformulierung des Ersten Gebotes, das den Eingottglauben gebietet und Idolatrie verbietet.

Für den Quellenwert von Peter von Dusburg bedeutet dies, dass sich jede wörtliche Lesart dieses Passus im Sinne einer ‚Naturreligion‘ verbietet. Vielmehr hat Peter von Dusburg eine Vorlage ausgestaltet, die Heidentum im Sinne der christlichen Anthropologie als Gottesvergessenheit des Menschen mit der daraus resultierenden Verehrung der Geschöpfe bestimmt. Die neben den Gestirnen auftauchenden Gegenstände, „Donner, Vögel, auch vierfüßige Tiere, ja sogar die Kröte“, sind eine Illustration dieser allumfassenden Verehrung.⁶⁵ Wichtig ist, dass die Chronik nur die erste Stufe dieser Theorie, die Verehrung der Geschöpfe, und nicht die folgende Verehrung von Menschen und Götzenbildern übernimmt. Wenn der ganze Text des Martin von Braga zur Verfügung stand, könnte dies bedeuten, dass die Prußen durch diese Auswahl als besonders rückständig im theologischen Sinne dargestellt werden sollten.

Nun könnte man umgekehrt argumentieren, dass die Religion der Prußen in der Naturverehrung bestand und der Ordenschronist nur nach Formulierungen aus der christlichen Tradition gesucht hat, um eben diesen Sachverhalt zu beschreiben.⁶⁶ Dagegen spricht freilich, dass der Text mit der *ignorantia* der Prußen beginnt und sich die Naturverehrung daraus ableitet, gewissermaßen als Illustration des klassischen Topos. Außerdem erwähnt keine andere Quelle bis zu dieser Zeit eine vergleichbare Religionsform.⁶⁷ Die neueren Forschungen der baltischen Religionswissenschaft haben jedoch aus folkloristischen Quellen eine Reihe von Göttern bestimmt, die prima facie eine große Ähnlichkeit zu „Sonne, Mond und Sternen“ aufweisen. Vor einer historisch-kritischen Aufarbeitung dieses Materials kann man diese Entsprechung nur als zufällige Koinzidenz werten.⁶⁸

Ob die Prußen personale Götter kannten, lässt sich nur mit Hilfe anderer Quellen ergründen, denn Peter von Dusburg selbst gibt in den weiteren, erzählenden Teilen seiner

65 Der Kröte wurden im Mittelalter negative Attribute zugeschrieben, die sich aus der bei antiken Schriftstellern betonten Giftigkeit und der biblischen Unreinheit zusammensetzten; vgl. *Gerlach*, Art. Kröte, Frosch (1970).

66 Vgl. *Bojtar*, Foreword to the Past (1999), 297, der diese Auffassung vom Verhältnis zwischen christlicher Tradition und ‚wirklicher‘ Religion auf das ganze Baltikum bezieht. Peter von Dusburg analysiert er aber nicht im Einzelnen. Vgl. die Kritik seines Ansatzes in Kap. I.3.2, 25.

67 Einer Bulle Papst Innocenz' III. von 1199 Oktober 5, die die Gläubigen in Sachsen und Westfalen zum Heidenkampf in Livland aufrief, bezeichnet allerdings die Bewohner als *populos barbaros, qui honorem Deo debitum animalibus brutis, arboribus frondosis, aquis limpidis, virentibus herbis, et spiritibus immundis impendunt*, die Rede; LUB I, Nr. 12, 13–15; *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 28. *Mannhardt*, ebd., 38, hat allerdings nach der Auswertung anderer Quellen festgestellt, dass in dieser Gegend nicht nur Naturgegenstände, wie die Bulle es nahelegt, sondern auch menschenartige Götter verehrt wurden.

68 Vgl. bei *Biezais*, Baltische Religion (1975), die Astralgötter: den Himmelsgott Dievs; Saule (Sonne); Mēness (Mond); Auseklis (Morgenstern); siehe dazu Kap. I.2.

Chronik keinen Anhaltspunkt; hier ist nur allgemein von „ihren Göttern“ (*diis suis*) die Rede.⁶⁹

Der einzige Göttername vor Peter von Dusburg wird im Christburger Friedensvertrag von 1249 genannt. Der Christburger Vertrag ist die wichtigste zeitgenössische Quelle zum Abgleich mit den Religionspassagen bei Peter von Dusburg.⁷⁰ Er wurde zwischen dem Deutschen Orden und den aufständischen Prußen Pomesaniens, Warmiens (= Ermlands) und Natangens unter Vermittlung des Archidiakons Jakob von Lüttich, des päpstlichen Legaten in Polen, Preußen und Pommern, geschlossen. Der hohe Quellenwert liegt darin begründet, dass die abgefallenen „Neubekehrten“ (*neophiti*) als gleichberechtigte Vertragspartner anerkannt wurden, für die gleichwohl der päpstliche Legat zeichnete, und dass ihnen eine Reihe von Freiheiten zugestanden wird, wenn sie auf genau beschriebene „Gebräuche der Heiden“ (*ritus gentilium*) verzichten. Es ist also anzunehmen, dass die beteiligten Prußen diese Gebräuche genau beschrieben haben. Und da Peter von Dusburg den Vertrag nicht erwähnt, wenn er von der erneuten Unterwerfung der Prußen unter den Orden berichtet⁷¹, bestehen hier offenkundig zwei voneinander unabhängige Überlieferungsstränge.

Im Christburger Vertrag versprechen die Neophyten: „Dem Götzenbild, das sie einmal im Jahre aus gesammelten Feldfrüchten bilden und als Gott zu verehren pflegten, dem sie den Namen Curche beilegten, und den anderen Göttern, die Himmel und Erde nicht geschaffen haben, mit welchen Namen sie auch immer genannt werden, würden sie künftig nicht opfern“.⁷² Mannhardt sah es im Zusammenhang mit seinen mythologischen Studien als erwiesen an, dass Curche identisch ist „mit der noch heute in vielen deutschen und slavischen Landschaften aus der letzten Garbe verfertigten und mit verschiedenen Namen belegten Puppe, welche den Dämon des Getreidewachstums oder des bebauten Ackers darstellt“.⁷³ Die stärker kontextorientierten Studien der neueren Volkskunde haben diesen

69 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, II,1, 33; III,5, 54.

70 PUB I,1, Nr. 218, 158–165; Übersetzung bei *Hubatsch*, Quellen, Nr. 10, 80–99; vgl. die in Kap. II.1, 49, zitierte Literatur.

71 Peter von Dusburg hatte zwar Zugang zu einigen Ordensarchivalien (vgl. *Scholz/Wojtecki*, Einleitung (1984), 16), daraus sollte man aber nicht schließen, dass er automatisch alle verfügbaren eingesehen und verarbeitet hat. Bei den von *Töppen*, *Geschichte der preussischen Historiographie* (1853), 7, untersuchten Fällen hat der Chronist auch aus der jeweils benutzten Urkunde zitiert bzw. referiert, den Christburger Vertrag dagegen erwähnt er gar nicht; vgl. Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,67: hier wird nur vom Vertrag zwischen Herzog Swantopolk von Pommerellen und den Ordensbrüdern berichtet, der auch durch Jakob von Lüttich vermittelt wurde. Man muss auch beachten, dass die Urkunde von 1249 nach dem Prußenaufstand von 1260 für die meisten Landesteile ihre Gültigkeit verloren hat und danach für die Zeitgenossen nicht den gleichen Wert besaß wie für heutige Historiker. Deshalb halte ich die Aussage Rowells für unbegründet, dass der Vertrag zu Peters Verfügung stand und somit Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten als Entlehnung zu verstehen sind; vgl. *Rowell*, *Lithuania Ascending* (1994), 126.

72 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. *Hubatsch*, Quellen, 89: *Ydolo, quod semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere, et pro deo colere, cui nomen Curche imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appellantur, de cetero non libabunt.*

73 *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 46.

Kontinuitätsannahmen den Boden entzogen.⁷⁴ Ich halte es allerdings für vorstellbar, dass im 13. und im 19. Jahrhundert ähnliche aussehende Erntebräuche beobachtbar waren; ihre religiöse und soziale Bedeutung war aber radikal verschieden; damit wird die Interpretation als gemeineuropäischer ‚Korn dämon‘ unwahrscheinlich. Bertuleit lehnt diese Deutung ebenfalls ab und sieht in Curche einen größeren Lokalgott, der, wie ähnlich klingende Ortsnamen es nahe legten, im Süden Ostpreußens und in Westpreußen verehrt worden ist. Er sei ein Gott der Saat und des Getreides, dem man für Brot und Speisen überhaupt dankte.⁷⁵ Viel spricht dafür, dass dem päpstlichen Legaten hier wirklich ein lokaler Brauch zugetragen wurde, da sogar ein volkssprachlicher Name in den lateinischen Vertrag übernommen wurde.

Nicht beachtet wurde im Christburger Vertrag bisher die Bemerkung über die anderen Götter, „die Himmel und Erde nicht geschaffen haben“ – könnte man folglich im Umkehrschluss annehmen, dass die Prußen Himmels- und Erdgötter verehrten? Wahrscheinlicher ist, dass der Urkundenschreiber in einem Nebensatz nur einen christlichen Grundgedanken übernommen hat: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“, lauten die einleitenden Worte des Buches Genesis.⁷⁶ Deshalb ist es folgerichtig, den Göttern der Heiden diese Schöpfung von Himmel und Erde abzusprechen, ganz gleich, ob die Prußen aus heutiger Sicht wirklich diesen Gedanken teilten. Diese Bemerkung ist wohl nur die theologische Vervollständigung der Verehrung des Curche.

Die zweite Aussage über Idolatrie im Prußen-Kapitel bezieht sich auf heilige Orte, deren Heiligkeit auch in anderen Quellen erwähnt wird. Allerdings lag die Bedeutung ihrer Sakralität, wie zu zeigen ist, wohl eher in der Grenzsicherung, und alle Überlegungen über dort abgehaltene Opfer an die Götter bleiben spekulativ. Ausgangspunkt ist das folgende Zitat des Peter von Dusburg: „Sie hatten auch Wälder, Felder und Gewässer, die sie so heilig hielten, daß sie in ihnen weder Holz zu hauen noch Äcker zu bestellen oder zu fischen wagten.“⁷⁷ Nun gehören heilige Haine zum Grundbestand im christlichen Arsenal der Heidenbeschreibung und sind für sich genommen nicht besonders aussagekräftig.⁷⁸ Allerdings hat die archäologische Forschung für die germanischen und slawischen Religionen zu durchaus differenzierten Ergebnissen geführt, die Aussagen in den Schriftquellen teils bestätigen, teils widerlegen⁷⁹, so dass sich auch in Preußen die Suche nach Parallelzeugnissen lohnt.

74 Vgl. oben, Kap. I.3.2.

75 Vgl. Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924), 30f.

76 Die Ähnlichkeit ist offenkundig: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gn 1,1) und *aliis diis, qui non fecerunt celum et terram*.

77 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 102f.: *Habuerunt etiam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerant in eisdem*.

78 Vgl. Harmening, *Superstitio* (1979), pass.

79 Vgl. zusammenfassend Simek, *Götter und Kulte der Germanen* (2004) und Müller-Wille, *Opferkulte der Germanen und Slawen* (1999).

In der chronikalischen Überlieferung ist es zunächst Adam von Bremen im späten 11. Jahrhundert, der bei seiner Beschreibung der Samländer oder Prußen (*Sembi vel Pruzzi*) heilige Haine erwähnt. So würden die Bewohner Samlands, die ansonsten sehr positiv beschrieben werden, den Christen den Zugang zu Hainen und Quellen verwehren, da sie durch deren Besuch verunreinigt würden.⁸⁰ Diese Beschreibung entstammt dem IV. Buch der ‚Hamburgischen Kirchengeschichte‘, das als ‚Descriptio insularum aquilonis‘ ein großes geographisches und ethnographisches Panorama bietet. Adam hatte diese Gegenden mit Ausnahme Dänemarks nicht bereist, doch war der dänische König Svend Estridsen, zu dem er eine Reise unternommen hatte, nach eigener Auskunft sein Hauptinformant. Dazu kamen Informationen von antiken Geographen.⁸¹ Volker Scior und David Fraesdorff haben in den letzten Jahren Adam von Bremen und verwandte Chroniken im Hinblick auf die Wahrnehmungsgeschichte untersucht und dabei ein hohes Maß an Konstruktion herausgearbeitet.⁸² Dennoch sehe ich keinen Grund, warum das Detail, dass die Prußen im Samland heilige Haine gehabt hatten, erfunden sein soll.

Zwei Autoren aus dem 13. Jahrhundert bestätigen diese Grundstruktur. Oliverus von Paderborn, Kreuzprediger und später Bischof von Paderborn, erwähnt, dass die Liven, Esten und Prußen es nicht wagten, ihre Haine zu behauen. Diese Nachricht hat er in den Schlussteil seiner bis 1222 verfassten ‚Historia regum Terre sancte‘ als Lob des Pontifikats Innocenz’ III. eingeflochten.⁸³ Thomas von Chantimpré war der Verfasser eines moraldidaktischen Werkes, ‚Bonum universale de apibus‘, das die Lebensweise der Bienen auf das Klosterleben übertrug und mit Exempla ausschmückte. Eines davon war der Tatsache gewidmet, dass die Prußen ihre Wälder für heilig hielten, sie nicht zu beschneiden und betreten wagten, wenn sie nicht in ihnen opferten.⁸⁴ Da beide Autoren im Reich ansässig waren und der Informationsfluss nicht geklärt ist, kommt ihnen aber nicht der

80 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,18, 245f.: *Tertia est illa [insula] quae Semland dicitur, contigua Ruzzis et Polanis; hanc inhabitant Sembi vel Pruzzi (...). Usque hodie profecto inter illos, cum cetera omnia sint communia nostris, solus prohibetur accessus lucorum et fontium, quos autumant pollui christianorum accessu.*

81 Zu Adams Quellen vgl. *Schmeidler*, Einleitung, LVII–LXV, und jetzt *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* (2005), 146.

82 Scior hat dabei Strategien der Herstellung von Identität und Fremdheit festgemacht, die bei der Beschreibung der Prußen darin bestehen, sie zum einen mit christlich-idealen Eigenschaften auszustatten, zum anderen die religiösen Grenzen in den Vordergrund zu rücken: Die Christen hätten nämlich keinen Zutritt zu ihren Heiligtümern; vgl. *Scior*, *Das Eigene und das Fremde* (2002), 215f. – Fraesdorffs Fokus liegt auf der Konstruktion eines fremden, barbarischen ‚Norden‘ auf Grundlage von antikem Wissen sowie religiöser und kultureller Abgrenzung; vgl. *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* (2005).

83 Oliverus von Paderborn, *Historia regum Terre sancte*. Ed. *Hoogeweg*, c. 114, 156f.; zur Datierung vgl. Einleitung, CXXXVII–CXXXIX; vgl. *Bulst-Thiele*, Art. Oliver von Paderborn (1989). Die bei *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 39, benutzte Edition ist veraltet.

84 *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 48: *His adhuc Prussiae gentiles silvas aestimant consecratas et eas incidere non audentes nunquam ingrediuntur easdem, nisi in iis diis suis voluerint immolare*. Vgl. *Hünemörder*, Art. Thomas von Chantimpré (1995).

höchste Zeugniswert zu. Räumlich näher am Geschehen war der unbekannte Verfasser der ‚Inscriptiones terrarum‘, einer geographischen Einleitung zu einem nicht mehr erhaltenen Werk über die Mongolen. Der Autor war selbst missionarisch tätig im Gebiet der Jatwinger (Sudauer), begleitete König Přemysl II. Ottokar von Böhmen auf seinem Zug nach Samland 1255 und war Zeuge von Taufe und Krönung des einzigen litauischen Königs Mindaugas. Karol Górski hat ihn als Bischof Heinrich von Sudauen identifiziert, der vom Deutschen Orden vertrieben wurde.⁸⁵ Im Zusammenhang mit Preußen heißt es in der Quelle, dass die Einwohner besondere Wälder als Götter verehren.⁸⁶ Von unabhängiger Seite werden die Aussagen über Wälder und Plätze bestätigt. Die preußischen Handfesten, also Lokationsurkunden und Städteprivilegien, enthalten verschiedene Hinweise auf *silvam sanctam*, *sacram sylvam*, auf einen *sacrum campum* oder *sanctum nemorem*. Da die Belege nur der Abgrenzung von Besitz gelten, also in der Pertinenzformel auftauchen, sind sie völlig unverdächtig, allerdings auch wenig aussagekräftig über die Qualität dieser ‚Heiligkeit‘.⁸⁷

Reinhard Wenskus hat die preußischen Belege gesammelt und ausgewertet, indem er einen Zusammenhang zum Auftreten von Burgwällen herstellte. Die räumliche Analyse ergibt, dass es die meisten heiligen Felder und Wälder im Samland gibt, obwohl auch in den anderen Landschaften Beispiele zu finden sind. Wenskus baut auf der älteren These Hans Mortensens auf, dass die *silvae sanctae* „Grenzwälder mit friedenssichernder Bedeutung“ seien und erwägt, „ob die ‚Heiligkeit‘ von Wald und Feld nicht primär auf dem ursprünglich magisch-numinosen Charakter der Grenze begründet gewesen ist (...). Eine solche Tabuierung des Grenzzaumes scheint vor allem dort aufzutreten, wo dieser Grenzzaum zu schmal ist, um einen natürlichen Schutz zu bilden. Denn die weit überwiegende Mehrzahl der heiligen Wälder ist klein und trennt doch Siedlungsräume voneinander.“ Dadurch werde auch der Befund erklärt, dass die meisten heiligen Orte im schon in der Vorordenszeit dicht besiedelten Samland liegen: „Hier, wo es nur im Osten größere Waldgebiete gab, mußten die Grenzen notwendig einen anderen Charakter haben als in jenen Räumen, in denen die Siedlungskammern inselartig in weiten Waldgebieten lagen. Hier war der Grenzwald oder das auf der Grenze liegende Feld durch seinen Charakter der Heiligkeit der Nutzung von beiden Seiten entzogen und verhinderte so Streitigkeiten um Nutzungsrechte in diesem Komplex.“⁸⁸

Folgt man der These von Wenskus, die von siedlungsgeographischen Argumenten untermauert ist, so hatten diese heiligen Wälder und Felder selbst keine kultische

85 Vgl. Górski, Probleme der Christianisierung (1983), 10–12.

86 Incipiunt Inscriptiones terrarum. Ed. Colker, 722: *Hii quemadmodum Prutheni speciales silvas pro diis colebant.*

87 Sie wurden alle in der christlichen Zeit aufgezeichnet, sollen aber hier nicht als ‚heidnischer Überrest‘ behandelt werden, sondern lediglich als Hinweis, dass in vorchristlicher Zeit ein Wald als ‚heilig‘ angesehen wurde und diesen Namen behalten hat. Belege bei Mannhardt, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 128–131.

88 Wenskus, Burgwall, Heiligtum und Siedlung (1968), 322.

Funktion, sondern waren unbetretbare Orte zwischen Siedlungskammern. Diese These lässt sich mit der Aussage Peters von Dusburg harmonisieren, dass die Prußen diese Orte nicht wirtschaftlich zu nutzen wagten, nur der Kontext der Naturverehrung, in den dieser Passus gestellt ist, wäre irreführend. Auch bei Adam von Bremen kommt den Hainen und Quellen eine besondere Bedeutung zu, die durch Christen nicht gestört werden darf, was sich allerdings an diesen Orten abspielte, wird nicht gesagt. Nur Thomas von Chantimpré, der das Verhalten oder besser: Nicht-Verhalten der Prußen gegenüber ihren heiligen Wäldern ganz im Einklang mit dem bisher Gesagten beschreibt, geht einen Schritt weiter, indem er diese Wälder zu Opferplätzen für die Götter erklärt.

Andere Forscher haben eine kultische Funktion der heiligen Stätten mehr postuliert als belegt. Wenig überzeugend ist der Ansatz von Jakob Ozols, die ‚Heiligkeit‘ von Wäldern der Balten aus der allgemeinen Annahme abzuleiten, die Heiligkeit von Bäumen und Hainen sei ein universales religiöses Phänomen (Paradiesbaum, Weltenbaum), um danach baltische Belege aus allen Zeiten zu kondensieren und mit anderen indogermanischen Mythologien in Beziehung zu setzen.⁸⁹ In der Mitte des 20. Jahrhunderts hatte Eduards Šturms für die sogenannten ‚Alkhügel‘⁹⁰, die sich in großer Zahl in Lettland und Litauen, nur selten in Preußen finden, eine Funktion entweder als Kultstätte oder als Thingstätte angenommen, wobei er sich auf die ersten zwei Ausgrabungen in Lettland 1937 bezog. Für den Typus der Kultstätte verwies er auf einen Alkhügel bei Strazde mit zehn runden, mehr oder weniger tiefen Gruben, die mit kohligter Erde und Resten von Tierknochen, seltener Menschenknochen gefüllt waren. Vor allem aus litauischen Schriftquellen entlehnt war dann seine Interpretation als Opfergruben im Zusammenhang mit Totenmählern bzw. Totenkultus. Dabei habe jeder einzelnen Familien des Burggebietes eine Opfergrube gehört.⁹¹ Wenn für diesen Einzelfall die Interpretation möglich, jedoch nicht zwingend ist, so ist sie nicht automatisch auf alle Alkhügel übertragbar, die ähnlich gelegen sind, schon gar nicht auf die vielleicht unterschiedlichen Verhältnisse in Preußen. Noch 2004 waren erst neun dieser Hügel untersucht worden, so dass diese Studien eigentlich nicht mehr leisten können, als Kataloge von Orten zusammenzustellen, denen irgendwann in der Geschichte einmal das Attribut ‚heilig‘ zugesprochen wurde.⁹²

89 Der einzig neue Aspekt, auf die Parallelen zu den heiligen Hainen der Tscheremissen im Wolgabiet in der Neuzeit hinzuweisen, leidet daran, dass die Gemeinsamkeiten auf eine gemeinsame Tradition zurückgeführt werden; vgl. *Ozols*, Frage der heiligen Wälder (1977).

90 Die Stämme **alk*- und **elk*- bedeuten ‚heilig‘; vgl. *Bojtár*, Foreword to the Past (1999), 319f.

91 Vgl. für die Ausgrabungsbefunde *Šturms*, Baltische Alkhügel (1938); *Ders.*, Die Alkstätten in Litauen (1946), mit einem Katalog der Stätten.

92 Vgl. *Vaitkevičius*, Studies into the Balts' Sacred Places (2004), 2. Wenig weiterführend sind auch Annahmen wie die folgende: „It is obvious from the sources that in the Baltic region there were sacred forests and groves“ (16).

II.2.2 *ritus*

Zum Ritus sollen Peters Aussagen über den Oberpriester Criwe, das Bestattungswesen und daran geknüpfte Jenseitsvorstellungen, Losdeuten und Opfer gezählt werden, wobei hier in Frage gestellt werden soll, dass es überhaupt einen gesonderten Priesterstand bei den Prußen gab. Der Abschnitt über den „nordischen Papst“⁹³ Criwe ist die vielleicht bekannteste, aber auch rätselhafteste Episode über die Religion der alten Prußen:

„Ferner lag mitten im Gebiet dieses ungläubigen Volks, nämlich in Nadrauen, ein Ort namens Romow, der seinen Namen von Rom herleitete; hier wohnte einer, der Criwe hieß und den sie als Papst verehrten; wie nämlich der Herr Papst die gesamte Kirche der Gläubigen regiert, so lenkte jener mit Wink oder Befehl nicht nur die Prußen, sondern auch die Litauer und die anderen Völker Livlands.“⁹⁴ Sein Ansehen war dabei so groß, fährt Peter fort, dass auch ein Bote von ihm, der seinen Stab oder ein anderes Zeichen trug, mit Ehrerbietung behandelt wurde. Außerdem hegte er das ewige Feuer.

Die Frage, ob es einen Criwe in Romow gab und was diese Namen bedeuten, hat eine lange Forschungsgeschichte, und erst in jüngster Zeit ist die Historizität problematisiert worden. Johannes Voigt hatte darauf hingewiesen, dass noch im 19. Jahrhundert in Litauen der Schulze einen Krummstab (*Kriwule*) herumschickte, um eine Dorfversammlung anzusagen. Für Voigt war dieser Stab nach dem Oberpriester Criwe benannt, gewissermaßen als Amtszeichen, da ja in der Chronik ebenso ein Stab (*baculum*) erwähnt sei.⁹⁵ Mannhardt hatte Voigt mit dem Hinweis korrigiert, dass das Wort Criwe sprachlich als *Kriwis*, „der Krummgebückte, Krumme“, zu verstehen sei, konnte aber diesen Befund in Bezug auf das Amt nicht ganz plausibel machen.⁹⁶ Für Wilhelm Gaerte deuteten jedoch sowohl der Schulzenstab als auch der Name ‚Criwe‘ auf eine Herkunft aus dem rechtlichen, richterlichen Bereich, die Peter von Dusburg auf das Priesteramt übertragen habe.⁹⁷

Der Annahme eines Oberpriesters über alle baltischen Stämme mochte schon die ältere Forschung nicht folgen. Für Mannhardt trugen die Ableitung Romows von Rom und der Vergleich mit dem Papst „das echte Gepräge des klerikalen Geistes, der Dusburg beseelte“⁹⁸, für den Forscher bezog sich das Kapitel jedoch nicht auf alle Prußen, sondern nur auf die östlichen Stämme, die in den letzten Aufstand verwickelt waren. Er nahm an, dass ein Priester in Nadrauen durch den Druck der christlichen Eroberer zum Zentrum des

93 Aaron Christian Lehrberg (1840), zit. n. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 92.

94 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,5, 53. Übers. *Scholz/Wojtecki*, 103: *Fuit autem in medio nationis hujus perverse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow, trahens nomen suum a Roma, in quo habitabat quidam, dictus Criwe, quem colebant pro papa, quia sicut dominus papa regit universalem ecclesiam fidelium, ita ad istius nutum seu mandatum non solum gentes predictae, sed et Lethowini et alie nationes Lyvonie terre regebantur.*

95 Vgl. *Voigt*, Geschichte Preussens I (1827), 602.

96 Vgl. auch für das folgende *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 90–97.

97 Vgl. *Gaerte*, Sakrale Herrschaftsform (1959), 638–641.

98 *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 90.

Widerstands geworden war, ähnlich wie Rügen sich zum Hauptheiligtum der Elb- und Ostseeslawen entwickelte. Bertuleit, der Romow von *romus*, lettisch *rams*, litauisch *ramus* – „ruhig“ als „Ort der Ruhe“ bestimmte, postulierte mehrere Heiligtümer mit mehreren Priestern, die Peter von Dusburg zu einem zusammengezogen habe. Als Belege führte er eine *villa sacra* mit Namen Romene in Litauen an, die der Chronist selbst erwähnt⁹⁹, sowie ähnlich klingende Ortsnamen in Preußen.¹⁰⁰ Diese Kritik änderte aber nichts an der Überzeugung der Forscher, dass sich hinter Criwe in Romow ein historischer Kern verbirgt.

Erst S. C. Rowell entzog dieser Grundannahme in seiner Geschichte Litauens von 1994 den Boden. Seiner Ansicht nach ist das ganze Kapitel vor allem ein moralisches Exemplum, „a means of explaining to Christians at war with the pagans and in disobedience to the real Pope of Rome how the pagans worship and how they are pious in their own way“.¹⁰¹ Demnach sei der papstähnliche Criwe, der in den annalistischen Teilen der Chronik nie erwähnt werde, ein Beispiel für invertiertes Christentum, das dem christlichen Publikum die Heiden als verzerrte Spiegelbilder von Vertrautem vorführen sollte. Auch der Ort Romow wurde niemals erwähnt oder entdeckt, weder von Ordensleuten noch von Archäologen, woraus er schließt: „Krivè the pope did not exist. He was Peter’s creation designed to make the Baltic religion appear like the ‚counter-church‘“.¹⁰²

Rowells Ansatz verträgt sich vorzüglich mit den Ergebnissen der textimmanenten Analyse, dass die Prußen als komplexes Gegenbild zu den Christen aufgebaut werden, das zwar meist feindlich ist, an anderen Stellen jedoch der einfachen Lebensweise der vorbildhaften Ordensbrüder der ersten Stunde angenähert ist und somit zum Spiegel der Zeitgenossen Peters wird.¹⁰³

Relativ ausführlich beschreibt Peter von Dusburg das Bestattungswesen der Prußen.¹⁰⁴ Alles sei von dem Grundgedanken geleitet, dass man nach dem Tode den gleichen Stand einnehme wie im Leben, was der Chronist sich so zu erklären weiß, dass die Prußen an die Auferstehung glaubten, obwohl er gleich einschränkt: „Allerdings nicht so, wie sie es hätten tun sollen“. Deshalb wurden die Verstorbenen mit Attributen ihres Standes verbrannt, das sind bei Adligen „Waffen, Pferde, Knechte und Mägde, Kleider, Jagdhunde, Beizvögel“, bei Nichtadligen „Gegenstände, die mit ihrem Dienst zu tun hatten“. Denn die

99 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,259.

100 Rummow im Samland, das später Romehnen hieß; Romayn; Rohmsdorff, vgl. *Bertuleit*, Religionswesen (1924), 70.

101 Rowell, *Lithuania Ascending* (1994), 38–40, 125–128, hier 38f.

102 Rowell, *Lithuania Ascending* (1994), 126. Rowell gibt zu, dass die Wurzel Rom- bei altpreußischen Ortsnamen recht gängig ist und will nicht völlig ausschließen, dass ein gleichnamiges Heiligtum einmal bestand, aber selbst dann habe die Papstgestalt nicht existiert.

103 Vgl. Kap. VI.1.

104 Methodisch völlig veraltet, den mythologischen Ansatz der älteren Volkskunde fortschreibend und ohne eigene Quellenstudien auf Sekundärliteratur aufbauend ist die Arbeit von Lange, *Sterben und Begräbnis im Volksglauben* (1955).

Prußen glaubten, so Peter, „die verbrannten Dinge würden mit ihnen wiederauferstehen und ihnen dienen wie vor dem Tode“.¹⁰⁵

Ähnliches weiß auch der Angelsachse Wulfstan zu berichten, der von Haithabu auf der Ostsee bis zur Weichselmündung und den dort lebenden ‚Esten‘ (*Ēstum*) gefahren ist. Seine Reisebeschreibung ist in der Übersetzung der Weltgeschichte des Orosius enthalten, die am Hof Alfreds des Großen zwischen 887 und 901 angefertigt wurde.¹⁰⁶ Wulfstan bemerkt, dass unter den ‚Esten‘ die toten Männer grundsätzlich verbrannt werden müssen, jedoch vorher aufgebahrt in ihren Häusern liegen, während die Verwandten und Freunde feiern. Je höher der Rang und größer der Reichtum des Toten, desto länger geht das Trinken und Spielen, bis schließlich der Rest des Vermögens in mehrere Teile aufgeteilt wird, um welche eine Art Pferderennen veranstaltet wird. Zuletzt wird der Tote mit seinen Waffen und Kleidern verbrannt.¹⁰⁷ Dieser Bericht, der nicht durch andere Quellen kontrollierbar ist, beschreibt ein Verhalten ähnlich zu dem, was die Ethnologen als *Potlatsch* bezeichnen: ein rituelles Verschenken, Verschleudern oder Vernichten von Vermögen, das der Statuserhöhung des Gastgebers dient.¹⁰⁸ Bei den ‚Esten‘ allerdings ist der Schenkende bereits tot, so dass man annehmen kann, dieses Geschehen solle seinen Nachruhm unter den Lebenden befördern.¹⁰⁹ Wichtiger jedoch als die sonderbare Beschreibung eines Brauches, der, wenn er überhaupt stattgefunden hat, bereits etwa 300 Jahre vergangen ist, ist der strukturelle Beleg für Brandbestattung mit Waffen und Kleidern in dieser Region.

Diese Aussagen werden von der Selbstverpflichtung der am Christburger Vertrag beteiligten Prußen bestätigt, „daß sie und ihre Erben die Gebräuche der Heiden im Verbrennen oder Beerdigen der Toten mit Pferden, Menschen, Waffen, Kleidern oder sonstigen ande-

105 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 102f.: *Prutheni resurrectionem carnis credebant, non tamen, ut debebant. Credebant enim, si nobilis vel ignobilis, dives vel pauper, potens vel impotens esset in hac vita, ita post resurrectionem in vita futura. Unde contingebat, quod cum nobilibus mortuis arma, equi, servi et ancille, vestes, canes venatici et aves rapaces, et alia, que spectant ad miliciam, urerentur. Cum ignobilibus comburebatur id, quod ad officium suum spectabat. Credebant, quod res exuste cum eis resurgerent, et servirent sicut prius.*

106 Die Benennung *Ēstum* gleicht somit der in Spätantike und Frühmittelalter üblichen Bezeichnung *Aesti* (Aisten) für die Balten. Der Bericht ist mit deutscher Übersetzung abgedruckt in: SRP I, 732–735. Zur Genauigkeit der geographischen Angaben vgl. Malone, King Alfred's North (1930); Ekblom, Alfred the Great as Geographer (1941/42); Simek, Art. Wulfstan (1998).

107 SRP I, §§21–23, 734.

108 Vgl. die klassische Definition als „totale Leistung vom agonistischen Typ“ bei Mauss, Die Gabe (1950/1994), 25.

109 Fraglich ist, ob man mit Marian Biskup und Gerard Labuda in dieser Praxis „die alten Sitten der Stammesgemeinschaft“ ausmachen kann, „welche keine Anhäufung von Besitz zuließen und den Weg zur Vererbung von Herrschaft für lange Zeit versperren“. Der geschichtsphilosophische Anteil an der Erklärung ist doch relativ hoch; vgl. Biskup/Labuda, Die Geschichte des Deutschen Ordens (2000), 75.

ren Kostbarkeiten (...) künftig nicht beobachten würden“.¹¹⁰ Auch in der anonymen geographischen Einleitung wird beschrieben, dass die Toten mit Pferden, Waffen, und der besseren Kleidung verbrannt werden.¹¹¹ In den Schriftquellen herrscht demnach über einen längeren Zeitraum Einigkeit darüber, dass die Bewohner Preußens nach ihrem Tod eine Brandbestattung erhielten, bei der auch, laut Peter von Dusburg abhängig vom Stand des Verstorbenen, Wert- und Gebrauchsgegenstände, Tiere und sogar Menschen mitverbrannt wurden.

Eine unabhängige Auskunft über die Bestattungsformen kann die Archäologie geben. Der Historiker stößt allerdings bei der Frage nach Grabformen ‚der Prußen‘ auf die sogenannte ‚ethnische Interpretation‘ von archäologischen Quellen, die sich mit dem Namen Gustaf Kossinna (1858–1931) verbindet und in letzter Zeit besonders von Sebastian Brather problematisiert worden ist.¹¹² Die ältere deutsche Archäologie des Preußenlandes ist diesem Ansatz vollständig verhaftet, hat ihn in den 20er und 30er Jahren völkisch überhöht und sich zum Teil auch einem biologisch-rassischen Volksbegriff verschrieben.¹¹³ Immer galt es zu zeigen, dass sich die Altpreußen, die häufig als „unsere Ahnen“ vereinnahmt werden, völlig unabhängig von slawischen Einflüssen entwickelt, jedoch alle höhere Kultur von den Germanen, seien es Goten oder Wikinger, erhalten hatten.¹¹⁴ Diese Arbeiten harren zwar einer Neuinterpretation, sind als Materialsammlung wegen der großen Zerstörung von Museumsbeständen im Zweiten Weltkrieg jedoch unverzichtbar. In abgeschwächter Form folgt indes

110 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. *Hubatsch*, Quellen, 89: *promiserunt, quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrandis cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibuscunque aliis preciosis (...) ritus gentilium de cetero non servabunt.*

111 *Incipiunt Inscriptiones terrarum.* Ed. *Colker*, 722: *Et mortuos cum equis et armis et nobilioribus uestibus comburebant.*

112 Brather zufolge ist die ‚ethnische Interpretation‘ keine aus der Archäologie bzw. aus ihrem Material heraus entwickelte Fragestellung, sondern stellt den Versuch dar, Konzepte der Nachbardisziplinen auf die Sachkultur zu übertragen. Vor dem Hintergrund des nationalstaatlichen Denkens werde a priori die Kongruenz von ‚Kultur‘, ‚Volk‘, ‚Sprache‘ und ‚Rasse‘ vorausgesetzt, wenn man ‚Germanen‘, ‚Kelten‘ oder andere durch Bodenfunde abgrenze. Dabei sei die Formierung von Großgruppen ein weitaus offenerer Prozess, wie er im Rekurs auf die neuere Ethnogenese-Forschung darlegt. Die Archäologie müsse deshalb stärker zu strukturellen Fragestellungen übergehen, die der Aussagekraft ihrer Quellen adäquat sind; vgl. *Brather*, *Ethnische Interpretation* (2004).

113 Vgl. zur Unterscheidung *Mühle*, ‚Ostforschung‘ (1997), und zum europäischen Kontext *Hettling*, *Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit* (2003). Zur kritischen Aufarbeitung der deutschen Vorgeschichtsforschung vgl. *Hakelberg/Steuer/Beck*, *Eine hervorragend nationale Wissenschaft* (2001).

114 Vgl. etwa den Sammelartikel *Kilian/Urbanek/Hoffmann*, *Grundzüge der ostpreußischen Vor- und Frühgeschichte* (1938), in der vom Seminar für Vor- und Frühgeschichte der Albertus-Universität und dem Prussia-Museum in Königsberg herausgegebenen Zeitschrift ‚Alt-Preußen‘. Einen schärferen, in Passagen rassengeschichtlichen Ton schlägt *Carl Engel* in der zweiten Auflage seiner Monographie ‚Aus ostpreußischer Vorzeit‘ [1935] ein.

auch die polnische Nachkriegsforschung dem Paradigma der ethnischen Zuordnung.¹¹⁵

Diese Untersuchung trägt den Problemen insofern Rechnung, als bestimmte Grabformen nur als eigenständige materielle Kultur vorgestellt und nicht, besonders bei vorchristlichen Funden, ethnisch zugeordnet werden. Denn das Auftauchen einer neuen Bestattungsform muss nicht zwingend mit der Einwanderung einer neuen Bevölkerung zu tun haben, sondern könnte auch in der Übernahme einer Begräbnissitte begründet sein. Auch in jüngerer Zeit soll nicht entschieden werden, ob in ‚prußischen‘ Gräbern nur Prußen oder nicht etwa auch Wikinger begraben worden sind.¹¹⁶ Des Weiteren sollen die archäologischen Quellen zunächst ihre eigene Geschichte ohne die Hilfe von Schriftquellen erzählen. Denn bei der Ergänzung von literarischen und archäologischen Quellen liegen Zirkelschlüsse nahe, weil die Befunde der einen die Fragen der anderen Disziplin beeinflussen können, um mit deren Ergebnissen wiederum die ersten Befunde zu bestätigen. Besonders bedenklich wird es, wenn jeweils die eigenen Lücken durch andere Quellen gefüllt werden sollen.

Im späteren Preußenland wechselten sich seit vorchristlicher Zeit mehrfach Perioden der Brand- und der Körperbestattung sowie der Hügel- und der Flachgräber ab.¹¹⁷ In der frühen Eisenzeit (5. vorchristliches bis 1. Jahrhundert n. Chr.) setzt sich die sogenannte ‚westbaltische Hügelgräberkultur‘ durch, in der die Urnen mit den Überresten der Brandbestattung mit Erde bedeckt werden. Zum einen finden sich Steinkisten für Urnen, die in den Außenrand älterer, bronzezeitlicher Grabhügel eingelassen werden, zum anderen werden neue Hügel errichtet, in deren Zentrum Steingruften mit einem Fassungsvermögen von bis zu 30 Urnen eingelassen sind, die durch lange Steinröhren erreichbar sind.

In der römischen Kaiserzeit (1. bis 5. Jahrhundert n. Chr.) lassen sich in materieller Hinsicht drei Regionen bestimmen: Im Samland kommen noch sporadisch weiter Hügelgräber vor, während sich neu Flachgräberfelder durchsetzen, die bis zum Eintreffen des Deutschen Ordens die Grundform bilden sollten. Anfangs werden die Körper in Baumsärgen bestattet, ab dem 3. Jahrhundert ist Leichenverbrennung mit Urnen die häufigste Form. Ab dem 5. Jahrhundert, also im Frühmittelalter, tritt die Bestattungsform auf, an der sich prinzipiell nichts mehr ändert: die Brandgrubenbestattung ohne Urnen, bei der die verbrannten Leichenreste in flachen Gruben beerdigt werden. Variationen ergeben sich nur durch die Grabbeigaben. In Masuren lässt sich in der Kaiserzeit eine nördliche Zone mit Biritualismus (Körper- und Brandbestattung) von einer südlichen mit Brandbestattung

115 Methodisch sehr bewusst werden die Befunde der verschiedenen Disziplinen nebeneinandergestellt bei *Biskup/Labuda*, *Die Geschichte des Deutschen Ordens* (2000), 43–82.

116 Die dauerhafte Präsenz von Wikingern in Preußen ist umstritten. Die skandinavischen Funde im Samland werden etwa durch Handelsaustausch erklärt bei *Biskup/Labuda*, *Die Geschichte des Deutschen Ordens* (2000), 73.

117 Der Überblick vor allem nach *Biegel/Jaskanis*, *Die Balten* (1987), 15–60; *Nowakowski*, Art. Pruzzen, § 2. *Archäologisches* (2003); mit Ergänzungen aus *Engel*, *Aus ostpreußischer Vorzeit* ([1935]).

unterscheiden. In Ostlitauen und Lettland ist eine andere materielle Kultur vorherrschend. Vom 4. bis zum 13. Jahrhundert treten hier nur Hügelgräberfelder auf, anfangs mit Körperbestattung und später mit Brandbestattung.

Grabbeigaben im Samland, das hier herausgehoben wird, treten am reichsten in der römischen Kaiserzeit auf. Das Gräberfeld von Hochschnakeinen (3.–6. Jahrhundert) liefert hier Beispiele, die sowohl Urnengräbern als auch Brandgräbern entstammen. An Waffen finden sich ein eisernes einschneidiges Schwert, eiserne Lanzen spitzen, Schildbuckel und ein Schildgriff, der Schmuck bestand aus Armbrustfibeln und Perlen aus Bernstein, Glas und Emaille, die zusammen mit eisernen Schellenberlocks an einer Schnur getragen wurden. Als Gebrauchsgegenstände dienten Messer, Sichel, Schabeisen, Fischspeere, Loch-eisen, Hohlmeißel und Wetzsteine.¹¹⁸

Eine Besonderheit in Preußen stellen die Pferdebestattungen dar. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. tauchen sie im Samland auf, später sind sie auch in Teilen Masurens, wo man die Sudauer lokalisiert, verbreitet. Ungeachtet der sonstigen Bestattungsform (Körper- oder Brandbestattung) folgen sie einem gleichförmigen Muster, in dem die Pferde in liegender Position begraben werden, in früherer Zeit meistens in einer eigenen Grube neben dem menschlichen Grab, gegen Ende des 1. Jahrtausends dann unter dem eigentlichen Grab. Für eine Brandbestattung von Pferden gibt es keine archäologische Bestätigung. Jan Jaskanis hat anhand von Gräbern aus dem 3.–6. Jahrhundert die soziale Zuordnung untersucht und kam dabei zu dem überraschenden Ergebnis, dass nicht alle Pferdebestattungen Kriegergräbern oder gar Fürstengräbern zugeordnet werden können. Vielmehr komme die Mehrheit der Gräber mit Pferden ohne Waffenbeigaben aus, was ihm zu der Deutung Anlass gibt, dass die Pferde als Ausdruck einer Gesellschaft, die sich mit Ackerbau und Zucht auseinandersetze, interpretiert werden müssen.¹¹⁹

Im gesamten Mittelalter sind die samländischen Brandgrubengräber mit weniger Beigaben (Waffen und Schmuck) ausgestattet¹²⁰, Pferdebestattungen treten weiterhin auf. Beispiele für Bestattung von ‚Normaltoten‘ aus der Zeit nach 1000 liefert ein Gräberfeld bei Widitten im südlichen Samland. Hier sind die Pferde nur mit Trense, Steigbügeln und Schnallen bestattet, bei den Menschen ist lediglich ein Messer und ein bronzenener Finger-ring zu finden.¹²¹ Hervorstechend sind einige reich mit ost- bzw. westeuropäischen Waffen ausgestattete Gräber mit Pferdebestattungen.¹²²

Das Bestattungswesen der Prußen ist folglich am genauesten dokumentiert, sowohl durch schriftliche als auch durch archäologische Quellen. Es besteht kein Zweifel, dass die Küstenbewohner schon zu Wulfstans Zeiten die Brandbestattung ausübten und dies

118 Vgl. *Ehrlich*, Das preußische Gräberfeld von Hochschnakeinen (1939).

119 Vgl. *Jaskanis*, Human Burials with Horses (1966).

120 Biskup und Labuda stellen einen Zusammenhang her zwischen der bei Wulfstan beschriebenen Verschleuderung des Besitzes von Verstorbenen und der Armut an Grabbeigaben; vgl. *Biskup/Labuda*, Die Geschichte des Deutschen Ordens (2000), 75.

121 Vgl. *Kleemann*, Samländische Funde (1956).

122 Vgl. *Jaskanis*, Vom Frühmittelalter bis zum Spätmittelalter (1987), 57.

auch später noch taten. Auch die Tatsache von Grabbeigaben und ihre soziale Staffelung lassen sich durch archäologisches Material belegen, nur bei der Frage, ob Diener lebendig mit ihrem Herrn verbrannt oder bestattet wurden, versagt das Material¹²³ – und Archäologen täten gut daran, diese Lücke nicht einfach mit den schriftlichen Berichten aufzufüllen.¹²⁴

Die erwähnten Grabbeigaben werfen die Frage auf, welche Vorstellungen vom Jenseits die Prußen hatten. Patrick Geary hat davor gewarnt, Grabbeigaben vorschnell als Glauben an ein Leben nach dem Tode zu interpretieren. Damit weist er auf die Vorliebe der Archäologie bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts für religionsgeschichtliche Deutungen hin. Mittlerweile würden die Beigaben auch als nicht vererbbarer Besitz des Begrabenen erklärt und nicht notwendigerweise als nützlich für ein Leben nach dem Tode.¹²⁵ Auch andere diesseitige Interpretationen sind möglich, da sich über das Begräbnis ja in erster Linie eine bestimmte Gruppe von Lebenden, etwa eine Familie, darstellt und nicht das verstorbene Individuum. Hierbei können soziale Hierarchien demonstriert oder die Zugehörigkeit zu anderen Gruppen ausgedrückt werden.¹²⁶

Andererseits hat auch schon der christliche ‚Beobachter‘ Peter von Dusburg das Bestattungswesen der Prußen als Ausdruck einer nichtchristlichen Jenseitsvorstellung gedeutet; der gleiche Gedanke ist in der *Inscriptio terrarum* enthalten.¹²⁷ Einen weiterführenden Beleg für diese Vorstellung bietet die vielzitierte Passage über die sogenannten ‚Tulissenen‘ und ‚Ligaschonen‘ aus dem Christburger Vertrag. Diese würden, „gleichsam als Priester der Heiden“, bei Begräbnissen agieren und dabei zum einen die Verstorbenen für ihre Taten zu Lebzeiten rühmen. Zum anderen, „mit zum Himmel gerichteten Augen ausrufend, versichern sie lügnerisch, daß sie den Verstorbenen gegenwärtig sähen, wie er durch die Mitte des Himmels auf einem Pferde fliege, geschmückt mit schimmernden Waffen, einen Sperber auf der Hand tragend und mit großem Gefolge in ein anderes zeitliches Leben einginge“.¹²⁸ Hier wird die Vorstellung vom Übergang in ein Nachleben

123 Zu den methodischen Problemen bei der archäologischen Feststellung einer ‚Totenfolge‘ vgl. Brather, *Ethnische Interpretation* (2004), 380f.; ebd., 342, Tab. 7, wird tabellarisch gegenübergestellt, wie man die Angaben eines Herodot-Berichtes über die Bestattungen der Skythen archäologisch nachweisen kann: nur in wenigen Fällen eindeutig (etwa bei Grabgrube und -hügel und den Beigaben), meist aber nur unter günstigen Umständen oder überhaupt nicht.

124 Vgl. Jaskanis, *Vom Frühmittelalter bis zum Spätmittelalter* (1987), 57, die erst die Kargheit der Funde von 1000–1300 betont, um dann ausgiebig mit Schriftquellen zu harmonisieren.

125 Vgl. Geary, *Interpretation archäologischer Quellen* (1980).

126 Vgl. Brather, *Ethnische Interpretation* (2004), 480–505.

127 *Incipiunt Inscriptiones terrarum*. Ed. Colker, 722: *Et mortuos cum equis et armis et nobilioribus uestibus comburebant. Credunt enim quod hiis et aliis que comburuntur in futuro seculo uti possint.*

128 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. Hubatsch, *Quellen*, 89: *quasi gentilium sacerdotes (...); ac erectis in celum luminibus exclamantes, mendaciter asserunt, se videre presentem defunctum per medium celi volantem in equo, armis fulgentibus decoratum, nisum in manu ferentem et cum comitatu magno in aliud seculum procedentem (...).*

deutlich, das wohl so strukturiert ist, wie es der christliche Chronist Peter von Dusburg bemängelte: „Wenn man vornehm oder gering, reich oder arm, mächtig oder machtlos in diesem Leben sei, so werde man es auch nach der Auferstehung im künftigen Leben sein“.¹²⁹ Im Christburger Vertrag ist somit ein Adliger beschrieben, der in voller Bewaffnung diesen Ritt antritt, begleitet von seinem Gefolge, das ihm auch in seinem weiteren Leben dienen würde. Diese Vorstellung lässt sich mit den Grabbeigaben in Einklang bringen. Jede weitergehende Interpretation als „Unsterblichkeitsglaube und Seelenkult“¹³⁰ schreibt dagegen nur die christliche Perspektive fort.

Mit dieser Stelle ist mehrfach eine Aussage über Dusburgs Criwe in Beziehung gesetzt worden¹³¹: „Wenn die Verwandten des Verstorbenen zum Papst Criwe kamen und ihn fragten, ob er an einem bestimmten Tag oder in einer bestimmten Nacht jemanden an seinem Hause habe vorbeigehen sehen, dann pflegte Criwe ihnen ohne Zögern den Aufzug des Toten, seine Kleider, Waffen, Pferde und Dienerschaft zu beschreiben und als sicheren Beweis die Spur einer Lanze oder eines anderen Geräts im Türbalken seines Hauses vorzuzeigen, die der Tote hinterlassen habe.“¹³²

Auffällig ist zunächst die Parallelität der Vorstellung, dass der (adlige) Tote mit seinen Kleidern, Waffen, Pferden und Dienern aus Lebzeiten daherkommt. Auch wenn der heidnische Papst Criwe eine Imagination für christliche Leser ist, ist nicht ausgeschlossen, dass zu seiner Charakterisierung auch Erzähltes oder Erlebtes hinzugezogen und verdichtet worden ist. Allerdings kann diese Passage nicht als Beleg für ‚Jenseitsvorstellungen‘ dienen, vielmehr gemahnt das Bild eines Toten, der eine Spur in der Welt der Lebenden hinterlässt, an auch im Westen bekannte Vorstellungen von der ‚Gegenwart der Toten‘.¹³³

Der Criwe, die Tulissonen und Ligaschonen werfen die Frage nach einem Priesterstand unter den Prußen auf. In der älteren Literatur wurde zusätzlich der Priester Sicco ins Spiel gebracht, der eine Rolle im Adalbert-Martyrium spielt, doch dieser vermeintliche Heidenpriester kann als hagiographische Schöpfung gelten, weil ganz widersprüchliche Traditionen existieren. Die ersten Belege stammen aus der älteren Adalberts-Vita (‚Vita prior‘),

129 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 102f.: *Credebant enim, si nobilis vel ignobilis, dives vel pauper, potens vel impotens esset in hac vita, ita post resurrectionem in vita futura.*

130 So der Titel eines Kapitels bei Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924), 98–110. – Auch die Anreicherung der mittelalterlichen Überlieferung mit Vorstellungen über das Leben nach dem Tode aus der lettischen und litauischen Folklore, die Bertuleit vornimmt, ist aus methodischen Gründen unzulässig.

131 Vgl. Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924), 93; Bojtár, *Foreword to the Past* (1999), 328f.

132 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 102–104: *cum parentes defuncti ad dictum Criwe papam venirent, queres, utrum tali die vel nocte vidisset aliquem domum suam transire, ille Criwe et dispositionem mortui in vestibus, armis, equis et familia sine hesitatione aliqua ostendebat, et ad maiorem certitudinem ait, quod in superliminari domus sue talem fixuram cum lancea vel instrumento alio dereliquit.*

133 Vgl. Oexle, *Die Gegenwart der Toten* (1983).

für die gemeinhin Johannes Canaparius, Mönch und späterer Abt des Klosters SS. Bonifacio ed Alessio in Rom, als Autor angenommen wird. Hier fügt ein gewisser Sicco dem gefangenen Missionar, der von einer heidnischen Meute umgeben ist, die erste Wunde zu. Er wird beschrieben als „Priester der Götzenbilder und Anführer der verschworenen Schar“ (*sacerdos idolorum et dux coniuratę cohortis*).¹³⁴ Abgesehen davon, dass Unsicherheit besteht, ob es sich bei ‚Sicco‘ um einen Eigennamen oder eine Gattungsbezeichnung handelt, ist wegen der Parallelität von *sacerdos* und *dux* angenommen worden, dass in Preußen um das Jahr 1000 die religiöse und weltliche Gewalt noch nicht getrennt waren – ein Gedanke, der an die mittlerweile überholte Forschungstradition des ‚germanischen Sakralkönigtums‘ erinnert.¹³⁵

In der ‚Vita Adalberti‘ Brunns von Querfurt dagegen fehlt jeder Hinweis auf ein Priestertum. In der *redactio longior* von 1004 ist von einem „Anführer und Meister der frevelhaften Schar“ (*dux et magister nefarię cohortis*), erst die *redactio brevior* von 1008 fügt den Namen ‚Sikko‘ bzw. ‚Sicco‘ hinzu.¹³⁶ Dieser Unterschied ist schwierig zu deuten.¹³⁷ Unzweifelhaft ist, dass Brun eine Fassung der ‚Vita prior‘ als Vorlage hatte, wobei er sie so stark überarbeitete, dass die politische Richtung und das Bild des Heiligen sich völlig unterscheiden.¹³⁸ Während der Adalbert der ‚Vita prior‘ von Anfang an die typisierten Züge der Heiligkeit trägt, ist Brunns Bild des Heiligen menschlicher gezeichnet und zeigt ein ständiges Ringen, im Laufe dessen die Heiligkeit erst erlangt wird. Friedrich Lotter hat dies als Gegensatz der Ideale von *Vita contemplativa* und *Vita activa* charakterisiert.¹³⁹ In diesem Sinne nimmt bei Brun auch die Beschreibung des Martyriums einen viel größeren Raum ein und wartet mit mehr realistischen Details auf. So ist der Angreifer Sicco bei Brun ein rein weltlicher Führer, der möglicherweise aus Rache für seinen Bruder handelt, der von den Polen getötet worden war. Dagegen wird Sicco in der älteren, idealisierten

134 S. Adalberti vita prior. Ed. *Karwasińska*, Redaktion A: *sacerdos idolorum et dux coniuratę cohortis*, c. 30, 45f.; Redaktion B: *sacerdos ydolorum et dux coniurate cohortis*, c. 30, 66; Redaktion C: hier anstatt Sicco der Hinweis auf *senex quidam*; aber dann *sacerdos idolorum et dux coniurate cohortis*, c. 30, 84; vgl. jetzt die Neuedition der Vita Adalberti. Ed. *Hoffmann*, c. 30, 158, die hier den gleichen Wortlaut bietet: *sacerdos idolorum et dux coniuratę cohortis*. Vgl. unten im Kapitel, 74, Anm. 141, die Diskussion der Arbeit von *Fried*, Gnesen – Aachen – Rom (2002).

135 Vgl. *Bojtár*, Foreword to the Past (1999), 326f.; zur kritischen Diskussion des Forschungskonzepts vgl. *Anton*, Art. Sakralkönigtum (2004).

136 Brun von Querfurt, S. Adalberti vita altera. Ed. *Karwasińska*, *redactio longior*: c. 33, 39; *redactio brevior*: *Dux et magister nefarie cohortis* (...) *Sicco*, c. 33, 68.

137 Ganz unzulässig ist das Vorgehen von Lorenz Weinrich und Jerzy Strzelczyk, die unterschiedlichen Passagen in der Übersetzung der unterschiedlichen Viten mit dem Hinweis zu harmonisieren, dass *sicco* eine prußische Würdenbezeichnung und kein Personennamen sei: Das *dux et magister* bei Brun von Querfurt wird als „Anführer und Götzenpriester“ übertragen. Auf diese Weise wird dem nur deutschkundigen Leser der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe eine falsche Übereinstimmung der Viten vorgegaukelt, die Erkenntnismöglichkeiten verbaut (Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Übers. v. *Weinrich/Strzelczyk*, 115).

138 Vgl. *Wenskus*, Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunns von Querfurt (1956).

139 Vgl. *Lotter*, Das Bild des hl. Adalbert (1997).

Vita als „something of a stock pagan leader“ dargestellt.¹⁴⁰ Die Darstellung des Martyriums und die Charakteristik der beteiligten Personen folgen jeweils den Darstellungsabsichten und sind für die preußische Religionsgeschichte nicht relevant. Ich schließe daraus, dass höchstens der Name Sicco bekannt war, dass aber seine Charakterisierung sehr stark von der jeweiligen Darstellungsabsicht geprägt war. Sicco ist somit kein Beleg für einen Priesterstand unter den Prußen.¹⁴¹

Die *Tulissones* und *Ligaschones* aus dem Christburger Vertrag sind als verschiedene Ausdrücke für die gleiche Funktion interpretiert worden, entweder in dem Sinne, dass die Prußen aus unterschiedlichen Regionen je eigene Namen für sie hatten¹⁴² oder dass der erste Ausdruck aus einer slawischen, der zweite aus der preußischen Sprache stamme und „Besänftiger, Tröster“ bedeute.¹⁴³ Während die ältere Forschung bis Bertuleit sie als Priester bezeichnete, hat Christian Krollmann sie als Sänger und Skalden aufgefasst, die den Ruhm des Toten verkünden.¹⁴⁴ Damit ist sicher der Passus im Christburger Vertrag adäquat ausgelegt, in dem sie beschrieben werden als „diese gänzlich lügenerischen Großsprecher, die gleichsam als Priester der Heiden bei den Leichenfeiern der Verstorbenen sich das Wehe der höllischen Qualen verdienen, indem sie das Schlechte gut nennen und die Toten für Hinterlist und Raub, Unreinigkeiten, Räubereien und andere Laster und Sünden loben, die sie zu Lebzeiten begangen haben“.¹⁴⁵ Obwohl Krollmann diese Funktion etwas gewagt auf nordische

140 Wood, *The Missionary Life* (2002), 218. Der getötete Bruder wird in c. 30 erwähnt.

141 Diese Einschätzung wird nicht davon berührt, dass Johannes Fried jüngst die Autorschaft des Johannes Canaparius angefochten und aufgrund der Überlieferungslage auf Lüttich oder Aachen als Entstehungsort der Tradition hingewiesen sowie den Bischof von Lüttich Notker als Verfasser vorgeschlagen hat. Auf diese Weise habe der Autor Informationen aus erster Hand erhalten, unter anderem von Kaiser, Papst und Zeugen des Martyriums. Den gleichen Zugang zu Informationen über Adalbert hatte allerdings auch Brun: als Hofkapellan und Vertrauter Ottos III., dann als Mönch in SS. Bonifacio ed Alessio. Und doch unterscheiden sich die Versionen in Bezug auf die Prußen und Sicco um das erwähnte Detail. Also geht es hier nicht um Wissen oder Nichtwissen, sondern, wie oben dargelegt, um Darstellungsabsichten; vgl. Fried, *Gnesen – Aachen – Rom* (2002). Eine bisher wenig beachtete Aachener Handschrift, die im Kern der Argumentation Frieds steht, bildet die Grundlage der Neuedition der *Vita Adalberti* von Jürgen Hoffmann (2005). Diesem Diskussionsstand folgt auch die Ausgabe beider Adalberts-Viten in: *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte*. Übers. v. *Weinrich/Strzelczyk*.

142 Vgl. *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 328.

143 Vgl. *Mannhardt*, *Letto-preussische Götterlehre* (1936), 45. Ferner schließt *Bertuleit*, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1924), 92f., von litauisch *liga* – „Krankheit“ auf eine ärztlich-magische Tätigkeit, die er allerdings nicht in Zusammenhang mit den in der Urkunde beschriebenen Aufgaben bringen kann.

144 Vgl. *Krollmann*, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1927), 19.

145 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. *Hubatsch*, *Quellen*, 89: (...) *homines videlicet mendacissimos histriones, qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum vel tormentorum infernalium promerentur, dicentes malum bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis, immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrarunt.*

Einflüsse zurückführt¹⁴⁶, ist der Gedanke weiterführend, verdichtet sich doch das Bild eines adlig-agonalen Milieus, in dem kriegerische Heldentaten aus dem Leben des Verstorbenen hervorgehoben werden. Dazu bedarf es nicht unbedingt eines Kultpersonals, und es lautet im Text auch nur *quasi gentilium sacerdotes*. Die direkte lateinische Glossierung von *Tulissones vel Ligaschones* ist dagegen *histriones*, was im klassischen Latein soviel wie Schauspieler, Marktschreier und Scharlatan, im Mittellatein noch zusätzlich Jongleur und Hofnarr bedeutet.¹⁴⁷

Neben dem Loblied auf das Leben wird diesen Spezialisten noch die Fähigkeit zugeschrieben, den Verstorbenen beim Übergang ins Jenseits zu sehen. Endre Bojtár hat diese Fähigkeit mit Mircea Eliade als Trancezustand und daher als Form des Schamanismus interpretiert. Die Schamanen Asiens seien visionäre Sänger, die die Seelen der Verstorbenen am Ende des Begräbnisses in das Jenseits geleiten. In ihrer Zuständigkeit für die Toten, die Brandbestattung und das Jenseits seien die Tulissonen und Ligaschonen der Prußen Nachfahren dieser Schamanen, aber keine Priester in dem Sinne, dass sie den Göttern in Heiligtümern Opfer bringen.¹⁴⁸ Obwohl unklar bleibt, worin diese Nachfahrerschaft bestehen soll¹⁴⁹, ist das Aufzeigen der ekstatischen Dimension („mit zum Himmel gerichteten Augen“) ein Neuansatz in einer Diskussion, die sich mit oft spekulativen Etymologien festgefahren hatte.

Wenn demnach genaue Aussagen über die Göttervorstellungen schwierig sind, wenn die Prußen über keinen festen Priesterstand verfügten, so gibt es doch Hinweise auf Opfer und Losbefragungen. Es sind die letzten Aussagen, die ich noch zum Abschnitt über den *ritus* bei Peter von Dusburg rechne. So hätten die Prußen nach dem Sieg ihren Göttern ein Opfer dargebracht und von jeder Kriegsbeute ein Drittel an den Criwe abgegeben, der es verbrannte.¹⁵⁰ Außerdem heißt es: „Die Prußen begannen selten etwas Wichtiges, ohne vorher nach ihrem Brauche durch das Los von den Göttern erfragt zu haben, ob es gut

146 Krollmann geht von einer alten gotisch-aestischen Mischkultur im Preußenland aus, wobei er annimmt, „daß die (...) Preußen nicht geringe Mengen gotischen Blutes in sich aufgenommen haben“. Dies entspricht dem oben skizzierten völkischen Interpretationsschema der Archäologie, in welchem slawische Einflüsse geleugnet und germanische postuliert werden. Nach einem Exkurs in die nordische Mythologie schließt er mit dem Satz: „Unsere beiderseitigen Ahnen – wir haben wohl alle preußisches und germanisches Blut – zeigen sich also in dieser Größe einander wert.“ *Krollmann*, *Das Religionswesen der alten Preußen* (1927), 9, 19.

147 *Georges*, *Handwörterbuch I*, 3064, Art. *histrion*; *Niermeyer*, *Lexicon minus I*, 640, Art. *histrion*.

148 Vgl. *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 329.

149 Bojtár vermutet eine nördliche, finno-ugrische und eine südliche, skythische Kontaktmöglichkeit der Balten mit dem Schamanismus. Wie immer bei solchen Hypothesen muss man für ein solches Zusammentreffen enorm große Zeitabschnitte überbrücken; vgl. *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 277.

150 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,5, 54. Übers. *Scholz/Wojtecki*, 104f.: *Post victoriam diis suis victimam offerunt, et omnium eorum, que ratione victoriae consequuti sunt, terciam partem dicto Criwe presentarunt, qui combussit talia.*

oder schlecht für sie ausgehen werde.“¹⁵¹ Fast alle ähnlichen Angaben finden sich nur innerhalb der erzählenden Passagen derselben Chronik. So berichtet der Ordenschronist von einer sonderbaren Begebenheit, die sich bei der Belagerung der Ordensburg Barthenstein während des zweiten Abfalls der Prußen (1260–74) ereignete. Zwischen dem Gesinde (*familia*) des Ordens und den Prußen entstanden Feindseligkeiten „wegen eines Kessels, der von einem Belagerungswerke zu einem anderen getragen werden sollte und in dem die Prußen nach ihrem Ritus Opferspeisen zu kochen pflegten“.¹⁵² 150 Ordensbrüder kommen hinzu, der Kessel wird „nach dem Willen Gottes“ erobert und anschließend gelingt auch noch die Zerstörung der drei Belagerungswerke, wobei viele Heiden getötet werden. Der Kessel wird hier als heidnisches Symbol behandelt, das es zu erlangen gilt und das den Christen einen Sieg beschert. Gleichwohl ist nicht zu entscheiden, ob hier ein Opferkessel von Befestigung zu Befestigung gebracht wurde, dessen Inhalt den Prußen Kampfeskraft verleihen sollte, oder ob es sich lediglich um die Unterbrechung des Nachschubes der Eroberer gehandelt hat, wobei ein Speisekessel in der Erinnerung immer bedeutender wurde und bis zum Zeitpunkt der Verschriftlichung ein heidnischer Opferkessel geworden war.

In einer weiteren Episode wird das Opfer von Menschen angesprochen. 1261 kommt es bei Pokarben in Natangen zu einer Niederlage für die Christen, worauf die Natanger ihren Göttern ein Opfer bringen wollen und dazu das Los unter den gefangenen Deutschen werfen. Zweimal trifft es einen gewissen Hirtzhals, „einen vornehmen und reichen Magdeburger Bürger“, zweimal lässt ihn der Anführer der Natanger, Heinrich Monte, frei. Denn letzterer hatte sich anscheinend selbst eine Weile in Magdeburg aufgehalten, und Hirtzhals erinnerte ihn nun an die Wohltaten, die er ihm erwiesen hatte. Als das Los auch ein drittes Mal auf ihn fiel, bot er sich „freiwillig zum wahren Bekenntnis seines Glaubens Gott als Opfer dar, wurde auf sein Pferd gebunden und verbrannt“.¹⁵³ Natürlich darf man nicht vergessen, dass diese Geschichten dazu dienen sollten, den Lesern des Jahres 1326 das Ideal der Kreuzritter im Heidenkampf vor Augen zu halten. Zu diesem Zweck wurde die Opferhaltung des Hirtzhals vielleicht übersteigert, aber der sehr spezifische Hinweis auf den Aufenthalt des Anführers der Prußen im Reich, wo Heinrich Monte sicherlich als Christ erzogen wurde¹⁵⁴, gibt der Episode eine hohe Glaubwürdigkeit.

151 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 104f.: *Prutheni raro aliquod factum notabile inchoabant, nisi prius missa sorte secundum ritum ipsorum a diis suis, utrum bene vel male debeat eis succedere, sciscitentur.*

152 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,120, 111. Übers. Scholz/Wojtecki, 238f.: *pro quodam caldario, que debebat deferri de uno propugnaculo ad aliud, in quo Prutheni consecrata secundum ritum ipsorum decoquere consueverunt.*

153 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,91, 101. Übers. Scholz/Wojtecki, 214f.: *sponte offerens se in bona confessione hostiam Deo, ligatus super equum suum, est crematus; vgl. auch ebd., III,167, zu Heinrich Monte.*

154 Für den Zusammenhang mit anderen Fällen von christlicher Schulung im Reich in den baltischen Missionen vgl. Favreau-Lilie, *Mission to the Heathen* (2000), 151; vgl. auch Wenskus, *Der Deutsche Orden* (1975), 420. Nachrichten über die Familie Herteshals in Magdeburg, der

Ein Menschenopfer sollen auch die Samländer im Sinn gehabt haben, als sie die Erstürmung der Memelburg, die sie von Livland aus bedrohte, planten. Jedenfalls legt der unbekannte Autor der nach 1290 verfassten Livländischen Reimchronik dem Anführer folgende Worte in den Mund, als dieser die Festung schon fallen sieht:

„Die Leute, die darauf sind,
Mann, Weib und Kind,
die wollen wir mit Losen,
die Kleinen und die Großen,
unsern Göttern senden.“¹⁵⁵

Die Bedeutung dieser Menschenopfer erklärt eine Bulle Honorius' III., in der es über die Prußen heißt, „sie opfern Gefangene ihren Göttern, tauchen Schwerter und Lanzen hinein, damit sie ein günstiges Schicksal haben durch das Blut der Genannten“.¹⁵⁶ Für all diese Stellen gilt, dass sie nicht als Zeugnisse für die ‚unberührte‘ vorchristliche prußische Religion gelten können, sondern als Zeugnisse für eine heidnische Religion in der Bekehrungszeit, die von Kreuzzügen geprägt ist. Das Christentum ist der unbarmherzige Feind dieser Religion – da scheint es möglich, dass ein christlicher Gefangener geopfert werden konnte. Man kann nicht von dieser Auseinandersetzung zweier religiöser Systeme auf alle Kampfhandlungen auch unter benachbarten baltischen Stämmen zurückschließen. Vielmehr ist meine Hypothese, dass sich Menschenopfer – wenn es sie denn gab – erst während des Kampfes mit Christen entwickelt haben.

Gegen die Mehrheit der Forscher, namentlich Wilhelm Gaerte, ergibt sich für mich aus dem Loswerfen und Opfern nicht zwingend die Anwesenheit von spezialisiertem Kultpersonal in Preußen.¹⁵⁷ Die zeitgenössischen Chronisten jedenfalls erwähnen keine Priester im Zusammenhang mit diesen Verrichtungen, sondern lassen immer unbestimmt ‚die Prußen‘ handeln. Es ist religionsgeschichtlich nun durchaus vorstellbar, dass es keinen abgegrenzten Priesterstand in Preußen gab, sondern die jeweiligen Riten von Einzelnen vollzogen wurden, die ansonsten weltlichen Tätigkeiten nachgingen. So ist zumindest für die germanischen Religionen bemerkt worden, dass die frühmittelalterlichen Quellen über heidnische Priester schweigen.¹⁵⁸

der Gefangene wohl angehörte, finden sich bei *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 85, Anm. 3.

155 Livländische Reimchronik. Ed. *Meyer*, v. 3758–3763: *die lûte, die dar ûffe sint, / man, wîb unde kint / die wolle wir mit lôzen / die cleinen unde grôzen / unsern goten senden.*

156 PUB I,1, Nr. 29, 20: 1218 Juni 15: *captivos immolant diis suis, intingentes gladios et lanceas, ut prosperam fortunam habeant in sanguine predictorum.*

157 Gaerte nimmt an, dass die baltischen Priester tätig waren beim Losen, als ‚Medizinmann‘, auf Begräbnisfeiern, auf Feldzügen und als Pfleger des göttlichen Rechts. Entweder sind jedoch die Belege nicht aus Preußen, so dass sie hier wie oben begründet nicht gelten können, oder sie werden unter der Maßgabe interpretiert, dass doch nur ein Priester diese Handlungen vorgenommen haben könne; vgl. *Gaerte*, *Sakrale Herrschaftsform* (1959).

158 Das gilt für das europäische Festland; vgl. *Wood*, *Pagan Religion* (1995), 257f.

II.2.3 *mores*

Der Bereich der Gebräuche kann kürzer gehalten werden, weil sich nur für wenig ein Beleg außerhalb des Prußen-Kapitels des Peter von Dusburg finden lässt. Nicht alles besitzt einen explizit religiösen Bezug, und doch tritt hier eine Gesellschaft mit ‚heidnischen‘ Sozialformen in den Blick: Denn zum einen ist die Trennung zwischen religiösen und nichtreligiösen Lebensbereichen hier vielleicht irreführend, zum anderen lehrt die europäische Missionsgeschichte, dass die Christianisierung oft bei den Sozialformen ansetzte und sie für ‚heidnisch‘ erklärte.¹⁵⁹

Peter zieht einen Bogen von den Getränken über das Sozialverhalten hin zum Eheverhalten. „Als Getränk haben sie“, sagt er ausdrücklich im Präsens, „einfaches Wasser, ein Honiggetränk oder Met und Stutenmilch; diese tranken sie früher aber nur, wenn sie vorher geweiht worden war. Ein anderes Getränk kannten sie in den alten Zeiten nicht.“¹⁶⁰ Nach dem alten Bericht Wulfstans lässt sich dies nur zum Teil bestätigen, denn dort heißt es, „der König und die reichsten Leute trinken Pferdemilch, und die Unvermögenden und die Sklaven trinken Meth“.¹⁶¹ Zeitlich etwa in der Mitte zwischen beiden Zeugnissen angesiedelt, kann Adam von Bremen feststellen, dass die Samländer oder Prußen nicht nur Pferdefleisch essen, sondern deren Milch und Blut auch trinken – ein Trank, „mit dem sie sich angeblich berauschen“.¹⁶² Interessant daran ist, dass dieses Getränk eigentlich Reiternomaden charakterisiert, also etwa Skythen und Mongolen.¹⁶³ Dabei sprechen die archäologischen und schriftlichen Befunde eindeutig für die Sesshaftigkeit der Prußen. Adam ist dieser Assoziation bei der Beschreibung Samlands in einer der gelehrten Scholien, die den Haupttext begleiten, mit einem Horaz-Zitat über die Skythen nachgegangen, in dem es um Wanderungen und das Fehlen von Ackerbau geht.¹⁶⁴ In einer anderen Scholie bringt

159 Exemplarisch ist hier die ‚Consulta Bulgarorum‘, in der Papst Nikolaus I. auf tatsächliche und mögliche Fragen von Khan Boris antwortete. Die bulgarischen Familienstrukturen und Heiratsformen, die zu eindeutig gegen das Kirchenrecht verstießen, wurden abgelehnt; vgl. *Mayr-Harting, Two Conversions to Christianity* (1994).

160 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,5, 54. Übers. *Scholz/Wojtecki*, 104f.: *Pro potu habent simplicem aquam et mellicratum seu medonem, et lac equarum, quod lac quondam non biberunt, nisi prius sanctificaretur. Alium potum antiquis temporibus non noverunt.*

161 SRP I, § 20, 733: *se cyning and ða ricostan men drincað myran meolc, and ða unspedigan and ða Þeówan drincað medo.*

162 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,18, 246: *Carnes iumentorum pro cibo sumunt, quorum lacte vel cruore utuntur in potu, ita ut inebriari dicantur.*

163 Vgl. *Göckenjan, Die Welt der frühen Reiternomaden* (1989).

164 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,18, 245, Schol. 122; zur Autorschaft Adams vgl. ebd., XLII: *De quarum laude gentium Horatius in lyricis suis ita meminit: ‚Campestres‘, inquit, ‚Scythae melius vivunt et rigidi Getae, quorum plaustra vagas rite trahunt domus, nec cultura placet longior annua. Dos est magna parentum virtus; et pec-*

er ein Vergil-Zitat an: „... der wilde Gelone, wenn er zur Rhodope flieht und zum öden Lande der Geten, trinkt geronnene Milch, vermischt mit dem Blute von Pferden.“ Das sollen bis heute Göten und Samländer tun, die sich, soviel ist sicher, mit Pferdemilch berauschen.“¹⁶⁵

Die Erklärung für diese Überformung mit Tradition liegt in Adams „antikisierendem Nördlichkeitsbild“ (David Fraesdorff). Seit der Antike wurden die Skythen als Synonym für Barbaren im Norden und Nordosten verstanden, und auch das Mittelalter nannte verschiedene Reiternomaden so, doch erst Adam überträgt diese Bezeichnung auf die Völker des Nordens wie *Dani*, *Nortmanni*, *Scavi* oder eben *Sembi*, gleichfalls heißt die Ostsee bei ihm *mare Scythicum*.¹⁶⁶ Wieder ist zu fragen: Hat die Tradition eine bestimmte Beschreibung vorgegeben oder nicht? Da sich die Stutenmilch auch schon bei Wulfstan findet, der noch nicht vom Bild eines skythischen Nordens (oder für ihn: Ostens) ausging, kann man hier ein authentisches ethnographisches Detail annehmen, das möglicherweise dem gelehrten Adam von Bremen berichtet wurde und ihn bei der Konstruktion eines skythischen Nordens anregte.¹⁶⁷

Die Prußen sind nach Peter von Dusburg sehr gastfreundlich und teilen dabei alle Speisen und Getränke, wobei sich die Zusammenkünfte regelmäßig zu einem rauschenden Fest mit gegenseitigem Zutrinken steigern, bei dem schließlich alle völlig betrunken sind. Angebliche Maßlosigkeit ist immer vom Maß des Betrachters abhängig und kann außerdem topisch gemeint sein, werden Heiden doch gerne als dem Trinken hingegeben beschrieben.¹⁶⁸ In diesem speziellen Fall hat Peter von Dusburg anscheinend auf einer Visitationsreise gewonnene Informationen aus samländischen Synodalstatuten, die sich auf Trinkgelage der Prußen und Deutschen bezogen, zur Vorlage gehabt und sie zu einem Gesamtbild gesteigert.¹⁶⁹ Dennoch muss man diesen Vorwurf für die spätere Zeit im Hinterkopf bewahren.¹⁷⁰

Laut dem Chronisten kaufen die Prußen noch in seiner Zeit ihre Frauen, angeblich nach einer alten Sitte. „Daher hält der Mann seine Frau wie eine Magd; sie ißt nicht mit ihm am Tisch und muß den Hausgenossen und den Gästen täglich die Füße wa-

care nefas, aut precium est mori'. Usque hodie Turci, qui prope Ruzzos sunt, ita vivunt, et reliqui Scythiae populi.

165 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,23, 253, Schol. 134 (129); übers. *Trillmich*, Quellen, 465: „... *acerque Gelonus / Cum fugit in Rhodopen atque in deserta Getarum, / Et lac concretum cum sanguine potat equino. 'Hoc usque hodie Gothi et Sembi facere dicuntur, quos ex lacte iumentorum inebriari certum est.*

166 Vgl. *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* (2005), 290–295.

167 Die skythischen Ess- und Trinkgewohnheiten, die Adam beschreibt, finden ein spätes Echo beim humanistischen Geschichtsschreiber Erasmus Stella; vgl. Kap. VI.3, 219.

168 Vgl. am Beispiel Adams von Bremen *Fraesdorff*, *Der barbarische Norden* (2005), 277f.

169 Vgl. dazu die Analyse der unter Bischof Siegfried von Samland erlassenen Synodalstatuten in Kap. V.3.1, 169.

170 Die Sirnen genannten Trinkgelage der Prußen geraten im 15. Jahrhundert wieder in den Verdacht, ‚heidnisch‘ zu sein; vgl. Kap. IV.3.

schen.“¹⁷¹ Der Frauenkauf wird durch den Christburger Vertrag bestätigt, allerdings in einen weiteren Rahmen gestellt. Es wird nämlich verboten, seine Tochter zu verkaufen bzw. für seinen Sohn oder sich selbst eine Frau zu kaufen, denn daraus sei der Brauch entstanden, dass ein Mann seine Stiefmutter zur Frau nehme: „Wenn nämlich der Vater sich und seinem Sohne irgendeine Frau für gemeinsames Geld gekauft hat, haben sie es bis jetzt so gehalten, daß nach dem Tode des Vaters seine Frau dem Sohn zufällt, wie ein anderes Erbe, das für gewöhnliche Güter erworben wird.“¹⁷² Die Bemerkungen über die Stellung der Frau als *ancilla*, als unfreie Magd oder Sklavin, wird hierdurch be glaubigt, denn sie kann gekauft und vererbt werden wie ein Sklave oder Unfreier, dem in Antike und Mittelalter der rechtliche Status eines Dings zukam.¹⁷³ Noch deutlicher stellt eine Papsturkunde von 1216–17 an die Neubekehrten in Preußen heraus, „dass eine freie Frau wie eine Sklavin dem Mann zur Ehefrau verkauft wird“.¹⁷⁴ Dies ist im europäischen Vergleich zunächst ungewöhnlich: Das germanische Recht kennt die personenrechtliche Gewalt des Ehemannes oder der männlichen Verwandten über die Frau, doch wird diese Munt von der Herrschaftsgewalt über Unfreie geschieden, so dass die Frau in keinem sachenrechtsähnlichen Verhältnis stand. Im Langobardenreich allerdings fand eine Heirat durch Raub oder Kauf statt. Und gleichermaßen im Piastenreich des 10. Jahrhunderts hatten Frauen eine wirtschaftliche Bedeutung, wurden doch auch sie bei der Heirat gekauft.¹⁷⁵

Man kann diese Stelle auch unter dem Gesichtspunkt der Witwenversorgung betrachten. Nach dem Tod ihres Mannes wurde sie nicht verstoßen, sondern die Bindung an ihren Stiefsohn versorgte sie auch wirtschaftlich. Wir haben es mit einer Sonderform der Wiederverheiratung von Witwen zu tun, die in anderen Formen (und zu anderen Zeiten) auch im germanischen Reichen und im Mittelmeerraum anzutreffen war. Im germanischen Recht wurde die Witwe der Vormundschaft des nächsten männlichen Verwandten unterstellt, einige Autoren berichten auch davon, dass die Witwe diesen Verwandten heiratete.¹⁷⁶ Im alten Israel wurde das Institut des Levirats praktiziert, das genau festlegte, unter

171 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 105: *Unde servat eam sicut ancillam, nec cum eo comedit in mensa et singulis diebus domesticorum et hospitum lavat pedes.*

172 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. Hubatsch, Quellen, 91: *Cum enim aliquam uxorem de pecunia communi sibi et filio emerat sibi pater, hactenus servaverunt, ut, mortuo patre, uxor eius devolve-retur ad filium, sicut alia hereditas de bonis communibus comparata.*

173 Vgl. Lebecq, Art. Sklave, A. Westen, I. West- und Mitteleuropa (1995).

174 PUB I,1, Nr. 13, 9: *ut libera mulier quasi ancilla viro vendatur in coniugem.* Das Stück entstammt einem Formelbuch im Vatikan, wo es Johannes XXII (1316–1334) zugeschrieben wird. Die Editoren datieren es aber auf die letzten Jahre Innocenz' III. oder die Anfangszeit Honorius' III., vgl. ebd., 9.

175 Vgl. die Einzelbeiträge in Art. Frau, B., Recht (1989): Schulze, III. Germanisches und deutsches Recht; Vismara, IV. Italien; Koczerska, VIII. Ostmitteleuropa.

176 Vgl. Nehlsen-von Stryk, Art. Witwe, A. Rechtsgeschichte, II. Germanisches und Deutsches Recht (1998).

welchen Umständen und an wen die Witwe verheiratet wurde. So war der Bruder eines Verstorbenen dazu verpflichtet, dessen Frau, seine Schwägerin, zur Frau zu nehmen, wenn deren Ehe kinderlos geblieben war.¹⁷⁷

Der Umgang der prußischen Männer mit Frauen ruhte auf Grundlage der Polygamie bzw. genauer der Polygynie, also der Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen.¹⁷⁸ So verbietet der Christburger Vertrag den Prußen, weiterhin zwei Frauen oder mehr zu haben¹⁷⁹, und die Mehrehe wird schon 1216–17 in einer Papsturkunde an die Neubekehrten erwähnt.¹⁸⁰ Dazu passt der Befund Michael Borgoltes, dass es einen „polygynen Kreis“ um die christlichen Kerne Europas [gab], der sich mit der muslimischen Welt in Spanien und Sizilien zusammenschloß, wo die Mehrehe sogar durch die religiösen Vorschriften erlaubt war.¹⁸¹ Das einheimische Recht an der Peripherie der orthodoxen wie der römisch-katholischen Christenheit ließ einen gewissen Raum für Bigamie und Polygynie, die aus vorchristlicher Zeit weiterpraktiziert wurden. Anders als die Rus', die keltischen Völker und die Isländer, die bei Borgolte untersucht werden, konnten die Prußen jedoch angesichts von Eroberung und Kolonisation kein autochtones Recht entwickeln.

Eine Frage bleibt: Warum hat Peter von Dusburg die Polygynie der Prußen nicht eindeutig herausgestellt?¹⁸² Kaum ein Brauch hätte sich besser zur Kennzeichnung von Heiden geeignet, da das Christentum in seiner ganzen Geschichte die Mehrehe strikt bekämpfte. Noch dazu teilt der Chronist an wichtiger Stelle einen Fall von Polygynie mit: Ein Samländer namens Bonse war der Kämmerer des Gebiets Pobethen. Dieser Mann wollte öffentlich zwei Frauen haben und hat damit möglicherweise den letzten großen Aufstand der Prußen ausgelöst. Denn der Deutsche Orden verbot diese Praxis, und deshalb „stachelte der Zornentbrannte fast alle Prußen zum Abfall vom Glauben an“. Bonse galt den Leuten als „Anstifter dieser gottlosen Schandtat, ihr erster Beweggrund und Ursprung“.¹⁸³ Hätte der Chronist nun vorher ausführlich die Polygynie der heidnischen Pru-

177 Dazu und zu anderen Fragen der Witwenversorgung vgl. *Goody, The Development of the Family and Marriage in Europa* (1983), 39f., 60–68.

178 Vgl. *Gerlitz, Art. Polygamie, I. Begriff, II. Religionsgeschichtlich* (1999), 399f.

179 PUB I,1, Nr. 218, 161: *Item promiserunt, quod duas uxores similiter vel plures de cetero non habebunt.*

180 PUB I,1, Nr. 13, 9: *Ad hoc cum nedum illicitum sit, sed etiam abusivum, ut aliquis eodem tempore habeat plures uxores.*

181 *Borgolte, Kulturelle Einheit und religiöse Differenz* (2004), 23. Vgl. in Zukunft die Habilitationsschrift von *Jan Rüdiger, Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa* (9.-13. Jahrhundert) (Humboldt-Universität zu Berlin 2007).

182 Der Ausdruck *Prutheni* (...) *uxores suas emunt* lässt wohl kaum auf mehrere Frauen schließen, der Ausdruck *uxor cum marito* klingt sogar monogam (Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,5, 54). Deshalb ist unklar, warum Rowell Peter von Dusburg unterstellt, die Erwähnung von Polygamie sei nur ein christliches Stereotyp über Heiden, um Polygamie dann gleich wieder für Litauen zurückzuweisen. Es liegt wohl eine Verwechslung mit dem Christburger Vertrag vor; vgl. *Rowell, Lithuania Ascending* (1994), 40.

183 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,190, 136. Übers. *Scholz/Wojtecki*, 308f.: *Dum autem hec agerentur, tam viri quam mulieres maledixerunt cuidam Sambite dicto Bon-*

ßen gezeißelt, müsste man annehmen, dass der Aufstand hier in einer Person als Rückkehr zu den ‚heidnischen‘ Sitten verdichtet wird. Da er aber die Mehrehe an keiner Stelle als heidnisch bezeichnet, schließe ich daraus, dass er nicht wusste, dass die Prußen früher mehrere Frauen hatten. Wahrscheinlich hatte die Zeit seit dem Christburger Vertrag erreicht, um die Polygynie aus dem Leben der Prußen und aus der Erinnerung der Ordensbrüder zu vertreiben.¹⁸⁴ Ob diese Episode um Bonse tatsächlich den Anlass des dritten und letzten Aufstandes enthält, wird in der Forschung bezweifelt.¹⁸⁵ Für Bonse jedenfalls nahm der Vorfall kein gutes Ende: Er ist, wie Peter von Dusburg vermerkt, „zum verdienten Tod verurteilt worden“.

Das letzte Verbot aus dem Bereich der Familie betrifft die Kinder. So untersagt der Christburger Vertrag, Söhne und Töchter „aus welchem Grunde auch immer“ auszusetzen oder zu töten. Wahrscheinlich muss man hier genau wie etwa im heidnischen Germanien annehmen, dass missgebildete und vielleicht auch uneheliche Kinder von dieser Praxis bedroht waren.¹⁸⁶ Papst Honorius III. nahm in zwei Bullen von 1218 nur auf Mädchen Bezug. Unter den Prußen, die als der Wildheit hingegeben beschrieben werden, herrsche folgende Praxis: „So viele des weibliches Geschlechts eine Mutter gebäre, sie töten sie bis auf eine“. Deshalb sollten diese Mädchen auch losgekauft und (christlich) erzogen werden.¹⁸⁷ Als Grund für diese Mädchentötung sollte man die untergeordnete Stellung der Frau gegenüber dem Mann annehmen, allerdings steht diese Praxis in einer gewissen Spannung zur Tatsache, dass die Frau zwar unfrei, aber ‚wertvoll‘ im Sinne einer verkäuflichen Sache war.¹⁸⁸

se camerario de territorio Pubeten asserentes, quod ipse huius nefandi crimini auctor fuisset, motivum primum et origo. Hic Bonse voluit habere manifeste duas uxores, et quia fratres hoc prohiberunt, provocatus in iram omnes quasi Pruthenos ad apostasiam incitavit.

- 184 Wenn man aus ähnlich strukturierten Gesellschaften darauf schließt, dass Polygynie vor allem im Adel verbreitet war, weil die Versorgung mehrerer Frauen eine gewisse Wirtschaftskraft erforderte (vgl. *Borgolte*, Kulturelle Einheit und religiöse Differenz [2004], 6), lässt sich auch eine Hypothese für ihr Verschwinden unter den Prußen aufstellen: Der vom Orden geförderte Adel übte sich nach dem Ende der Aufstände in einer möglichst schnellen Adaption an die Gebräuche der deutschsprachigen Eliten und legte deshalb die Mehrehe ab. Siehe dazu Kap. II.1, 51.
- 185 Der Aufstand ging von den Pogesanen aus und wurde wohl durch einen Einfall der Sudauer provoziert. Auch in anderen Landschaften entstanden kleine Bewegungen, aber kein großer Ausbruch. Alles wurde schnell durch das Ordensheer niedergeschlagen; vgl. *Ewald*, Die Eroberung Preußens IV (1886), 233. Mit der ebd., Anm. 2, vorgetragenen Einschätzung über Bonse und seine Frauen kann ich allerdings nicht übereinstimmen: „Der an und für sich unerhebliche Vorfall wird schwerlich von großer Tragweite gewesen sein (...)“. Dass ein in Ordensdiensten aufgestiegener Pruße sich öffentlich auf alte, jetzt verbotene Sozialformen bezogen hat, ist brisant, und dass er damit einen Kristallisationskern für Unzufriedenheit mit den Zuständen im Ordensland gebildet hat, ist durchaus möglich.
- 186 Vgl. *Arnold*, Art. Kind, I. Westliches Europa (1991), 1143.
- 187 PUB I,1, Nr. 24, 17f.: 1218 Mai 15; Nr. 29, 20: 1218 Juni 15: *quotcumque feminini sexus mater pariat, perimunt preter unam*.
- 188 Dieser Punkt wird schon diskutiert bei *Blanke*, Die Missionsmethode des Bischofs Christian (1927), 33.

II.2.4 Zusammenfassung

Peter von Dusburg kann nicht mehr selbstverständlich als Kronzeuge für die Religion und Kultur der alten Prußen vorausgesetzt werden, allerdings ist seine Darstellung auch nicht ausschließlich eine moraldidaktische Konstruktion. Das Bild der alten prußischen Religion wird umso unschärfer, je mehr traditionelles Vorwissen über Heiden bereitsteht. Dies zeigt sich besonders im Bereich der Idolatrie: Peter von Dusburg hat die christliche Lehre illustriert, nach der die Heiden Gottes Schöpfung vergessen haben und stattdessen die Geschöpfe verehren und dadurch gegen das Erste Gebot verstoßen. Daraus kann man nicht schließen, dass die Prußen tatsächlich Phänomene der Natur verehrten. Die große Leerstelle in der frühen Überlieferung sind die Götter, deren Namen erst gegen Ende des Mittelalters zahlreich sprießen. Versteht man unter Polytheismus das Handeln einer Mehrzahl persönlich konzipierter Götter¹⁸⁹, dann kann man für die Prußen nicht von einer polytheistischen Religion sprechen.

Als gesichert kann gelten, dass die Prußen geheiligte Orte hatten. Wahrscheinlich wurden sie als heilig angesehen und der wirtschaftlichen Nutzung entzogen, weil sie Siedlungskammern voneinander abtrennten; dass in ihnen den Göttern geopfert wurde, wissen nur weit entfernte Informanten, ansonsten kann man es nur vermuten. Diese Vermutung war in der älteren Forschung allerdings eng mit den Überlegungen über den Priesterstand und Criwe, den Oberpriester, verbunden, die ja, so postulierte man, irgendwo geopfert haben mussten. Nimmt man diesen Schlussstein heraus und interpretiert Criwe als Konstruktion seines Chronisten, als heidnischen Anti-Papst, fällt das ganze Gebäude in sich zusammen. Denn für einen Priesterstand, der für den Götterkult zuständig war, gibt es sonst keine Anzeichen.

Die religiösen Riten konzentrieren sich auf den Übergang ins Jenseits. Das Leben nach dem Tode entspricht in seiner sozialen Staffielung dem Diesseits, Grabbeigaben sollen dafür ausrüsten, bei der Beerdigung zumindest von Adligen treten Totensänger auf, die das alte Leben preisen und in ekstatischen Momenten den Übergang beschreiben.

Das aus christlicher Sicht ‚heidnische‘ an der prußischen Gesellschaft war, neben den angeblichen Trinkgelagen, die polygyne Grundstruktur, in der Frauen die Position von Unfreien hatten und Neugeborene weiblichen Geschlechts wohl auch nach der Geburt getötet werden konnten.

189 Vgl. oben, Kap. I.3.3, 27.

III Die Religiosität der Prußen wird zum Problem

Die Überlieferung zum ‚Heidentum‘ der Prußen gibt ein Rätsel auf: Nach einer Vielzahl von Informationen aus der Missionszeit im 13. Jahrhundert zeichnet sich das 14. Jahrhundert durch ein fast völliges Schweigen aus, das nur durch einige Überlieferungssplitter gebrochen wird.¹ Dagegen nehmen im 15. Jahrhundert die Belege für ‚Heidentum‘ unter den Prußen eindeutig zu – und nicht nur implizit, sondern ganz explizit in Form von Verboten bestimmter Handlungen im weltlichen und kirchlichen Recht.² Hier soll die Hypothese verfolgt werden, dass im 15. Jahrhundert nicht das ‚Heidentum‘ zunimmt, sondern die Obrigkeiten aus bestimmten Gründen ihre Aufmerksamkeit den Prußen zuwenden und versuchen, auf die Lage gesetzgeberisch einzuwirken. Mit anderen Worten: Die Religiosität der Prußen wird mit einem Mal wahrgenommen und dadurch zum Problem. Diese Hypothese wird in getrennten Untersuchungen der sogenannten Landesordnungen des Deutschen Ordens (Kap. IV) und des preußischen Kirchenrechts (Kap. V) plausibel gemacht.

Zuerst jedoch stellt sich die Frage, in welchen Bereichen die Religiosität der Prußen zum ersten Mal nach 1400 Thema wird, genauer: wo sie das erste Mal in einem Diskurs problematisiert wird, in dem mehrere Stimmen aufeinander Bezug nehmen. Die Prußen wurden zuerst zum Thema, als der Deutsche Orden und die polnisch-litauische Union sich vor und nach der Schlacht von Tannenberg gegenseitig vorwerfen, ihre Bevölkerung im Unglauben belassen zu haben (Kap. III.1). Obwohl es interessant wäre zu untersuchen, ob die Prußen im weiteren Konflikt zwischen dem Orden, Polen und den Universalinstanzen im 15. und frühen 16. Jahrhundert auch eine Rolle spielen, wird an dem Punkt abgebrochen, an dem die Christianisierung der Prußen erstmals seit den polnischen Vorwürfen von der Ordensseite angesprochen wird, da die Diskurse über Prußen innerhalb des Ordenslandes den eigentlichen Untersuchungsgegenstand bilden. Dagegen werden die Pru-

¹ Sieht man einmal von Peters von Dusburg ‚Chronik des Preußenlandes‘ von 1326 ab, die sich allerdings hauptsächlich auf das 13. Jahrhundert bezieht, ist man auf die Namen von heiligen Orten in Urkunden angewiesen; vgl. Kap. II.2.1, 63.

² Die Überlieferungsdichte lässt sich am einfachsten anhand der einschlägigen Quellensammlungen zum Thema überprüfen; vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936); *Mierzyński*, *Mytologiae Lituanicae Monumenta I–II* (1892–1896); *Velius*, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai – Quellen der baltischen Religion und Mythologie I–IV* (1996–2005).

ßen im Innern des Preußenlandes erst um 1427 innerhalb eines Reformdiskurses adressiert, der sich in der sogenannten ‚Ermahnung des Kartäusers‘ verdichtet (Kap. III.2). Weil sich an ihnen die Probleme des Landes besonders drastisch darstellen lassen, werden die Prußen zu Sorgenkindern des Preußenlandes.

III.1 ‚Heidentum‘ als politischer Diffamierungsbegriff: Die Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen Orden und der polnisch-litauischen Union

In seinen Klageschriften beginnt der Deutsche Orden damit, den Heidenbegriff politisch zu instrumentalisieren: Nachdem ‚Heide‘ erstmals zur Beschreibung der nichtchristlichen Litauer verwendet wurde, dient er jetzt zur Diffamierung der bereits getauften Litauer. Um diesen Vorwurf zu entkräften, werfen die Herrscher von Polen und Litauen dem Deutschen Orden vor, er selbst habe die Altbewohner Preußens nicht zum Christentum geführt. Auf dieser argumentativen Ebene werden die Prußen um 1400 wieder zu ‚Heiden‘ – und ‚Heidentum‘ zum Argument.

Der Deutsche Orden hatte seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts den Heidenkampf gegen Litauen geführt, der die gleichen Elemente des ‚Verheerungsfeldzuges‘ wie die Kriege gegen die Prußen aufwies und als ‚Preußenreisen des europäischen Adels‘ zur Institution geworden war.³ Als Litauen mit der Taufe Jagiełło zu Władysław christlich wurde und in der polnisch-litauischen Union aufging, ignorierte der Orden die Taufe des Landes bzw. stellte sie als nur scheinbare dar, woraus er die weitere Notwendigkeit des Heidenkampfes ableitete. Das Kräftemessen wurde dadurch verkompliziert, dass der Deutsche Orden das Kondominium zwischen Jagiełło und seinem ebenso getauften Vetter Vytautas, der die litauischen Gebiete beherrschte, aufzubrechen suchte. Eine wichtige Station dieser Bemühungen war die Abtretung Samaitens an den Deutschen Orden im Vertrag von Sallinwerder vom 12. Oktober 1398, der kurzzeitig den Orden und Vytautas annäherte. Aufstände in Samaiten und gegenseitige Rachfeldzüge zwischen Ordensstaat und Litauen zerstörten jedoch diese Allianz. 1409 ging Samaiten endgültig verloren, während der Deutsche Orden gleichzeitig einen Feldzug gegen Polen gewann. Die Konfliktparteien unterwarfen sich dem Schiedsspruch König Wenzels.⁴

3 Vgl. *Benninghoven*, Zur Technik spätmittelalterlicher Feldzüge (1970); *Paravicini*, Die Preußenreisen des europäischen Adels I–II (1989–1995).

4 Vgl. *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 72–82. – *Boockmanns* Studie über Johannes Falkenberg, die die Argumentation beider Seiten von der Taufe Jagiełło 1386 bis zum Konstanzer Konzil abdeckt, ist weiterhin Referenzpunkt, weil *Boockmann* als erster den grundsätzlich polemischen Charakter der Äußerungen herausstellte, wogegen die ältere Forschung sich jeweils mit ‚ihrer‘ (polnischen oder deutschen) Seite verbündet und deren Tenor unkritisch wiedergegeben hatte. Dies gilt auf deutscher Seite vor allem für die Arbeiten von Erich Weise und ältere Hochmeisterbiographien, die den fraglichen Zeit-

Zur Vorbereitung des Schiedsgerichts verfassten beide Seiten große Rundschreiben, die Hartmut Boockmann als ‚Ausschreiben‘ bezeichnet hat. Das Ausschreiben versteht er als ein „typisches publizistisches Instrument aus dem Bereich der spätmittelalterlichen Fehde, das dazu dient, die Öffentlichkeit – insbesondere der Fehdefähigen – für die eigene Sache zu gewinnen“. Inhaltlich sei es immer darum gegangen, die Gerechtigkeit der eigenen Sache und die Bereitschaft zum Schiedsgericht hervorzuheben und die Rechtsverweigerung des Gegners anzuprangern.⁵ Nur die Ausschreiben, in denen die Prußen vorkommen, werden im Folgenden analysiert, weshalb die theoretischen Traktate, die von polnisch-litauischer und Ordensseite für das Konstanzer Konzil verfasst wurden, außen vor bleiben.⁶

Das ‚Heidentum‘ der Prußen taucht als Argument auf, um dem Deutschen Orden Unterlassungen in der Christianisierung seiner Einwohner zu unterstellen. Auf diese Weise versuchte Polen-Litauen, gleichlautende Anklagen des Deutschen Ordens zu kontern. In seinem Ausschreiben anlässlich des Schiedsspruchs von König Wenzel setzte sich Władysław II. Jagiełło am 10. August 1409 mit solchen Vorwürfen des Ordens auseinander.⁷ Der erste Vorwurf von Ordensseite lautet, dass Jagiełło und Vytautas die ‚heidnischen‘ Litauer nicht zur Taufe bewegt hätten und dass außerdem orthodoxe Litauer aus Gebieten der Rus’ nach ihrer Taufe zum katholischen Glauben dennoch an „ihre[r] Sekte heimlich und geheim festhalten“. Hierauf erwidert der polnische König, weil „die Kirche über Geheimnisse nicht urteilt, reicht uns die Sorgfalt der reinen Frömmigkeit“.⁸ Vielmehr zeige sich die Christlichkeit der Neophyten an der Vielzahl der errichteten Kirchen.⁹ Hier kommen die Prußen ins Spiel, denn wenn angeblich seit der Taufe Litauens 20 Jahre zuvor der christliche Glaube nur wenig gewachsen sei, wie stehe es denn dann mit den Er-

raum behandeln. Vgl. *Weise*, Der Heidenkampf des Deutschen Ordens I–III (1963–1964); *Gersdorf*, Der Deutsche Orden (1957); *Nöbel*, Michael Kuchmeister (1963), wobei besonders letzterer mit seinem Protagonisten zu verschmelzen scheint, wie ein Beispiel illustriert: „Kuchmeister hatte das Gespräch überlegen geführt, allerdings mit einem Manne [Władysław Jagiełło, M. B.], mit dem eigentlich nicht zu reden war“, 77. Vgl. auch eine typische Äußerung im Zusammenhang mit dem Konstanzer Konzil: „Die Trümpfe des Ordens fußten im Gegensatz zu den schlüpfrigen Argumenten des Gegners in einwandfreien rechtlichen Begründungen seiner Klagen“, 88.

5 *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 120–124, Zitat 121.

6 Zu den Traktaten vgl. *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 216–263. Sie zeichnen sich als Werke gelehrter Juristen aus, die auf das Kirchenrecht rekurrieren und die Positionen der Auftraggeber im Licht verschiedener philosophisch-theologischer Schulen ihrer Zeit begründeten. Stefan Kwiatkowski hat die Auseinandersetzung in die Kategorien Augustinismus (Deutscher Orden) und Thomismus (Polen-Litauen) gefasst; vgl. *Kwiatkowski*, Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen (2000).

7 *Lites ac res gestae* ²II, Nr. 49, zu den vermutlichen Quellen der Ordensseite vgl. *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 82, Anm. 132.

8 *Lites ac res gestae* ²II, Nr. 49, 437: *et quod illi de fide Ruthenica, qui per nos fuere baptizati, sub colore fidei catholice sectam eorum tenerent secreta et occulte. Sed quia Ecclesia de occultis non iudicat, sufficit nobis pure devotionis diligentia* (...).

9 An dieser Stelle wird ein oft angesprochenes mittelalterliches Verständnis von Christlichkeit deutlich, bei dem formale Faktoren wie Taufe und Anzahl der Kirchen und nicht eine schwer messbare ‚innere‘ Überzeugung ausschlaggebend sind; vgl. *Kahl*, Die ersten Jahrhunderte (1978), pass.

folgen der Ankläger, die das Preußenland seit mehr als 200 Jahren besetzt halten? Sie haben die Prußen getauft, aber obwohl die Prußen „unter der Gerichtsbarkeit derselben, gewissermaßen unter einer bleichen Strenge [waren], konnten sie die heidnischen Riten keineswegs zurückdrängen“.¹⁰

Der gleiche Tenor und Gebrauch von ‚Heidentum‘ als Argument findet sich in einem undatierten Rundschreiben von Vytautas an die europäischen Fürsten.¹¹ Auch hier erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem Hauptvorwurf gegen den König von Polen und Vytautas, dass sie sich nur mäßig (*modicum*) um den katholischen Glauben gekümmert hätten: Gott und glaubwürdige Menschen könnten jedoch bestätigen, dass die Vermehrung des Glaubens immer intendiert war und dass Kirchen errichtet wurden. Wieder wird der Vergleich mit der Situation im Deutschordensland Preußen gesucht: Obwohl die Prußen „unter deren Wahnsinn, gewissermaßen unter dem erlogenen Glanz ihres Christentums“ waren, konnten die Ordensbrüder „die heidnischen Riten keineswegs zurückdrängen“.¹² Da Polen die Ausschreiben für den Schiedsspruch vorbereiten musste, ist es wahrscheinlich, dass das Schreiben des polnischen Königs der Kanzlei von Vytautas als Vorlage gedient hat. Denn der Gedankengang ist in beiden Schreiben gleich aufgebaut, die Formulierungen sind parallelisiert und variieren nur in den Ausdrücken:

Władysław II. Jagiełło	Vytautas
<i>asserunt, quod pauca infra <u>viginti annorum</u> decursorum a tempore baptismi nostri in augmento fidei catholice accrevissent</i>	<i>pro modico reputant quod a <u>viginti quattuor annis</u> stavimus <u>fidei catholice in augmento</u></i>
<i>in <u>terris Prussie</u>, per ipsos occupatis forte a <u>ducentis annis vel ultra</u></i>	<i>in terra <u>Pruthenorum</u> quos <u>a ducentis vel ultra possident annis</u></i>
<i>sub <u>audientia ipsorum</u>, quasi sub <u>quodam pallito rigore</u>, <u>ritus gentiles minime postposuisse</u></i>	<i>sub eorum amencia, quasi <u>quodam christianitatis sue ficto colore</u>, <u>ritus gentiles postponere minime</u></i>

Tabelle 1: Parallelen in den Briefen von Władysław II. Jagiełło und Vytautas von 1409.

- 10 Lites ac res gestae²II, Nr. 49, 437f.: *Ipsi enim, scientes et videntes contrarium, asserunt, quod pauca infra viginti annorum decursorum a tempore baptismi nostri in augmento fidei catholice accrevissent. Dicant ergo ex adverso, que quantaque in terris Prussie, per ipsos occupatis forte a ducentis annis vel ultra, per eos accreverunt. Pro respectu eorum, que in terris Lithuania facta sunt, possent minima reputari, cum eos quos baptizaverunt Prutenos, utique bene constat, sub audientia ipsorum, quasi sub quodam pallito rigore, ritus gentiles minime postposuisse.*
- 11 CEV, Nr. 427, von den Editoren wird der 9. September 1409 vorgeschlagen, als der polnische König ein Ausschreiben und einen Beschwerdekatalog gegen den Orden verfasst; vgl. ebd., Nr. 426.
- 12 CEV, Nr. 427, 201: *Ipsi quidem pro modico reputant quod a viginti quattuor annis stavimus fidei catholice in augmento, sed in terra Pruthenorum quos a ducentis vel ultra possident annis, quanta fecerint, cur non dicunt? Ipsi namque Pruteni sub eorum amencia, quasi quodam christianitatis sue ficto colore, ritus gentiles postponere minime non discunt.*

Der Hinweis, die Prußen seien nicht christianisiert, lässt sich nicht realgeschichtlich aus dem Argumentationszusammenhang heraustrennen. Hier ist nicht mehr und nicht weniger geschehen, als dass ein andauernder Vorwurf des Deutschen Ordens („Die Litauer wurden durch ihre Herrscher nicht christianisiert“) schließlich gegen ihn selbst gekehrt wurde („Die Prußen wurden durch ihren Landesherrn nicht christianisiert“). Damit sollte den Brüdern vor dem Publikum der europäischen Fürsten, an das die Ausschreiben gerichtet sind, durch eine Gegenpolemik der Boden entzogen werden. König Wenzels Schiedsspruch vom Oktober 1409 erstattete die Vorkriegsbesitzungen, wodurch der Orden Samaiten zurückbekommen sollte. Die Annahme des Schiedsspruchs wurde von Polen allerdings verweigert. Es kam zum nächsten Kriegszug, der diesmal in der Schlacht von Tannenberg für den Orden mit einer großen Niederlage endete.

In der nächsten Eskalationsstufe der Polemik wird dem Orden vorgeworfen, er lasse absichtlich ‚heidnische‘ Prußen in seinem Heer kämpfen. Damit soll wieder ein Vorwurf gegen den polnischen König relativiert werden. Direkt nach der Schlacht von Tannenberg unterrichtete nämlich Bischof Andreas von Posen einige polnische Geistliche an der päpstlichen Kurie über die Vorgänge (29. Juli 1410). Für den Fall, dass man ihrem König vorwerfe, er habe in der Schlacht Tataren und Schismatiker, also orthodoxe Christen, eingesetzt, sollten sie antworten, dass es nur zur Verteidigung des eigenen Landes geschehen sei und es sich nur um eigene Untertanen und von denen wenige gehandelt habe. An dieser Stelle kommt wieder das Preußenland ins Spiel:

„Denn jene Kreuzfahrer [= der Deutsche Orden, M. B.] haben zu ihrer Hilfe ähnliche Heiden, ungetaufte Prußen nämlich, von denen kaum ein Drittel getauft ist. Die zwei übrigen Teile verbleiben unter ihrer Herrschaft in den Irrtümern des Heidentums, welche sie absichtlich nicht zu taufen versuchen, sondern wie Unterworfenen zur Unterdrückung der Nachbargebiete behalten.“¹³

Wieder gilt es, den Stellenwert der Prußen in der Argumentation zu bestimmen: Anscheinend hatten im polnischen Heer nichtchristliche Kontingente mitgekämpft. Diese damals nicht singuläre Tatsache war jedoch von hohem propagandistischem Wert für den Deutschen Orden, ließ sich doch hier der Beweis für die alte Klage erbringen, dass der polnische König und sein Land Litauen nicht richtig getauft waren. Die Umkehrung des Vorwurfs, über ‚heidnische‘ Hilfstruppen zu verfügen, lenkte vom eigenen Fall ab und musste das Ansehen des Deutschen Ordens umso mehr schädigen, als der Ritterorden in

13 SRP III, 427–429, hier 428: *Sed et ipsi cruciferi in suo adjutorio similes paganos, Prutenos videlicet non baptizatos, quorum vix tertia pars est baptizata, duabus reliquis manentibus in erroribus paganismi sub eorum regimine, quos studiose baptizare non curarunt, sed eos ut obnoxios ad oppressionem vicinarum partium foverunt.* Vgl. zum Kontext dieser Stelle Ekdahl, Schlacht bei Tannenberg (1982), 132f., 161f. – Dadurch wird in gewisser Weise ein Argument weiter ausgebaut, das von Władysław 1409 nur angedeutet worden war. Am Ende seines Schreibens hieß es nämlich, dass der Deutsche Orden zusammen mit bewaffneten Heiden gegen Christen ziehe. Ob auf diesen Passus hier Bezug genommen wird, ist allerdings nicht klar. *Lites ac res gestae* ²II, Nr. 49, 438.

seinen Schreiben mit dem Anspruch aufgetreten war, das Christentum zu befördern und das Heidentum zu bekämpfen.¹⁴

‚Heidentum‘ wird auch im Thorner Friedensvertrag thematisiert, der nach Tannenberg geschlossen wurde. Hier hat ein Passus Eingang gefunden, in dem sich der polnische König und Vytautas verpflichten, für die Bekehrung aller Ungläubigen in ihren Ländern zu sorgen und Kirchen zu bauen. Die gleiche Verpflichtung ging der Deutsche Orden für Preußen und Livland ein.¹⁵ Hartmut Boockmann hat daraus geschlossen, dass beide Seiten noch heidnische Untertanen hatten.¹⁶ Angesichts der Ergebnisse dieses Kapitels ist es jedoch zweifelhaft, ob man so einfach auf die Realgeschichte rückschließen kann. Vielmehr hatte sich das ‚Heidentum‘ der Litauer bzw. Prußen zu einem politischen Kampfbegriff zur Schwächung des Gegners entwickelt, und die Passage im Vertrag sollte in dieser Situation einen rhetorischen Ausgleich herstellen, indem für beide Parteien die Pflicht zur Christianisierung festgeschrieben wurde.

Das nächste Mal werden die Prußen als Argument auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) gebraucht, wobei das Argument, der Orden verwende ‚Heiden‘ in seinem Heer, weiter ausbuchstabiert wird.¹⁷ In Konstanz wurde zum einen die polnisch-preußische Causa weiterverhandelt. König Siegmund hatte die Parteien auf einen Schiedsspruch verpflichtet, weil strittige Fragen nach der Schlacht von Tannenberg offen geblieben waren, ein Schiedsspruch kam aber nicht zustande. Zum anderen ging es auf dem eigentlichen Konzil um Fragen der Samaitenmission und den Häeresieprozess gegen den Dominikaner Johannes Falkenberg, der sich für die Sache des Ordens eingesetzt hatte. Obwohl der polnisch-preußische Konflikt Anfang 1416 durch die Abwesenheit Siegmunds eigentlich nicht verhandelt werden konnte, war es der polnischen Seite gelungen, eine Abordnung von Samaiten nach Konstanz zu holen, die ihre Taufbereitschaft betonten. Wohl vor der Generalkongregation konnten sie ihr Anliegen vortragen und um Missionare bitten, wodurch das Grundproblem der Auseinanderset-

14 Neben dieser Strategie der Ablenkung gab es noch eine andere Strategie, die der polnische König in einem Brief vom 11. November 1410 an Heinrich von Rosenberg, den Bevollmächtigten König Wenzels an der Kurie, verfolgte. Dabei wurde versucht, den Einsatz von heidnischen Hilfstruppen aus den eigenen Herrschaftsgebieten als Normalfall darzustellen, weil König Siegmund von Ungarn und die Ordensritter selbst dies auch taten. Die Prußen werden jedoch nicht ausdrücklich erwähnt. Codex epistolaris saeculi XV, III, Nr. 2, 498–500, bes. 499; vgl. *Ekdahl*, Schlacht bei Tannenberg (1982), 161f.

15 Staatsverträge I, Nr. 83, 88, § 15.

16 Vgl. *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 90.

17 Zum Deutschen Orden auf dem Konstanzer Konzil vgl. *Brandmüller*, Das Konzil von Konstanz II (1997), 150–175; *Frenken*, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1993), 207–244. Beide Werke stützen sich vor allem auf *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975). Zu den theoretischen Traktaten auf dem Konzil vgl. *Kwiatkowski*, Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen (2000); zu König Siegmund und der Beschränkung seines Handlungsspielraums vgl. *Frenken*, Der König und sein Konzil (2004).

zung, inwieweit der Deutsche Orden zur Mission bereit und fähig war, auf die Tagesordnung des Konzils gelangte.¹⁸

Die Samaiten klagen den Orden an, durch den Kriegseinsatz von grausamen ‚heidnischen‘ Prußen ihre Christianisierung zu behindern.¹⁹ Die sogenannte ‚Proposicio Samaytarum‘ beginnt damit, die Erfolge des Christentums im Lande zu betonen: Fast alle seien bekehrt. Allerdings wollten die Herren des Landes, der Deutsche Orden, fremdes Eigentum besitzen und nicht das Christentum fördern. Viel lieber wollten sich die Samaiten deshalb an den römischen König binden und sich seiner Mission und Unterweisung unterordnen. „Unter der Herrschaft, ja vielmehr Unterdrückung“²⁰ des Ordens würden ihnen die althergebrachten Freiheiten, die ihnen durch die edle Geburt zustünden, entzogen. Hier nun wird eine Parallele zu den Prußen gezogen, die die Brüder auch nicht im Glauben gestärkt, sondern der Güter und Freiheiten beraubt hätten, so dass diese sich in Knechtschaft befänden. So wenig seien die Prußen in den Glaubensartikeln unterwiesen, dass ihre Grausamkeit aus heidnischer Zeit trotz Taufe geblieben sei. Auf seinen Kriegszügen schicke der Orden diese Prußen voran, damit sie ihre Greuel verrichteten – und wenn die Brüder deswegen in die Kritik gerieten, erwiderten sie, „sie können jene nicht beruhigen, die immer grausame Heiden gewesen waren“.²¹ Diese Umstände hielten die Samaiten von der Taufe zurück. Nach dem Inserat eines Rundschreibens, das angeblich schon 1407 den europäischen Fürsten über die hohen Frondienste, Misshandlungen und die mangelnde Christianisierung Samaitens durch den Orden berichtet hatte²², fordern die Aussteller, dass in Zukunft Erzbischof Johannes von Lemberg und Erzbischof Petrus von Vilnius für ihr Seelenheil zuständig sein sollen.

Sowenig der Orden vorher auf die Vorwürfe eingegangen war, sowenig tat er dies jetzt. Er betonte in seiner Erwiderung, dass es nicht seine Schuld sei, dass die Samaiten nicht getauft seien, vielmehr sei die Situation durch Vytautas verunsichert worden. Der Blick auf Preußen zeige im Gegenteil, wozu der Orden in der Lage sei: Unter seinem Schutz sei das Land Preußen in kurzer Zeit gewachsen, es herrsche mehr Frieden und Gerechtigkeit als in anderen Ländern, was Neider auf den Plan rufe. Von der Freiheit der Leute, dem

18 Vgl. zum Ablauf *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 205–208; zu den Quellen und den Argumenten vgl. ebd., 219–225.

19 Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis. Ed. *Jatulis*, 1–13; vgl. CEV, 1018–1024; eine deutsche Fassung: *Dys ist dy clage der Samayten*. Ed. *Doubek*, Nr. 1, 874–881. Zur Überlieferung der samaitischen, polnischen und deutschen Schriften vgl. *Koepfen*, Berichte der Generalprokuratoren II (1960), 308f., Anm. 2.

20 Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis. Ed. *Jatulis*, 6: *sub gubernacione immo sub oppressione ipsorum*; vgl. CEV, 1020

21 Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis. Ed. *Jatulis*, 7: *non possunt ipsos sedare, qui semper fuerant crudeles pagani*; vgl. CEV, 1021. Dieser Passus fehlt in der deutschen Version, die die Aussagen über die Prußen gerafft wiedergibt.

22 Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis. Ed. *Jatulis*, 8–12 (auch dem Editor ist keine frühere Überlieferung des Inserats bekannt, vgl. ebd., 8, Anm. y); CEV, 1021–1023, vgl. dazu *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 81f., Anm. 127. Die deutsche Fassung. Ed. *Doubek*, Nr. 1, 877–880.

Glück und dem Reichtum legten die Städte, Häuser und Burgen deutliches Zeugnis ab.²³ Boockmann bemerkte dazu: „Dieses bemerkenswerte Enkomion beweist freilich das, was es beweisen soll, gerade nicht, denn vom Christentum der Bewohner, von Religion und Gottesdienst ist die Rede nicht. Gepriesen werden die kolonisationsleistungen des Ordens.“²⁴

Erst nach Ende des Konstanzer Konzils wird in einer preußischen Stellungnahme explizit Bezug genommen auf die Prußen und dabei der Versuch unternommen, ihre mangelhafte Christianisierung zu widerlegen. Dieser Traktat des Bischofs von Ermland Johann Abezier vor dem Papst ist der älteren Forschung zwar bekannt, allerdings nur wegen der zwei preußischen Götternamen, die im Text erwähnt werden, und soweit ich sehe, wurde die Quelle noch nicht als Ganzes gewürdigt. Die ‚Collacio Episcopi warmiensis facta coram summo pontifici per dominum andream plebanum in danczk‘ ist wahrscheinlich als Hilfesuch an den Papst nach der gescheiterten Tagfahrt von Welun (13.–22. Oktober 1418) entstanden.²⁵ Nach dem Konzil von Konstanz waren viele konkrete Fragen des Waffenstillstandes zwischen dem Ordensland und Polen-Litauen noch immer ungeklärt und sollten weiter verhandelt werden. Dabei gelang es Władysław Jagiełło und Vytautas, den abgelegenen Tagungsort Welun an der Memel durchzusetzen und dadurch die Entsendung von päpstlichen Legaten zu verhindern, wodurch die Ordensseite ohne Fürsprecher antrat. Die Versammlung scheiterte zwar, aber in der Folgezeit sandte der ermländische Bischof seinen Kanzler Kaspar Schuwenflug und den Danziger Pfarrer Andreas Slommow mit genauen Instruktionen an die Kurie.²⁶ Hier wird auch die ‚Collacio‘ vorgetragen worden sein.

Die ‚Collacio‘ ist eine gelehrt angelegte Verteidigungsschrift des Deutschen Ordens²⁷ auf Grundlage des Paulus-Wortes „Den guten Kampf habe ich gekämpft, (...) den Glauben bewahrt“ (*bonum certamen certavi, [...] fidem servavi*, 2. Tim. 4).²⁸ Der Autor, bei

23 CEV, 1033–1038, hier 1037. Die deutsche Fassung. Ed. *Doubek*, Nr. 2, 884–891, hier 890.

24 *Boockmann*, Johannes Falkenberg (1975), 224.

25 Die ‚Collacio‘ ist undatiert, das Datum des vorangehenden Stücks (24. November 1418) und das des nachfolgenden Stücks (1419) im Ordensfolianten 14, einem Registranten für die Zeit von 1414–1437, machten eine Datierung auf Ende 1418 oder auf 1419 wahrscheinlich. GStA HA XX, OF 14 (alte Benennung: Foliant C, Foliant Cn 14), f. 71^r–72^v, neue Paginierung 153–155. Die religionsgeschichtlichen Details auszugsweise bei *Voigt*, Geschichte Preußens I (1827), 587, Anm. 4; *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 153–155.

26 Vgl. *Nöbel*, Michael Küchmeister (1963), 100–106.

27 Johannes Abezier, in dessen Namen die ‚Collacio‘ vorgetragen wurde, ist zwar Bischof von Ermland, der einzigen nicht dem Deutschen Orden inkorporierten Diözese, so dass seine Äußerungen nicht automatisch als Position des Ordens gewertet werden können. Er wird jedoch zu den Prälaten gezählt, die die Ordenspolitik nicht nur als Sprachrohr und ausführendes Organ, sondern eigenständig und ausschlaggebend bestimmt haben; vgl. *Poschmann*, Bistümer und Deutscher Orden (1962), 338.

28 Das mittlere Stück des Wortes, *cursum consummavi*, „den Lauf vollendet“, lässt die ‚Collacio‘ aus.

dem es sich wohl um den bischöflichen Kanzler Kaspar Schuwenpflug handelt²⁹, unterteilt den Traktat dem Bibelzitat entsprechend in zwei Teile, erstens in die Erläuterung des *bonum certamen*, in der die christliche Vorstellung eines gerechtfertigten Krieges im Vordergrund steht, zweitens in die Erläuterung des *fidem servavi*, wo der Autor den Gehorsam des Deutschen Ordens vor Gott herausstreicht. Daraus werden die Argumente für einen Hilfeappell an den Papst abgeleitet. Insgesamt bedient sich der Autor dabei einer Vielzahl unterschiedlicher Autoritäten für seine Argumentation, nämlich antiker Autoren wie Plutarch und Cicero, biblischer, vor allem alttestamentarischer Zitate, des ‚Decretum Gratiani‘ sowie weniger mittelalterlicher Autoren wie Bernhard von Clairvaux und Petrarca. Die wichtigste Quelle, die gleichwohl nicht erwähnt wird, ist der Prolog zur Regel des Deutschen Ordens.

Der erste Teil über das *bonum certamen* rechtfertigt das Vorgehen des Deutschen Ordens in Preußen als gerechten Krieg. Auf Plutarch beruft sich der Autor für die Vorstellung, dass die *res publica* dem menschlichen Körper ähnlich sei³⁰: Der *princeps* entspreche dem Kopf, der *senatus* dem Herzen, die Hand bilde allerdings die *officio militaris*. Als Aufgaben werden genannt, das Christentum zu vermehren, den katholischen Glauben zu schützen und gegen Irrglauben anzukämpfen. Darauf folgt eine Reihe von biblischen Vorbildern für diese Art des Kampfes, die mit Abrahams Mobilisierung von 318 Mann aus seinem Gesinde zur Befreiung Lots beginnt (Gen. 14). Nach dem Sieg – das wird in der Quelle nicht ausgeführt, aber wohl vorausgesetzt – wird Abraham vom Priesterkönig Melchisedek gesegnet, und Gott schließt einen Bund mit ihm. Moses in seinen Schlachten gegen Amalek und die Midianiter, Josua, die übrigen Richter und David sind weitere Glieder einer Kette, die bis zu den für die Rechtfertigung des Ordens so wichtigen Makabäern reicht. Schon Peter von Dusburg hatte nämlich die Ordensbrüder als „neue Makabäer“ gefeiert.³¹ Alles mündet in die Aussage, dass der Deutsche Orden „fromme und gerechte Kriege“ focht: „Betriebsam [die Vorbilder, M. B.] nachahmend, keine Arbeit scheuend, verjagte er das gottlose Volk aus seinen Gebieten mitsamt seinen Götzen, er veranlasste, dass Christus dort verehrt wird“, er errichtete großartige Kirchen und gründete befestigte Städte und starke Burgen.³²

Im zweiten Abschnitt, in dem der Gehorsam des Deutschen Ordens vor Gott demonstriert wird, kommt die Sprache auf die heidnischen Ureinwohner, die Prußen. Dabei wird

29 *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 154.

30 Hier wird wohl Bezug genommen auf die angebliche Schrift Plutarchs für Kaiser Trajan, die ‚Institutio Traiani‘, die Johannes von Salisbury in seinem ‚Policraticus‘ in Auszügen verbreitet hat und die zur Grundlage des staatsorganologischen Denkens im späteren Mittelalter geworden ist. Es ist strittig, ob man von einer hochmittelalterlichen Fälschung oder – laut den Forschungen Hans Hubert Antons – von einer spätantiken Vorlage auszugehen hat; vgl. *Anton*, Fürstenspiegel (2003), bes. 24; *Kloft/Kerner*, Die Institutio Traiani (1992).

31 Zur Bedeutung für den Deutschen Orden vgl. *Fischer*, The Books of the Maccabees (2005).

32 OF 14, 71^v, neu 154: *bella pia et iusta* (...), *Strenue imitans, nullis parcendo laboribus gentem prophanam de terris suis cum ydolis fugavit, christum ibi coli fecit*.

das Motiv *fidem servavi* zunächst an drei Grundsätzen erläutert: erstens an der Treue zu Gott, zweitens am Gehorsam gegenüber Befehlen und drittens an der Freundschaft und Treue, die unter den Brüdern des Ordens als Band funktioniere. Dann kommt die Sprache auf das Preußenland:

„Denn wie viel Glauben an Gott er [der Deutsche Orden, M. B.] besitzt, zeigt zuerst die mannigfaltige und schwierige Anstrengung der Erwerbung des Preußenlandes, aus welchem von Anfang an die Stämme zu vertreiben waren und vertrieben wurden, die Dämonen dienten und *patollu(m) Natrimpe* und andere schimpfliche Erscheinungen verehrten, um dort wahre Anbeter, die Christus, den Sohn des allmächtigen Gottes anbeten, anzusiedeln.“³³

Die Menge der Gläubigen wurde damals stetig vermehrt, wogegen der Glaube in den gegenwärtigen Zeiten in Bedrängnis gekommen sei. Die damaligen Brüder wurden auch verfolgt, als Gefangene wurden sie aufs Pferd gefesselt, verbrannt und damit den Göttern geopfert.³⁴ Vom Glauben zeugten ebenso die Privilegien diverser Päpste und die kaiserlichen Bullen. Hätte man an jemanden, so stellt der Autor heraus, so viele Privilegien übertragen, wenn er nicht ein bewährter Diener des Glaubens wäre?

Der Autor appelliert abschließend an den Papst als Haupt des „Staatskörpers“ (*corporis rei publice* [!] *caput*): Die ‚Hand‘ (der Orden) schmerze und sei schwach, der ganze Körper sei unförmig, weil ein Glied verstümmelt sei. Deshalb solle der Papst den Deutschen Orden vor dem Tribunal gegen seine Feinde verteidigen.

Die ‚Collacio‘ ist von anderem Charakter als die bisher untersuchten Schriften, obgleich sie auch der Rechtfertigung des Ordens im Heidenkampf dient. Die Auslegung des Paulus-Wortes in der ‚Collacio‘ trägt deutliche Züge einer Predigt, in der alles auf eine allgemein-theologische Rechtfertigung hin ausgerichtet ist. Hinzu kommt wohl noch das Bestreben des Verfassers, auch die eigene klassische Bildung gegenüber dem Pontifex zu demonstrieren. Die Schrift hat nicht den polemischen Grundton der Ausschreiben, die sich an potentielle adlige Verbündete und deren Ehrgefühl richteten und deshalb die Vorwürfe der Gegenseite bis ins Kleinste widerlegen und umkehren mussten. Die ‚Collacio‘ unterscheidet sich zudem von den theologisch-kanonistischen Traktaten der Konstanzer Streitparteien, die einen streng gegliederten, philosophischen Argumentationsstil pflegten. Die Argumentation fügt sich dennoch gut in den Problemzusammenhang von Tannenberg und Konstanzer Konzil, weil sie im Rahmen der grundsätzlichen Fragen, ob der Orden „den guten Kampf gekämpft“ und „den Glauben bewahrt“ habe, den Heidenkampf als Daseinsgrund von Orden und Ordensland darlegt. Dazu wird auf die Ordensregel rekurriert,

33 OF 14, 72^f, neu 155: *Nam quantam fidem ad deum habuerit, probat primo multiplex et difficilis labor adquisicionis terre pruwsie, de qua ab inicio expellende erant et expulsi sunt gentes seruietes demonibus colentes patollu(m) Natrimpe et alia ignominiosa fantasmata ut locarentur ibidem veri adoratores adorantes christum filium dei omnipotentis.*

34 Transkription und Erläuterung dieser Stelle bei *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 154.

die den Deutschen Orden durch biblische Präfigurationen in die Heilsgeschichte eingebettet hatte.³⁵

Erstmals wird der Umgang mit den Prußen bei der Eroberung und Christianisierung des Preußenlandes wenigstens indirekt thematisiert und eine mangelhafte christliche Unterweisung bestritten. Dazu wird die Behauptung aufgestellt, dass der Orden im Laufe seiner „guten und gerechten Kriege“ die dämonenverehrenden Prußen aus dem Land vertrieben und an ihren Platz wahre Christen gesetzt habe. Damit können eigentlich nur deutschsprachige Neusiedler gemeint sein, und der aus der Kolonisation zu deutschem Recht vertraute Fachterminus *locare* (ansiedeln) in diesem Zusammenhang bestätigt den Eindruck.³⁶ Mit diesem Kunstgriff sind die Anschuldigungen widerlegt, dass die Eroberer den Glauben der Prußen vernachlässigt hätten, denn der Orden konnte die Prußen gar nicht benachteiligen oder ihre christliche Unterweisung ignorieren, wenn jene gar nicht mehr im Land waren. Und für die neuen Christen in Preußen hat der Orden sogleich Kirchen errichtet sowie Städte und Burgen – ein Passus, der an das Enkomion vor dem Konstanzer Konzil erinnert, es jedoch um den entscheidenden Punkt des Kirchenbaus erweitert.

Es ist müßig, dieser Behauptung realgeschichtlich nachzugehen oder zu fragen, ob nur die hartnäckigen Heiden, die weiterhin Dämonen verehrten, vertrieben wurden oder alle Alteinwohner gemeint sind. Ebenso wenig wie in den vorherigen Quellen kann man von der alles dominierenden argumentativen Bedeutung der Prußen absehen, die hier eine Rolle bei der ‚Landnahme‘ in Preußen spielen. Das Argument ist von der Ordensregel und daher letztlich biblisch inspiriert: Die Ahnenreihe von Abraham bis zu den Makkabäern diente in der Ordensregel dazu, biblische Präfigurationen der ‚neuen Ritterschaft‘ darzustellen, die das Heilige Land von Ungläubigen befreit haben.³⁷ Dabei geht die ‚Landnahme‘, die unter Josua nach dem Auszug aus Ägypten beginnt, von dem Prinzip aus, dass das ‚gelobte Land‘ erst vollständig von Menschen geleert werden bzw. von ‚Götzdienern‘ ‚gereinigt‘ werden muss, bevor die wahren Gläubigen es besiedeln können.³⁸ In der ‚Collacio‘ ist das ‚gelobte Land‘ mit Preußen identifiziert und deshalb auch der Gedanke der ‚Reinigung‘ übertragen worden.³⁹

35 Für eine genaue Analyse des Prologs der Ordensregel vgl. *Wiechert*, Die Spiritualität des Deutschen Ordens (1993).

36 OF 14, 72^f, neu 155: *expellende erant et expulsi sunt gentes seruientes demonibus (...) ut locarentur ibidem veri adoratores*.

37 Die Statuten des Deutschen Ordens. Ed. *Perlbach*, Prolog, 22–26. In der ‚Collacio‘ finden sich zum Teil wörtliche Übernahmen aus der lateinischen Fassung des Prologs.

38 Der Verfasser der ‚Collacio‘ hätte sogar dem Prolog der Ordensregel noch weiter folgen können, der in diesem Zusammenhang einmal das Verb *exterminare* gebraucht (Die Statuten des Deutschen Ordens. Ed. *Perlbach*, Prolog, 24). Laut den biblischen Modellen sollten bei der Eroberung immer alle Lebewesen getötet bzw. ausgelöscht werden (*delere/interficere*). Diese Vorstellungen hätte der Verfasser aber wohl nicht auf die Eroberung Preußens übertragen können, ohne den Papst gegen sich aufzubringen. Vgl. dazu die Vorstellung von Landnahme bei Peter von Dusburg, Kap. VI.1, 202.

39 Das Bild von Preußen als gelobtem Land findet sich auch in der wenig später verfassten Ermahnung des Kartäusers. Ed. *Hirsch*, 456; vgl. dazu unten, Kap. III.2, 104.

III.2 Sorgenkinder des Preußenlandes: Die Prußen in der ‚Ermahnung des Kartäusers‘

Es ist eine Reformdiskussion, innerhalb derer der Glaube der Prußen erstmals im Ordensland des 15. Jahrhunderts problematisiert wird. Die Debatte, vom Hochmeister angestoßen, ergreift bald alle Stände und kulminiert in der ‚Ermahnung des Kartäusers‘, die aus den Prußen die ‚heidnischen‘ Sorgenkinder des Preußenlandes macht. Mit seinem prophetischen Impetus ruft der Kartäuser jedoch nicht nur die Prußen, sondern alle Stände einschließlich der Ordensgebietiger zu einem Leben nach den Geboten Gottes auf, weil ansonsten das Preußenland untergehen werde.

Die Reformdiskussion geht auf einen Aufruf des Hochmeisters zurück, der in mehrfacher Hinsicht Auslöser der ersten Diskussion über den Glauben der Prußen innerhalb der preußischen Gesellschaft geworden ist. Paul von Rusdorf forderte die Lande im Jahr 1425 auf zu berichten, „warum das Land an so großen Gebrechen und an mancherlei Plage leidet und sichtlich abnimmt“. ⁴⁰ Der Hochmeister wolle es dann wandeln. ⁴¹ Gegenüber der Stadt Danzig werden die Fragepunkte weiter präzisiert. So solle im Rat darüber beraten und die Gemeinde befragt werden, wie die Leute „beschwert“ werden, von welchen Sachen das Volk „abnehme“ – von der „Köstlichkeit der Kleidung, der Hochzeit, Kindelbier, Prassen“ ⁴² – und welche geistlichen und weltlichen Gebrechen die Lande verderben.

In der Debatte äußern sich nicht nur verschiedene Stände zum Thema, sondern es verbinden sich auch weltliche und geistliche Belange in der Argumentation. Im Zeitraum von 1425 bis 1427 kommt es zu einer Verdichtung von Initiativen, die vorher zwar schon vorhanden, aber verstreut waren. Die Prußen werden dabei in so verschiedenen Quellen wie einer brieflichen Antwort auf den Aufruf, der Landesordnung von 1427, einer Synodalpredigt und der ‚Ermahnung des Kartäusers‘ auf die Tagesordnung gesetzt, die dennoch alle durch das Reformthema zusammenhängen. ⁴³

Von den erhaltenen Antworten bezieht sich nur ein einziges Schreiben, das die samländischen Freien und Bauern den dortigen Domherren überreicht haben, direkt

40 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 455: *worummb das lant so grossen gebrechen und manlicherley pfloge leydet und sichtiglich apnympt.*

41 Diese Aussage ist dem ersten Teil der Schrift entnommen, den Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), 89, als Entwurf identifiziert hat, der wohl nicht an den Hochmeister geschickt wurde; vgl. Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 453: *do ir inn dem xxv jare geschriben in dy lant, das men solde vordringen alles gebrechen, ir woldet in wandelen.*

42 Der Brief von 1425 September 29 ist nur chronikalisch überliefert, AST I, Nr. 343, 438: *köstlichkeit der kleidung, der hochzeit, kindelbir, quosen.*

43 In diesen Zusammenhang ist auch ein weiteres anonymes Reformschreiben an den Hochmeister zu stellen, das gewisse Ähnlichkeiten zur ‚Ermahnung des Kartäusers‘ zeigt, denn hier wird empfohlen, das Elend des Landes durch den Rat von geistbegabten Frauen und Männer zu lindern, die in der Bibel und in Offenbarungen nach Hinweisen suchen – die Prußen allerdings werden nicht erwähnt; OBA 4567; vgl. zur Einordnung Kwiatkowski, Der Deutsche Orden (1993), pass.

auf die Prußen.⁴⁴ Zum einen wird beklagt, dass die Landflucht der Prußen trotz ergangener Verordnungen weiter praktiziert werde und zu wenige als Dienstboten und Gesinde zur Verfügung stünden. Zum anderen werden die Trinksitten der Prußen angeprangert. Der Stein des Anstoßes ist, dass durch übermäßiges Trinken die Landwirtschaft vernachlässigt werde und dies zum Verderben des Preußenlandes beitrage. Gleichwohl werden einige mit prußischen Begriffen benannte Gelage auch als ‚heidnisch‘ bezeichnet, wobei vorerst noch offen bleiben muss, ob damit alte religiöse oder einfach nur moralisch ‚verwerfliche‘ Bräuche gemeint sind. Die Eingabe enthält mehrere rein weltliche Klagepunkte, aber auch den Hinweis, die Pfarrer beschwerten sich, dass die Leute – hier wird nicht zwischen Deutschen und Prußen differenziert – die Feiertage nicht einhielten, die Gebote Gottes, das Paternoster und das Glaubensbekenntnis nicht kannten sowie das Fasten brächen. Außerdem würden die Knechte und Mägde, bei denen man angesichts der ersten Beschwerde durchaus an Prußen denken kann, nicht zur Beichte gehen wollen, es sei denn, sie gingen eine Ehe ein.

Die Landesordnung der Niederlande vom 26. Januar 1427 ist mehrfach als Antwort des Hochmeisters Paul von Rußdorf auf die eingegangenen Reformvorschläge diskutiert worden.⁴⁵ Hier interessiert zunächst nur, dass diese systematisch geordnete Sammlung von 31 Rechtsvorschriften an erster Stelle mit dem ‚rechten‘ Glauben befasst ist: Der erste Artikel verbietet es, Zauberer und Zauberinnen bei sich aufzunehmen, und im zweiten Artikel wird, wer prußisches Gesinde oder Untertanen hat, ermahnt, diese zum Glauben und Kirchgang anzuhalten. Neu daran ist, dass sich der zweite Artikel explizit auf Prußen bezieht und dass schon bestehende Vorschriften über die Einhaltung des christlichen Glaubens an den Anfang der Ordnung gerückt wurden. Erstmals ist auch eine Aufwandsbeschränkung für prußische sogenannte Sirmen zu finden, bei denen der Biergenuss auf eine Tonne begrenzt wird.⁴⁶

Ein besonderes Augenmerk auf den Glauben der Prußen richtete auch Bischof Franz von Ermland. Er hatte in Eylau mit den Gebietigern des Ordens über die Landesordnung verhandelt und fand einige Artikel noch so kommentierungswürdig, dass er einen Brief an den Hochmeister verfasste. Dabei strich er heraus, dass er einem Artikel über den Dienst der Prußen zwar zugestimmt habe, aber besorgt sei, dass die Prußen im Glauben abnehmen. Hier nimmt der Bischof wohl Bezug auf die Bestimmung, dass in Städten und deutschen Dörfern keine Prußen dienen sollten.⁴⁷ Der Hochmeister solle die Prußen in seine Liebe aufnehmen und die Ordensbrüder ermahnen, ihrerseits den Glauben der Prußen nicht zu schwächen.

44 OBA 4512; vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1.

45 AST I, Nr. 363, 469–473; vgl. *Lückerath*, Paul von Rusdorf (1969), 138f.; *Neitmann*, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 66–70.

46 Vgl. zur Landesordnung von 1427 Kap. IV.3.

47 AST I, Nr. 363, 470, Art. 4; vgl. dazu *Neitmann*, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 69, und Kap. IV.2, 123.

Der Glauben der Prußen wurde 1427 auch in einer Predigt auf einer Provinzialsynode der preußischen Bistümer thematisiert. Die Synodalpredigt, die vermutlich von Bischof Johannes Margenau von Kulm gehalten wurde, nimmt explizit auf die Frage nach den Gründen für die *desolacio* des Landes in der Ausschreibung des Hochmeisters Bezug und fordert angesichts der allgemeinen Sündhaftigkeit eine *reformacio* Preußens ein.⁴⁸ Beispiele aus allen Ständen werden herausgegriffen, doch den Teilnehmern der Synode entsprechend steht der Klerus im Vordergrund.⁴⁹ Die Predigt diente der ‚Ermahnung des Kartäusers‘ als Vorlage⁵⁰, genauer: als Materialsammlung, denn insgesamt springt dort die Argumentation noch zwischen verschiedenen Bereichen und Beispielen hin und her, während sich die ‚Ermahnung‘ durch Eindringlichkeit und einen klaren Aufbau auszeichnet.

Während die Reformdebatte verschiedene Einzelaspekte der Prußen und ihrer Kultur ans Licht bringt, entwirft der Kartäuser ein Gesamtbild. Oft schon ist die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ herangezogen worden, um die Fortdauer des ‚Heidentums‘ unter den Prußen im 15. Jahrhundert zu belegen.⁵¹ Denn Stellen wie die folgende sprechen auch eine eindeutige Sprache: „Wenig achtet man auf die Preußen, was für einen Glauben sie haben oder wie sie Christen sind. Gewöhnlich halten sie sich noch an die heidnische Weise (...) und kümmern sich nicht um die Predigt der Priester.“⁵² Meine These lautet, dass der Kartäuser die Prußen auswählte und ihr ‚Heidentum‘ konstruierte, um die Probleme der Ordensherrschaft drastisch zu schildern. Letztlich musste nach seinem prophetisch überhöhten Reformverständnis aber jeder einzelne Stand wieder zu den göttlichen Geboten finden, damit das Land gerettet werden konnte.

Die ‚Ermahnung‘ wurde 1427 oder 1428 von Heinrich Beringer verfasst⁵³ und enthält Vorschläge für eine *gutte reformacio* des Ordenslandes. Die Schrift ist in Abschnitte an die einzelnen Stände – nämlich an die Ordensgebietiger, an das ‚gemeine Volk‘ und an die Priesterschaft – aufgeteilt⁵⁴, weil der Verfasser Reform als „eine Besserung des We-

48 Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), Edition, 94.

49 Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), Edition, 95: *Heu, quante sunt abhominaciones in Prusia! Sic omnes debemus legere librum legis: quilibet secundum statum suum Christi evangelium.* Dies betreffe im einzelnen *domini temporales, religiosi, episcopi, ceteri prelati, sacerdotes, legitimi, vidue, virgines.*

50 Vgl. Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), Edition, 94–111.

51 Es reicht der Hinweis auf die Grundlagenwerke von Töppen, Geschichte des Heidenthums in Preußen (1846), 343, und Mannhardt, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 163–165, auf die in der Geschichtswissenschaft immer wieder Bezug genommen wird.

52 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 460: *Weynick achtet men der Preussen, was gelouben sy an sich haben, ader wy sy cristen seyn. Gemeynlich halden sy noch die heydensche weyse (...) und keren sich nicht an der prister prediget.*

53 Vgl. Arnold, Art. Beringer, Heinrich (1978), 723.

54 Darin gleicht die ‚Ermahnung‘ der bekannteren Reformschrift aus dem Reich, der ‚Reformatio Sigismundi‘, die neben den vieldiskutierten Passagen über die „Ordnung eines weltlichen Staates“ in ihrem ersten Teil Kapitel über den Papst, die Prälaten, die Orden und die Pfarrgeistlichen enthält; Reformation Kaiser Sigmonds. Ed. Koller; vgl. dazu Märtl, Reformschriften des 15. Jahrhunderts (1996).

sens eines jeglichen Menschen nach seinem Stand“ versteht.⁵⁵ Die Prußen werden im Kapitel über das ‚gemeine Volk‘ angesprochen.

Der Bericht über die Prußen ist nur im Zusammenhang mit der ordenskritischen Gesamtanlage der ‚Ermahnung‘ zu verstehen.⁵⁶ Im ersten Kapitel wird den Gebietigern und Verwesern des Landes vorgeworfen, sie hielten sich nicht an geistliche und weltliche Gesetze und ermahnten ihre Untertanen auch nicht dazu. Besonders im Umgang mit der Armut des Landes – also den armen Leuten – herrsche Willkür, und jährlich würden neue Lasten wie ungewöhnliche Scharwerkspflichten auferlegt. Auch das Urteil über die einfachen Ordensbrüder in den Konventen ist nicht besser: „Also hat man keine Liebe mehr zum Gottesdienst und es herrscht keine Geistlichkeit in den Konventen, weder in Bezug auf die Lebensweise, noch in Bezug auf die Kleidung.“⁵⁷

Hieran knüpft im zweiten Kapitel über das ‚gemeine Volk‘ der bereits zitierte Vorwurf an, dass die Prußen noch die ‚heidnische Weise‘ hielten und sich nicht um die Predigt der Priester kümmerten. Denn die Gebietiger achteten nicht auf den Glauben der Prußen, sondern einige sagten sogar gegenüber den Priestern: „Lasset Prußen Prußen bleiben.“⁵⁸ Dies treffe besonders auf die Gebietiger im Niederlande zu, also dem östlichen Landesteil mit hohem Anteil an prußischer Bevölkerung. Zusätzlich seien die Prußen das ganze Jahr über an Sonntagen mit Scharwerkspflichten belastet, die sie am Kirchgang hinderten und die Glaubensunterweisung verlangsamten.

Das ‚gemeine Volk‘, wie hier die Prußen, leidet jedoch nicht nur unter der Ordensherrschaft, sondern wird auch selbst wegen seiner eigenen Verfehlungen ermahnt. So betrügen in den Städten sowohl Kaufleute als auch Handwerker, auf dem Lande seien Meineid und Ehebruch gängig, Wucher sei überall anzutreffen und insgesamt herrsche ein lasterhaftes Treiben bei Hochzeiten und Fastnacht. In den Augen Heinrich Beringers gibt es für diese verschiedenen Geschehen eine gemeinsame Wurzel: „Ein allgemeines Gebrechen, das man kaum erfährt in christlichen Landen, ist, dass die Zehn Gebote Gottes so wenig eingehalten werden wie in Preußen.“⁵⁹ Dazu zählt die Anbetung der Abgötter durch die Prußen genauso wie die allgemeine Vernachlässigung des Kirchgangs, der Totschlag und die Saufgelage, die unter den Prußen besonders verbreitet sein sollen.

55 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 452f.: *uff gutte reformacio, das yst uff eyne besserunge des wesens eynes iglichen menschen, noch seyнем statum.*

56 Dieser Tenor wird dadurch unterstrichen, dass der einzige Überlieferungsstrang in den ordensfeindlichen Danziger Chroniken aus der Zeit der Ständekämpfe zu finden ist, wo die ‚Ermahnung‘ – allerdings mit anderer Datierung – inseriert ist; vgl. Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, Einleitung, 448–450.

57 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 460: *Also hat men keyne liebe meer zcu gotisdynste, und yst keyne geystlichkeit yn den conventen, noch am leben, noch an der kledunge.*

58 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 460: *lasset Preussen, Preussen bleyben.*

59 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 462: *Eyn gemeyne gebreche, das men kaume irfert in cristenen landen, das dy x gebot Gotis also weynyk gehalden werden, also zcu Preussen.*

Im dritten Abschnitt stehen die Priester in der Kritik: „Ihr Leben ist mehr weltlich als geistlich“⁶⁰, sie kümmerten sich um Ackerbau und Gesinde, vernachlässigten den Gottesdienst und gefährdeten dadurch die Zukunft des Preußenlandes, denn ohne Gebet gewannen die Heiden und Ketzer. Allerdings liege die Schuld bei der Herrschaft, weil der Orden den Zehnt einbehalte, der zur Versorgung der Pfarrer gedacht ist, und weil alte Privilegien nicht mehr geachtet würden, die den Priestern Einnahmen bescherten. Zudem würden die Wohnungen der Priester nach ihrem Tod beraubt, was der Kartäuser als Sakrileg bezeichnet.

Warum schreibt der Kartäuser nun so ausführlich über das Schicksal der Prußen, wo es doch aus dem 14. Jahrhundert kaum Äußerungen gibt? Die Ausführungen über die Prußen können kaum isoliert betrachtet werden, sondern sind in der Optik Heinrich Beringers ganz eng mit dem Ordensland und dem Verhalten von Ordensgebietigern, übriger Bevölkerung und Klerus verknüpft. Gleichwohl hebt die ‚Ermahnung‘ die Altbewohner besonders hervor und benutzt sie, um die Probleme der Ordensherrschaft und damit des Preußenlandes dialektisch und dadurch besonders drastisch darzustellen. Denn einerseits leiden die Prußen besonders unter den weltlichen Ambitionen der Gebietiger und können nicht zu richtigen Christen werden, was andererseits dazu führt, dass sie mit besonders schweren Lasten hervortreten. Die Prußen werden hiermit zu den Sorgenkindern des Preußenlandes.

Die ‚Ermahnung‘ ist von einem prophetischen Impetus getragen, der alle Einzelaspekte der Schrift durchzieht und ihnen eine Richtung gibt. Der Kartäuser geht davon aus, dass dem Preußenland der Untergang bevorsteht, weil alle Stände die göttlichen Gebote missachten, und dass seine Warnung die Stände dazu bewegen kann, zum alten Zustand zurückzukehren. Eine wichtige Rolle im Denken des Kartäusers spielt eine Prophezeiung der heiligen Birgitta von Schweden (gest. 1373), die den Untergang des Deutschen Ordens voraussagte, um dadurch Kritik an der Durchführung seiner Kreuzzüge und an seinem Umgang mit den Prußen zu üben.⁶¹ Die Prophezeiung der heiligen Birgitta über die ‚Kreuzfahrer‘ ist vom Kartäuser in den Bericht über die Prußen inseriert.⁶² Angesichts der Bedeutung, die der ‚Ermahnung‘ in Studien über das spätmittelalterliche Ordensland zukommt, soll die Funktion der Birgitta-Stelle erstmals genauer analysiert werden. Es ist ein

60 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 463f., Zitat 463: *ir leben ist meer wertlich, wen geystlich.*

61 Zu ihrem Leben vgl. Morris, St Birgitta of Sweden (1999); zur Prophetie vgl. Sahlin, Birgitta of Sweden (2001).

62 Sancta Birgitta, Revelaciones, II. Ed. Undhagen/Bergh, c. 19, §§ 98–101, S. 92. – Die Prophezeiung über die Kreuzfahrer (*kreutzziger/cruciferi*) am Ende der christlichen Welt ist immer auf den Deutschen Orden in Preußen bezogen worden – durchaus zurecht, aber ohne diese Übertragung je einmal zu thematisieren. Natürlich gab es zur Lebenszeit der heiligen Birgitta im 14. Jahrhundert keine Kreuzfahrerstaaten mehr, und *cruciferi* wurde zur gängigen Fremdbezeichnung für die Ordensbrüder in Preußen, besonders von polnischer Seite aus. Erst im 15. Jahrhundert wurden auch die Brüder ‚Preußen‘ genannt; vgl. Maschke, Preußen (1955/1970), 173f.

Gleichnis über die dem Mittelalter vertraute Figur des Bienenstaats⁶³, in dem der Herr der Bienen mit Gott, der Bienenkorb mit der Kirche und seine Wächter mit Prälaten und Fürsten gleichgesetzt werden. Die Bienen schließlich sind die Christen – gute und schlechte. Diesen Rahmen allerdings setzt die ‚Ermahnung‘ voraus und übernimmt nur den Schluss der Prophezeiung: Solch gute Bienen sollten auch die Kreuzfahrer sein, spricht Christus zu Birgitta, doch sie kämpften gegen ihn. Sie betrieben keine Seelsorge bei den zum Christentum Bekehrten, sondern belasteten sie mit Diensten und dem Entzug von Freiheiten, unterrichteten sie nicht im Glauben und entzogen ihnen die Sakramente, wodurch sie sie mit viel größerem Schmerz in die Hölle schickten, als wenn sie in ihrem angestammten Heidentum geblieben wären. Die Kreuzfahrer selbst würden nur kämpfen, wenn sie dadurch Stolz und Begierde vermehren könnten. „Darum wird für sie die Zeit kommen, wo ihre Zähne zerbrechen sollen, ihre rechte Hand ihnen abgehauen und ihr rechter Fuß gelähmt werden soll, auf dass sie sich noch erkennen und leben.“⁶⁴

Die ‚Revelaciones‘ der heiligen Birgitta waren im Preußenland bekannt und verbreitet⁶⁵, und die Warnung an den Deutschen Orden ist auch an anderer Stelle separat überliefert, etwa in einer Danziger Marienhandschrift.⁶⁶ Dass die Translation der Gebeine Birgittas von Rom nach Vadstena in Schweden über Danzig verlief, wo sie vom März bis zum 28. Mai 1374 ausgestellt waren, wurde zur Initialzündung für die Verehrung der Heiligen in Preußen.⁶⁷ Zwei Aspekte der Birgitten-Verehrung in Preußen sind dabei besonders hervorzuheben: Zum einen wurde in Danzig 1394 ein Birgitten-Konvent gegründet⁶⁸, zum anderen erlebte die preußische Asketin Dorothea von Montau die Ausstellung der Reliquien in Danzig und wählte die heilige Birgitta zu ihrem Vorbild. Sie erwähnte die schwedische Heilige mehrfach in ihren Visionen und ließ sich auch vom Inhalt der Prophezeiungen inspirieren.⁶⁹ Aber besonders in den daraus resultierenden Eingriffen in die

63 Vgl. exemplarisch *Hünemörder*, Art. Thomas von Chantimpré (1995), 839–851, zu dessen Hauptwerk, *Bonum universale de apibus*, 845f.

64 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 461: *Dorummb wirt in komen dy zzeit, das ire zcene sullen zcugruset werden, ire rechte hant sal in appgehauen werden, und ire rechte fus sal vorlemet werden, uff das sy sich noch irkennen und leben.*

65 Schon bei den ersten Untersuchungen für ihre Kanonisation 1379 wurde das 8. Buch von Ordensbeauftragten abgeschrieben. Mehrere preußische Marienhandschriften zeigen, dass nach Birgittas Offenbarungen gepredigt wurde; vgl. *Funk*, Frömmigkeit und Mystik im Ordenslande Preußen (1966), 17; zu Birgittas Kanonisation vgl. jetzt *Heß*, Heilige machen (2008), 99–204.

66 Vgl. *Günther*, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), 79, Anm. 2.

67 Vgl. *Morris*, St Birgitta of Sweden (1999), 141f.; *Eimer*, Gotland unter dem Deutschen Orden (1966), 90f.

68 Vgl. *Nyberg*, Das Birgittenkloster in Danzig (1991), 161–225.

69 Vgl. *Triller*, Die heilige Dorothea von Montau (1976), 25f.; *Westpfahl*, Die Geistesbildung der heiligen Dorothea von Montau (1976), 46f. – In der ersten größeren Untersuchung der Einflüsse auf Dorotheas Mystik, die auch die deutschsprachigen Texte einbezieht, kommt Dorothea Hörner allerdings zu dem Ergebnis, dass Dorotheas Mystik vor allem in der deutschen Mystik fußt, die sich in Osteuropa entfaltet hat. Dabei weist sie auf eine enge Verflechtung Mittel- und Ostdeutschlands mit Preu-

Zeitgeschichte, in den reformerischen Absichten, wird ein birgittinischer Zusammenhang gesehen.⁷⁰ Die Birgitten-Prophezeiung hat Heinrich Beringer aus seiner Vorlage, der Synodalpredigt, übernommen und übersetzt, wie eine charakteristische Umstellung im letzten Satz belegt. Dann hat er aber die geraffte Vorlage eigenständig mit einer vollständigen Fassung der Prophezeiung abgeglichen und ergänzt.⁷¹

Die Prophezeiung trägt viele Züge, die für die heilige Birgitta kennzeichnend sind. Birgitta war eine Prophetin der moralischen Reform, deren Hauptthemen Gottes Zorn über menschlichen Frevel und die Warnung vor der drohenden Bestrafung der Korrupten waren. Mehrfach traf sie Aussagen über das Schicksal von Individuen und Königstümern – wie etwa die schwedischen Aristokraten, Johanna I. von Neapel und das Königreich Zypern – und sagte ein grausames Gericht vorher, wenn jene ihre Sünden nicht bekannten.⁷² Hier reiht sich das Beispiel der Kreuzfahrer ein, die ihren von Christus erlassenen Auftrag nicht erfüllen und weltliche Ziele verfolgen. Typisch ist auch, wie harsche körperliche Bilder zur Vermittlung der Botschaft eingesetzt werden, wie die spirituelle Lehre in den Körper eingeschrieben wird – hier im Hinblick auf Zähne, Hand und Fuß der Kreuzfahrer. Dies erklärt sich aus der „corporeal nature of Birgitta’s spirituality“.⁷³

Man würde indessen die Prophezeiung falsch verstehen, wenn man sie als Kritik an Kreuzfahrern und Kreuzzügen schlechthin liest. Nicht die Rechtfertigung, sondern nur die Durchführung stand zur Debatte, wie man an einer ähnlich gelagerten Auseinandersetzung Birgittas mit König Magnus Eriksson über dessen Kreuzzugexpeditionen im Ostbaltikum in den späten 1340ern sieht, bezüglich derer nicht weniger als 20 Visionen in ihrem Hauptwerk der ‚Revelaciones‘ überliefert sind. In einer Offenbarung wurde Magnus von der Jungfrau Maria aufgetragen, er solle den Heiden Frieden anbieten, bevor er

ßen hin. Ähnlichkeiten der Lebensentwürfe werden durch diese Einwände meiner Ansicht nach aber nicht berührt; vgl. Hörner, Dorothea von Montau (1993).

70 Dagegen wird die theoretisch-theologische Ausrichtung der durch Dorotheas Beichtvater Johannes Marienwerder vermittelten Prager Reformtheologie zugeschrieben; vgl. Funk, Frömmigkeit und Mystik im Ordenslande Preußen (1966), 18. – Dorothea von Montau hat nach den Untersuchungen Birgitta Eimers einen unmittelbaren Einfluss auf Hochmeister Konrad von Jungingen ausgeübt. Eimer hat sogar die These aufgestellt, dass der Deutsche Orden um 1400 sein neues religiöses Ideal vorwiegend im Birgittinismus gefunden habe, der auch über die Komturei Schweden vermittelt worden war; vgl. Eimer, Gotland unter dem Deutschen Orden (1966), 96, 176–187. Cordelia Heß hat jetzt herausgearbeitet, wie der Orden sich im Kanonisationsprozess darum bemühte, Dorothea als unpolitische Heilige der *vita contemplativa* darzustellen, während sie in der Bevölkerung als Heilige der *vita activa* nachlebte; vgl. Heß, Heilige machen (2008), 245–331.

71 Otto Günther hat nachgewiesen, dass in der Konzilspredigt der Schlusssatz *ut vivant et se ipsos cognoscant* umgestellt wurde zu *ut se cognoscant et vivant*, um den Anschluss an den nachfolgenden Satz zu erleichtern. Außerdem sind die einzelnen Kürzungen der Prophezeiung in der Predigt angeführt; vgl. Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), 79–81 (Analyse), 108f. (Quelle). Die Analyse Günthers wurde anhand der 2001 erschienenen kritischen Edition, Sancta Birgitta, Revelaciones, II. Ed. Undhagen/Bergh, überprüft und behält ihre Gültigkeit.

72 Vgl. Sahlin, Birgitta of Sweden (2001), 40f.

73 Sahlin, Birgitta of Sweden (2001), 22f., Zitat 23.

ihnen ‚Gerechtigkeit‘ widerfahren lasse, und vor allem weniger Ritter, jedoch viele Priester und Mönche aller Orden mitnehmen, um die Heiden im neuen Glauben zu instruieren und den Gläubigen Zuspruch zu geben. Weil König Magnus dies nicht erfüllte, wurde er streng gerügt.⁷⁴ Die gleiche Tendenz, die Unterweisung und Seelsorge zu betonen und vor den Auswüchsen weltlicher Herrschaft zu warnen, findet sich auch in der Prophezeiung, die der Kartäuser zitiert.

Diese Prophezeiungen kann als „Androhungs-Prophezeiung“ (*prophetia comminationis*) nach Thomas von Aquin charakterisiert werden: Im Gegensatz zur Prädestination, die sagt, was notwendig eintritt, besteht hier noch Hoffnung, denn wenn die beanstandete Verhaltensweise geändert wird, tritt die Prophezeiung nicht in Kraft.⁷⁵ Darin liegt auch die politische Wirksamkeit dieser Prophetien, da sie als (prophetische) Gegenwarts kritik gelesen und gehört werden konnten und gleichzeitig den kritisierten Akteuren und Institutionen Spielraum für Veränderungen ließen. Für den Kartäuser allerdings, der etwa einhundert Jahre später schreibt⁷⁶, ist die Prophezeiung bereits in wichtigen Momenten eingetreten. Nachdem die ersten verstorben waren, die das Land besetzt hatten, begannen für ihn bereits Hoffart, Gierigkeit und Missachtung der Seligkeit durch die Prußen:

„Gott hat lange und viele Jahre geduldet und etliche Plage und Rechnung deswegen getan; die Zähne wurden einst zerbrochen und ihr rechter Fuß gelähmt im großen Streit zu Tannenberg, als der Hochmeister mit den Seinen erschlagen wurde anno Domini 1410. Man sehe noch zu, dass nicht die rechte Hand, das ist das Land zu Preußen, das zu Recht des ganzen Ordens rechte Hand ist, abgehauen werde. Man erkenne sich noch und gedенcke mit Ernst auf eine Besserung und Wandlung dieses Landes.“⁷⁷

Diese Stelle ist zentral, da hier der prophetische Impetus des Verfassers hervortritt. Dieser Impetus durchzieht die ganze Schrift, ist meiner Kenntnis nach aber noch nicht gewürdigt worden, obwohl er das Anliegen der Schrift besser zu fassen hilft als die von Theodor Hirsch geprägte Bezeichnung ‚Denkschrift‘, die den anachronistischen Klang eines amtlichen Berichts hat.⁷⁸ Die eigene Rolle sieht der Kartäuser darin, die Exempel der Propheten vorzutragen und in Beziehung zu setzen zu der Situation im Preußenland. Dabei

74 Morris, St Birgitta of Sweden (1999), 83–85.

75 Vgl. Sahlin, Birgitta of Sweden (2001), 41.

76 Die Abfassungszeit von Buch II der birgittinischen ‚Revelaciones‘, aus dem der Kartäuser zitiert, liegt in den 1340ern. Vgl. zur Quellenkritik, dem Anteil der Beichtväter und den Editionen Morris, St Birgitta of Sweden (1999), 3–9.

77 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 461: *Got hot lange und vil mannygk jar geduldet und etzliche pfloge und rechnung darumb gethoen, dy zcene wurden etczwan zcu gruset, und ire rechter fus vorlemet, ime [grossen] streyte [zcum tannenberg do der hochmeister mit den seynen irslagen wart anno Domini M iiii x]. Man see noch zcu, das nicht dy rechte hant, das yst das lant zcu Preussen, das billigg des ganczen ordens rechte hant yst, abgehauen werden. Men irkenne sich noch und gedенcke mit ernste uff eyne besserunge und wandelunge disses landes.* – Die eingeklammerten Worte fehlen in der Fassung von Paul Pole.

78 Vgl. Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, Einleitung, pass.; aber auch Mannhardt, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 164, und Arnold, Art. Beringer, Heinrich (1978), 723.

kommen vor allem Moses, Jesaja, Jeremias, Ezechiel und Maleachi sowie die heilige Birgitta als einzige mittelalterliche Vertreterin dieser Gruppe zu Wort.⁷⁹ Gleich in der Einleitung schlägt der Kartäuser einen prophetischen Ton an: „Gnädiger Herr Hochmeister, (...) so schreibe ich Euer Gnaden diese Ermahnung und nehme mir den Spruch des Propheten Jesaja im sechsten Kapitel vor: (...) Wehe mir, weil ich geschwiegen habe.“⁸⁰ Und deshalb wolle er auf den Aufruf des Hochmeisters hin nicht still sein, sondern die Probleme benennen, die andere verschwiegen.

Der Verfasser bezeichnet sich selbst nie als Propheten – das haben allerdings im Mittelalter aus Demut gegenüber den Alten auch die nicht getan, die von anderen für Propheten gehalten wurden⁸¹ –, und die ‚Ermahnung‘ ist keine Prophetie im engeren Sinne, wenn man darunter Texte versteht, „die in Form einer Vision oder Privatoffenbarung künftige kirchliche und/oder politische Ereignisse ankündigen“.⁸² Dabei sind Züge einer „Androhungs-Prophezeiung“ nicht zu übersehen: Dem Deutschen Orden mit seinem Land Preußen droht als Strafe Gottes der Untergang, womit die Prophezeiung der heiligen Birgitta sich vollenden würde. An zwei Stellen wird das warnende Beispiel der Templer gegeben, „die wegen ihrer Hoffart und ihres bösen Lebens“ aus dem Besitz vertrieben wurden, oder das Beispiel der Juden in Jerusalem, die verstreut wurden.⁸³ Abschließend formuliert der Kartäuser eine persönliche Warnung an den Hochmeister, die seine eigene Funktion als Prophet immerhin impliziert: „Lediglich der König Saul in seiner Hoffart wurde Gott ungehorsam und beachtete nicht die Belehrung des Propheten Samuel. Darum wurde er aus dem Königreich verstoßen und zusätzlich auch verdammt. Davor bewahre euch – und alle die euren – Gott, der da allmächtig ist ohne Ende.“⁸⁴

79 Vgl. dazu die in der Edition angeführten Stellen.

80 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 454f.: *Genediger here homeister (...), szo schreibe ich euer genaden disse vormanunge und neme vor mich den sproche des propheten Isaie ime vi cappittel (...): we myr, went ich habe geswegen.* – Das *vae mihi quia tacui* wird in heutigen Bibelausgaben meistens etwas freier als „Wehe mir! ich bin verloren!“ übersetzt.

81 Vgl. Sahlin, Birgitta of Sweden (2001), 36–39.

82 *Potestà*, Art. Propheten, Prophetie, A. Christliches Abendland, I. Prophetie, Prophetische Literatur (1995), 252. Vgl. ausführlicher Dinzelbacher, *Revelationes* (1991), 16–21, der im Genus Offenbarungsliteratur unterscheidet zwischen Visionen und Traumvisionen, Erscheinungen, Auditionen, Glossolie und inspiriertem Schreiben sowie Himmels- und Höllenbriefen. Zur Entwicklungsgeschichte bis ins Spätmittelalter vgl. ebd., 22–37.

83 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 457 und 465, Zitat 457: *ummb irer hoffart willen und boses lebens.* – Die Warnung vor dem Schicksal der Juden könnte der Kartäuser seiner Vorlage entnommen haben, vgl. Günther, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil (1919), Edition 96. Obwohl auch die Synodalpredigt alttestamentarische Propheten zitiert und vor dem Untergang des Landes Preußen warnt, ist die Zuspitzung in der ‚Ermahnung‘ durchaus originell.

84 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 465: *sunder der konig Saul in seyner hoffart wart Gote ungehorsam, und achtete nicht der lernunge des propheten Samuelis. Darummb wart her von dem konigreiche vorstossen, und wart ouch darzcu vorthumet. Darvor beware euch Got, unnd alle dy euren, der do almechtigk yst ane ende.*

Sofern der Kartäuser den Propheten nacheifert, ist auf diese Weise auch die Rolle des Hochmeisters festgelegt. Er soll den alttestamentarischen Königen entsprechen, die die Mahnungen der Propheten umsetzen: „Seid Ihr der König Josia [der das Buch Mose wiedergefunden hat, M. B.] und bemüht Euch vor allen Dingen um eine gute Wiederwandlung.“⁸⁵ Dabei wird der Hochmeister nicht mehr als gewählter Primus inter pares einer Korporation angesprochen, sondern als fürstlicher Landesherr: „Ihr seid ein Fürst und Haupt des Landes.“⁸⁶

Die ‚Ermahnung‘ ist als Antwort auf die Frage des Hochmeisters, warum das Land abnimmt, entstanden. Entsprechend dem prophetischen Gestus der Schrift ist unchristliches Verhalten die Wurzel allen Übels: Dem schlechten Beispiel des Ordens folgend, der sich nicht mehr an seine Regel hielt, haben sich auch die anderen Stände des Preußenlandes von den göttlichen Geboten abgewandt – auf ihre je eigene Art und Weise – und dadurch Gottes Strafe provoziert. Dies wird durch eine biblische Parallele verdeutlicht: Als die Juden ins Gelobte Land kamen und sich an das Buch Mose, also an die darin enthaltenen göttlichen Gebote hielten, war Gott ihnen wohlgefällig; als sie das Buch Mose verloren, bestrafte Gott sie mit Plagen und die Heiden fielen ein, bis König Josia das Buch wieder auffand. Als der Orden zuerst nach Preußen „wie in ein gelobtes Land“ kam⁸⁷, lebte man in Gottesfurcht und hielt sich an die Ordensregel. Aber das Buch Mose, das alle notwendigen Regeln sowohl für Geistliche als auch Weltliche enthält, sei in Preußen verlorengegangen. Eine „gute Wiederwandlung“ oder *reformacio* würde bewirken, dass alle Stände ihr Leben ändern, „dass ein jeder lebe nach seinem Wesen, die Ordensleute nach ihrer Regel, Bischöfe und Priesterschaft nach dem Leben der heiligen Bischöfe und Beichtiger und dann auch die Laien ehrbar nach den Geboten Gottes; so findet ihr das verlorene Buch wieder.“⁸⁸

Abschließend soll der Versuch unternommen werden, die Ergebnisse aus der Analyse dieser einzelnen Schrift konzeptionell einzuordnen und mit der Geschichte des Ordenslandes in Beziehung zu setzen. Die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ ist eine typische Reformschrift des 15. Jahrhunderts, denn zu dieser Zeit wandeln sich die Reformvorstellungen und betreffen nicht mehr nur Einzelbereiche, sondern die gesamte Kirche, die Welt (vor allem das Imperium) und auch alle weltlichen Lebensbereiche.⁸⁹ Die übergreifende Perspektive der ‚Ermahnung‘ ist damit kongruent, wenn auch der Bezugsrahmen auf das

85 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 456: *seit ir der konig Josias und gedencket vor alle dyngk uff eyne gutte widerwandelunge*. – Der Begriff *widerwandelunge* ist eine direkte Übersetzung von *reformacio* ins Deutsche.

86 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 456: *ir seyt eyn forste und houbet des landes*. Vgl. zu diesem Problem Forstreuter, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]).

87 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 456: *sam in eyn gelobetis lant*.

88 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 456: *das eyn yderman lebe nach seyнем wesen, die geordenten noch irer regel, bischoffe und pristerschafft noch dem leben der hilgen bischoffe und beychtiger, und denne auch dy leyen erbarlich noch den geboten Gotis; szo vyndet ir das verloren buch widder*.

89 Vgl. Wolgast, Art. Reform, Reformation (1984), 321–325, sowie die Diskussion des Reformbegriffes in Kap. I.4.2, 37.

Preußenland beschränkt bleibt. Allerdings bleibt der Begriff ‚Reform‘ diffus. Erst das Konzept der ‚normativen Zentrierung‘ erschließt weitere Ebenen der ‚Ermahnung‘ und macht sichtbar, wie sehr sich dieser Text im prophetischen Gewand als Schlüssel zum Verständnis ganz unterschiedlicher historischer Prozesse im Ordensland eignet. In einigen dieser Prozesse spielen der Glaube und ‚Unglaube‘ der Prußen eine besondere Rolle. Aber bevor diese Zusammenhänge in den folgenden Kapiteln einer gesonderten Analyse unterzogen werden, soll zur besseren Orientierung ein Panorama von Reform- und Zentrierungsbestrebungen im Preußenland entworfen werden.

Der Begriff der ‚normativen Zentrierung‘, unter dem Berndt Hamm die „Ausrichtung auf eine bestimmende und maßgebende, grundlegend orientierende, regulierende und legitimierende Mitte hin“ versteht⁹⁰, erschließt zunächst deutlicher die Zentralperspektive der ‚Ermahnung‘. Für den Kartäuser sind nämlich alle Lebensbereiche im Preußenland unter die biblische Norm gestellt, wobei das Alte Testament einen besonderen Rang einnimmt. Das Buch Mose ist in Preußen verlorengegangen und muss wiedergefunden werden.

Darüber hinaus wird der Blick auf parallele Zentrierungsvorgänge im Preußenland gelenkt. Die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ umreißt drei Problemfelder, die Schauplatz vielfältiger Initiativen geworden sind und die Geschichte des Ordenslandes mit der lateineuropäischen Geschichte des 15. Jahrhunderts verknüpfen: erstens das Verhalten der Ordensgebietiger, das in den Bereich der Ordensreform gehört; zweitens das Verhalten des ‚gemeinen Volkes‘, dessen christlicher Lebenswandel von der Obrigkeit in weltlichen Gesetzen reguliert wird; drittens das Verhalten des Klerus, das in Reformsynoden behandelt wird.

Das erste Feld markiert die Ermahnung der Ordensgebietiger: Die Vorwürfe des weltlichen Lebenswandels und der Amtsanmaßung laufen im Prinzip auf eine Ordensreform hinaus, ein Phänomen, das die monastischen und die Bettelorden seit dem 14. Jahrhundert erfasste und im 15. Jahrhundert neben einer großen Zahl von neugegründeten Niederlassungen zu einer starken Zunahme der Spiritualität und der Innerlichkeit führte.⁹¹ Die Reform des Deutschen Ordens im engeren Sinn fand im Bereich der Ordensregel und der Statuten statt. Im Jahr 1427 legte Hochmeister Paul von Rusdorf eine Reihe von Amtsartikeln vor, die die bestehenden Regeln und den Umgang mit den Untertanen in einer Weise einschränkten, die große Parallelen zur ‚Ermahnung des Kartäusers‘ aufweist. Allerdings handelte es sich dabei nicht um eine Revision der gesamten Ordensregel, sondern lediglich um ein Provinzkapitel für den preußischen Ordensteil. Zur Regelneufassung kam es erst auf einem Generalkapitel von 1442, nachdem vorher jahrelang um die sogenannten Orselnschen Statuten gestritten worden war – eine Fälschung, die die Position des Deutschmeisters gegenüber dem Hochmeister festigen sollte. Udo Arnold kommt zu dem Ergebnis, dass 1442 eine fast völlige inhaltliche Übereinstimmung der neuen Statuten mit der ersten, auf Grundlage der Templerregel erarbeiteten Ordensregel erreicht wurde, wo-

90 Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 8; vgl. die Diskussion des Ansatzes in Kap. I.4.2, 37.

91 Vgl. Elm, *Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (1989).

bei auch sämtliche Bestimmungen, die nur für Palästina sinnvoll gewesen waren, aufgenommen wurden: „Nicht Erneuerung war die Devise, sondern Rückführung auf die Ursprünge, wobei diese ganz offenbar formal und nicht in ihrem geistig-geistlichen Gehalt gesehen wurden.“⁹² Gleichwohl entspricht eine formale ‚Zurückverwandlung‘ durchaus dem mittelalterlichen Verständnis von Reform, wie es hier herausgearbeitet worden ist.

Zur Kontrolle der Vorwürfe bzw. der Regelbefolgung bieten sich die ordensinternen Visitationsberichte an, die ein Instrument der Reform, aber auch der Politik sein konnten.⁹³ Ein Bericht wie der des Deutschmeisters Eberhard von Seinsheim über die vom Hochmeister veranlassten Visitationen scheint alle Kritik am Leben in den Konventen zu bestätigen: Hier ist die Rede davon, dass der Gottesdienst nicht gehalten werde, der Eigennutz überhand nehme, die Schlösser baufällig oder teilweise unbemannt und keine Priester und Kaplane anwesend seien. Die Ordensregel werde nicht eingehalten, die Ordensbrüder seien unkeusch und trügen unziemliche (kurze und rote) Kleidung. Die Gebietiger wiederum verkauften Erträge, so dass die Besatzung hungern müsse, und sie selbst logierten teilweise auf Höfen und nicht in den Konventen und vernachlässigten so ihre Aufsichtspflicht.⁹⁴ Allerdings ist hierbei zu beachten, dass Visitationen auch ein Machtinstrument darstellen konnten, denn der Deutschmeister führte wie gesagt zu dieser Zeit eine Auseinandersetzung mit dem Hochmeister um die Vorherrschaft im Gesamtorden, und jeder Nachweis von Missständen im Ordensland Preußen konnte die Position des Hochmeisters schwächen. Hochmeister Konrad von Erlichshausen (1441–1449) wiederum entfachte eine rege Visitationstätigkeit im Zusammenhang mit der inneren Ordensreform. Hier sollte die Visitation ein Instrument sein, um das religiöse Leben in den Konventen anzuregen und an die Vorschriften der Regel zu erinnern.⁹⁵

Der zweite Reformbereich in der ‚Ermahnung‘ betrifft das ‚gemeine Volk‘ und die Prußen. Dabei geht es um die Verbesserung eines als lasterhaft empfundenen Lebenswandels von Bauern, Handwerkern und Kaufleuten, genauer: um die Abstellung religiös sündigen Verhaltens und die Ausrichtung auf die Zehn Gebote hin. Historisch bedeutsam ist, dass diese geistlichen Aspekte nicht mehr ausschließlich im Niederkirchenrecht, das als drittes Problemfeld anzusprechen ist, geregelt werden, sondern zunehmend in den Zuständigkeitsbereich der weltlichen Gesetzgebung geraten – im Preußenland am augenfälligsten in der Landesordnung von 1427. Es tun sich Parallelen zu einem langfristigen Vorgang auf, den

92 Arnold, Reformansätze im Deutschen Orden (1989), 149; vgl. allgemein Ders., Art. Deutschordensregeln und -statuten (1980), 71–74.

93 Die Visitationsberichte, die 2002 und 2004 auf breiter Quellengrundlage neu ediert worden sind, harren noch einer übergreifenden Auswertung; Visitationen im Deutschen Orden I–II. Ed. *Biskup/Janosz-Biskupowa/Arnold*. Zu den Besonderheiten der Quellen und der Entwicklung der Visitation im Deutschen Orden vgl. *Dies.*, Einleitung (2002); allgemein zum Phänomen vgl. *Oberste*, Visitation und Ordensorganisation (1996).

94 Visitationen im Deutschen Orden I. Ed. *Biskup/Janosz-Biskupowa/Arnold*, Nr. 101, 161–163, nach 1441 September 22.

95 Vgl. *Biskup/Janosz-Biskupowa/Arnold*, Einleitung (2002), XXXIII.

die Spätmittelalter- und Frühneuzeit-Forschung der letzten Jahrzehnte unter den Stichworten ‚Herausbildung einer christlichen Obrigkeit‘, ‚Sozialdisziplinierung‘ und ‚Policey‘ zu fassen versucht hat. Im folgenden Kapitel wird nachzuvollziehen sein, wie sich der Deutsche Orden als Landesherr für die Rechtgläubigkeit der Untertanen zuständig erklärte, welche Rolle die Stände dabei spielten und wie dieser Prozess die Prußen berührte.⁹⁶

Das dritte Problemfeld, die Lage des Klerus, ist neben der Ordensreform ein weiterer Aspekt der ‚Reform der Glieder‘ (*reformatio in membris*) innerhalb der Kirchenreform. Angesichts der Tatsache, dass auch die preußischen Prälaten sich 1427 mit dem Glauben der prußischen Bevölkerungsteile befassten, ist zu fragen, seit wann sich die preußischen Bischöfe diesem Thema zuwandten, inwiefern sich in einzelnen Diözesen unterschiedliche Lösungsstrategien herausbildeten wie der Zusammenhang mit den übrigen Reformdiskursen im Preußenland einzuschätzen ist.⁹⁷

III.3 Zusammenfassung

Die Frage liegt auf der Hand, in welchem Verhältnis der ‚außenpolitische‘ und der ‚innenpolitische‘ Auftakt zueinander stehen. Hat möglicherweise die Auseinandersetzung mit Polen-Litauen den Glauben der Prußen in Erinnerung gerufen und auf die Agenda fürs Preußenland gesetzt? Vieles spricht dafür, dass dem nicht so war, dass hier vielmehr in zwei getrennten Diskursen die Prußen und ihr Glaube bzw. ihr ‚Heidentum‘ entdeckt wurden. Im publizistischen Kampf mit den Nachbarländern nämlich beharrte der Orden auf der alten Rechtfertigung im Heidenkampf und versuchte, das Problem der Prußen im eigenen Land herunterzuspielen. Dagegen mobilisierte der Plan einer Reform des Landes und des christlichen Verhaltens weite Kreise der Bevölkerung, die wiederum das Verhalten und den Glauben der Prußen thematisierten.

In der Auseinandersetzung zwischen Preußen und Polen-Litauen entwickelten sich die Prußen als Thema in drei Stufen: Zuerst wurden die Prußen instrumentalisiert, um den Vorwurf umzukehren, Litauen sei durch den polnischen König bzw. den Großfürsten von Litauen nur unvollkommen christianisiert worden, was letztlich bedeute, dass diese Herrscher nur scheinbar Christen seien – ein Vorwurf, der wiederum vom Orden konstruiert werden musste, um sein Dasein als Heidenkampforden mit eigenem Staat nach 1386 zu rechtfertigen. Der Hinweis auf die mangelnde Unterweisung der Prußen bringt nun diese Position ins Wanken. Die zweite Stufe ist nach der Schlacht von Tannenberg erreicht, als der Bischof von Posen den Vorwurf, dass Tataren und Schismatiker im polnischen Heer gegen Christen eingesetzt worden seien, gegen den Deutschen Orden wendet: Dieser habe die Taufe vieler Prußen verhindert und bringe ihre ‚heidnische‘ Grausamkeit gegen die

96 Vgl. Kap. IV.

97 Vgl. Kap. V.

Nachbarn zum Einsatz. Farbig ausgemalt wird dieser Punkt in der Klage der Samaiten vor dem Konstanzer Konzil. Der Deutsche Orden verweist in seiner Reaktion nur auf die ‚blühenden Landschaften‘ Preußens. Erst im Hilfeappell an den Papst nach Beendigung des Konzils wird eine Position formuliert, die die dritte Stufe markiert: Das Thema der Prußen wird nicht mehr übergangen, sondern als Beleg für die Kriegsführung und den Glauben des geistlichen Ritterordens angeführt. Dass die heidnischen Prußen angeblich aus dem Lande vertrieben wurden, gilt als Ausweis der alttestamentarischen Qualitäten des Ordens. Die Prußen erscheinen in diesen Texten allerdings nicht, weil sie etwa noch Heiden wären, sondern weil ‚Heidentum‘ in internationalen Konflikten zum Argument geworden ist, das sich beliebig anwenden lässt, um den Gegner zu diffamieren und die eigene Position zu untermauern.

Innerhalb des Preußenlandes werden die Prußen, ihre Sitten und ihr Glaube schließlich im 15. Jahrhundert nach einem Jahrhundert weitgehender Indifferenz virulent, und zwar innerhalb eines Diskurses, der durch einen Aufruf zur Landesreform des Hochmeisters Paul von Rusdorf 1425 ausgelöst wird. In den erhaltenen Antworten verdichten sich die vorhandenen Ansätze. Die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ wurde als besonders elaborierter und alle Problembereiche umfassender Ausdruck dieses Reformdiskurses für die Analyse ausgewählt. Dabei stellte sich heraus, dass die Schrift von einem prophetischen Impetus getragen wird, der sich aus der heiligen Birgitta von Schweden als Prophetin der moralischen Reform und aus alttestamentarischen Vorbildern speist. Aus Sicht des Kartäusers haben erst der Deutsche Orden und dann die übrigen Stände die göttlichen Gebote missachtet, woraufhin das Land ‚abgenommen‘ hat. Demnach kann nur die Rückkehr aller Stände zu einer gottgefälligen Lebensweise den drohenden Untergang des Preußenlandes verhindern.

Die Prußen und der Hochmeister werden vom Kartäuser besonders adressiert: Denn durch die Prußen lassen sich die Probleme des Landes dialektisch darstellen und überzeichnen, weil die Ordensherrschaft den christlichen Glauben der Prußen behindert und sie dadurch in ihr ‚Heidentum‘ zurückfallen. Ihre argumentative Funktion als Sorgenkinder des Preußenlandes darf man bei der Lektüre der ‚Ermahnung‘ niemals außer Acht lassen. Daneben stilisiert der Kartäuser den Hochmeister zu einem fürstlichen Landesherrn, der – wie die alttestamentarischen Könige – die Weisungen der Propheten umsetzen soll.

Der ganze Diskurs ist von dem gängigen Reformverständnis getragen, in dem *reformatio* die Erneuerung des Alten und die Korrektur der verdorbenen Gegenwart bedeutet. Durch die Anwendung des Forschungsbegriffs der ‚normativen Zentrierung‘, unter dem Berndt Hamm die Ausrichtung auf eine alles bestimmende Mitte hin versteht, wurde die Analyse weiter vertieft. So wurde einerseits der Blick dafür geschärft, dass in der ‚Ermahnung‘ eine alttestamentarische Norm für alle Lebensbereiche verbindlich erklärt wird. Und andererseits zeigte sich, dass die Reform der angesprochenen Stände – Ordensgebietiger, ‚gemeines Volk‘ und Klerus – nicht nur innerhalb der Schrift ein Problem ist, sondern auch im übrigen Preußenland des 15. Jahrhunderts. Dabei sind in diesen unterschiedlichen Bereichen parallele Zentrierungsvorgänge anzutreffen.

IV Zwischen *reformacio* und Disziplinierung ländlicher Festkultur: Die preußischen Landesordnungen

Die preußischen Landesordnungen sind von der Forschung manchmal zum Nachweis der Mischung von Christentum und ‚heidnischen‘ Praktiken unter den Prußen¹, manchmal zum Nachweis ihrer christlichen Unterweisung herangezogen worden.² Es ist zu zeigen, dass beide Befunde eng verknüpft sind, denn in den Landesordnungen offenbart sich die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ besonders deutlich. Das bedeutet für die Analyse, einen scheinbaren Umweg zu gehen und zunächst die allgemeinen Vorstellungen über Verchristlichung herauszuarbeiten, da sich erst vor diesem Hintergrund die besonderen Regelungen für die Prußen erschließen.

In den preußischen Landesordnungen kommt es zu entscheidenden Weichenstellungen: Hier vollzieht sich die Genese von Reformdiskursen, die sich zwischen 1425 und 1427 verdichten und dazu führen, dass über den Glauben der Prußen diskutiert wird. Um diese Entwicklung nachvollziehen zu können, gilt es zunächst, die Landesordnungen als Instrumente obrigkeitlicher Disziplinierungsabsichten mit spezifischen Systematisierungstendenzen vorzustellen, die auch religiöse Belange erfassten (Kap. IV.1).

In der Analyse wird unterschieden zwischen einem Diskurs, innerhalb dessen die Rechtgläubigkeit der Bevölkerung in die Zuständigkeit der Obrigkeit fällt, und einem Diskurs, der die Prußen in ihrer sozialen Dimension als unfreie Bauern und Gesinde betrachtet, wobei Regelungen gegen Landflucht und die Aufwandsgesetzgebung in den Blick genommen werden (Kap. IV.2). Als sich diese Diskurse überschneiden, so die These, steht zuerst die Notwendigkeit einer christlichen Unterweisung der Prußen im Vordergrund, aber danach entwickelt und verfestigt sich zunehmend das Bild von ‚heidnischen‘, ‚ungläubigen‘ Prußen (Kap. IV.3).

¹ Wunder, *Bauern und Reformation* (1982), 243: „Nach den Aussagen der Landesordnungen des 15. Jahrhunderts ist es wohl nicht übertrieben, für die preußischen Bauern von einem offiziellen Christentum und einem praktischen Heidentum zu sprechen.“

² Vgl. Neitmann, *Christliche Unterweisung* (1996).

IV.1 Landesordnungen und *policey*

Innerhalb der sogenannten Landesordnungen³ werden im Preußenland ganz verschiedene Materien angesprochen, die man mit Klaus Neitmann nur sehr formal als „Probleme des wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und kirchlichen Lebens sowohl der Bürger, Kaufleute und Handwerker in den Städten als auch der Bauern und des Gesindes auf dem Lande sowie die Beziehungen zwischen Stadt und Land untereinander und zur Landesherrschaft im Sinne des oft beschworenen ‚gemeinen Nutzens‘“ fassen kann. Vom Geltungsbereich her ist Allgemeingültigkeit angestrebt, also geht es um das ganze Ordensland oder jeweils einen größeren Landesteil. Als Aussteller tritt der Hochmeister des Deutschen Ordens hervor, hinzu kommt eine je auszuhandelnde ständische Mitbestimmung.⁴

Die Landesordnungen gehören durch ihre Vielzahl von Einzelverordnungen für diverse Materien zum Phänomen der *Policey*ordnungen, die in der Frühen Neuzeit in vielen Teilen Europas auftreten.⁵ *Policey* (von gr. *politeia*, lat. *politia*) wird dabei von den Zeitgenossen hauptsächlich verstanden als Zustand guter Ordnung des Gemeinwesens und als Rechtssatz, der diesen Zustand wiederherstellen oder bewahren soll.⁶ Die Orientierung an

-
- 3 Der Begriff ‚Landesordnungen‘ taucht in den Quellen erst seit dem 16. Jahrhundert auf (*constitutio provincialis*). Da eine Kontinuität zu inhaltsgleichen Ordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts besteht, hat sich der Begriff auch für frühere Ordnungen eingebürgert, die in der Quellsprache *ussaczunge*, *wilkor* oder *regiment* genannt werden. Vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 59.
- 4 Vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), Zitat 60. Er hat die Landesordnungen bis 1454 analysiert; vgl. Ders., Die Publikation von Staatsverträgen und Landesordnungen (1998); Poschmann, Bistümer und Deutscher Orden (1962), 250–264; außerdem die historischen Einleitungen von Max Töppen in ASTI–V. Die Arbeit von Berg, Landesordnungen in Preußen (1998), bezieht sich auf den Zeitraum vom 16. bis 18. Jahrhundert und verweist nur kursorisch auf die Landesordnungen des Ordenslandes (vgl. ebd., 21), interessiert sich aber nicht für die Frage eines Zusammenhanges.
- 5 In Preußen können die Begriffe *Policey*- und Landesordnung für das 16. Jahrhundert und – ante litteram – für das Spätmittelalter synonym gebraucht werden. In der Einleitung der ersten gesamtpreußischen Landesordnung von 1529 findet sich der Verweis auf *gutte ordenung und pollicey*, zit. n. Berg, Landesordnungen in Preußen (1998), 26. Der Zusammenhang mit *Policey*ordnungen ist bei Neitmann angedeutet, aber noch nicht ausgebaut: vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 82, noch in Abgrenzung zu den *Policey*ordnungen der Frühen Neuzeit; Ders., Die Publikation von Staatsverträgen und Landesordnungen (1998), 117, Anm. 14, parallelisiert Landes- und *Policey*ordnungen.
- 6 Vgl. Knemeyer, Art. Polizei (1976); außerdem Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (1964), bes. 116–130; Nitschke, Von der *Politeia* zur Polizei (1992). – Im Folgenden bezeichnet *policey* den Quellenbegriff und *Policey* das moderne Forschungskonzept. Wichtige Impulse für die Beschäftigung mit dem Thema *Policey* und für die Übertragbarkeit aufs Mittelalter verdanke ich Frank Rexroth, Göttingen, aus seiner Zeit als Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin; vgl. Rexroth, Stiftungen (2000).

der Policyforschung hilft bei der Frage nach den Intentionen der Ordnungen, ihrer Entstehung in Aushandlungsprozessen und ihrer Akzeptanz oder Durchsetzung.

Zu welchem Zweck die Policyordnungen erlassen worden sind, ist seit längerer Zeit Gegenstand einer Debatte, die eine große Affinität zum Forschungsparadigma ‚Sozialdisziplinierung‘ (und seinem Niedergang) aufweist.⁷ Gerhard Oestreich hatte ursprünglich eine grobe Aufteilung in eine Phase der ‚Sozialregulierung‘ und eine der ‚Sozialdisziplinierung‘ im Sinn. ‚Sozialregulierung‘ meint, dass in mittelalterlichen Verordnungen vor allem reaktiv auf Missstände reagiert wurde, während ‚Sozialdisziplinierung‘ den Prozess beschreibt, in dem die Obrigkeit das Verhalten ihrer Untertanen in fundamentaler Weise neuen Regeln unterwarf und sie letztlich auf den (absolutistischen) Staat hin ausrichtete.⁸

Diese Annahmen sind in zweierlei Hinsicht korrigiert worden. Erstens wurde der Gegensatz zwischen Mittelalter und Frühneuzeit entschärft. So hat Werner Buchholz am Beispiel der Reichsstadt Nürnberg auf die Ausbildung einer städtischen Obrigkeit im Mittelalter hingewiesen, deren Ziel sozialdisziplinierende Maßnahmen gewesen seien. Zu diesem Zweck habe der städtische Rat Policyordnungen erlassen, die als direkte Vorläufer der Reichspolicyordnungen im 16. Jahrhundert anzusehen seien.⁹ Mittlerweile hat auch das Großprojekt ‚Repertorium der Policyordnungen der frühen Neuzeit‘, dessen Leiter erst noch von der „Zugehörigkeit des Phänomens zur frühen Neuzeit“ ausgingen¹⁰, die Reichsstädte mit ihrer im Mittelalter beginnenden Gesetzgebung aufgenommen.¹¹

Zweitens wurde der Zusammenhang zwischen Policy und ‚Staat‘ in der Frühneuzeit abgeschwächt.¹² So hat Matthias Weber die Konzepte von Policy und ‚Sozialdisziplinierung‘ für das 16. und 17. Jahrhundert als zu stark etatistisch geprägt kritisiert, so dass kein Raum für das Verhalten der Untertanen bliebe. Er hat die These dagegengestellt, dass die Polizeyordnungen auf einer breiten ständischen Basis ruhten. Das betraf zum einen die

7 Vgl. die Gegenüberstellung der Konzepte bei *Blickle*, Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung (1996).

8 Vgl. *Oestreich*, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus (1969); *Ders.*, Policy und Prudentia civilis (1980); dazu *Schulze*, Gerhard Oestreichs Begriff ‚Sozialdisziplinierung‘ (1987); vgl. aber zu Letzterem die kritischen Anmerkungen bei *Buchholz*, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter (1991), 129f., Anm. 1.

9 Vgl. *Buchholz*, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter (1991). Die Überlegungen zum obrigkeitlichen Charakter des Rats sind einem Aufsatz Ulf Dirlmeiers entlehnt, in dem er anhand ausgewählter wirtschaftsgeschichtlicher Beispiele nachweist, dass städtische Erlasse nicht immer auf vorherrschende Missstände reagierten, sondern dass „die Kontrolle der Wirtschaft ein wichtiges Instrument bei der Durchsetzung des Anspruchs auf absoluten Gehorsam der Untertanen war“; vgl. *Dirlmeier*, Obrigkeit und Untertan (1980), 443.

10 *Stolleis*, Vorwort (1996), VII. – Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. zum 16. Jahrhundert wird als Abgrenzungsmerkmal zwischen Mittelalter und Frühneuzeit geltend gemacht bei *Schubert*, Vom Gebot zur Landesordnung (2001).

11 Vgl. Repertorium der Policyordnungen der frühen Neuzeit, hg. von *Härter/Stolleis* (1996ff.); bis jetzt erschienen: Reichsstädte 1: Frankfurt am Main, hg. von *Halbleib/Worgitzki* (2004); Reichsstädte 2: Köln, hg. von *Militzer* (2005); Reichsstädte 3: Ulm, hg. von *Kremmer/Specker* (2007).

12 Vgl. als grundsätzliche Kritik am ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung *Schmidt*, Sozialdisziplinierung? (1997).

Mitwirkung der Regierten, die Verwaltung und Bürokratie trugen, zum anderen macht Weber auch Untertanen (Städte und Dorfgemeinden) als Urheber von Policeyordnungen aus.¹³ Peter Blickle hat außerdem auf die Bedeutung von Beschwerden der Untertanen für die Entwicklung von Policeyordnungen hingewiesen. Nicht alle Beschwerden seien erledigt worden, einige Ordnungen beruhten auch nur auf dem fürstlichen Gebotsrecht, dennoch seien Beschwerden wichtig gewesen, da sie „Geboten und Verboten eine Richtung gaben, die der Allgemeinheit dienten“.¹⁴ Dagegen hat Jürgen Schlumbohm nach der Reichweite der obrigkeitlichen Initiativen gefragt und geltend gemacht, dass „Gesetze, die nicht durchgesetzt werden“, als Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates bezeichnet werden sollten.¹⁵ Angesichts dieser widersprüchlichen Ergebnisse – einerseits eine ständische Basis für Gesetze, die andererseits nicht durchgesetzt werden – hat Achim Landwehr den Begriff ‚Normdurchsetzung‘ der Kritik unterzogen. Sein überraschendes Ergebnis lautet: „Normen wurden also in jedem Fall für die frühneuzeitliche Gesellschaft zum Thema. In welcher Form auch immer, ob mißachtet, umgangen, eingehalten, instrumentalisiert oder einfach nicht zur Kenntnis, innerhalb und außerhalb der Gerichte wurden immer wieder Bezüge zu den Gesetzen hergestellt.“¹⁶

In dieser Untersuchung wird ‚Sozialdisziplinierung‘ als statisches Großkonzept mit festen Implikationen nicht mehr genutzt, vielmehr nimmt die Policeyforschung diesen Platz ein, da sie quellennäher operiert und von der grundsätzlichen Aushandelbarkeit von Prozessen ausgeht. Gleichwohl wird der Begriff ‚Disziplinierung‘ in dem bestimmten Sinn, den Martin Dinges definiert hat, für die Analyse verwendet: „Disziplinierung‘ sollte man auf Aussagen zu obrigkeitlichen Intentionen beschränken, andernfalls wird diese Heuristik teleologisch und totalisierend.“¹⁷

Den modernen Betrachter erstaunt immer wieder der kleinteilige Aufbau der Ordnungen, die für jedes Vergehen ein eigenes Verbot aufstellen und sich übergreifenden Normen zu verweigern scheinen. Die preußischen Ordnungen reflektieren dieses Vorgehen nicht, aber ein Blick auf die Politiktheorie des 16. Jahrhunderts zeigt, dass die Zeitgenossen auf diese Weise die göttliche Ordnung wiederherstellen wollten.¹⁸ Thomas Simon zufolge sei dabei die mittelalterliche Harmonievorstellung leitend gewesen, „die im geordneten Zusammenspiel der Teile des politischen Körpers den anzustrebenden Idealzu-

13 Vgl. Weber, *Bereitwillig gelebte Sozialdisziplinierung?* (1998).

14 Blickle, *Beschwerden und Polizeien* (2003), 564.

15 Vgl. Schlumbohm, *Gesetze, die nicht durchgesetzt werden* (1997).

16 Landwehr, ‚Normdurchsetzung‘ in der Frühen Neuzeit? (2000), 162.

17 Dinges, *Policeyforschung statt ‚Sozialdisziplinierung‘?* (2002), 344.

18 Simon, ‚Gute Policey‘ (2004). Die Arbeit ist ausschließlich auf der Analyse theoretischer Politikliteratur des Mittelalters und der Frühneuzeit aufgebaut, und für diese Ergebnisse wird sie hier auch zitiert. Fraglich ist allerdings der Anspruch, diese Quellengattungen als hegemonial für alle Geschichtsbereiche anzusehen und von dieser Warte aus Konzepte wie ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Sozialdisziplinierung‘ zu korrigieren (vgl. etwa ebd., 260–264), obwohl diese in den letzten Jahrzehnten – gerade in Überwindung von ideengeschichtlichen Ansätzen – auf sehr breiter und unterschiedlicher Quellengrundlage geprüft worden sind.

stand der politischen Ordnung sieht. Das Gemeinwesen ist in ‚guter Ordnung‘, wenn alle seine Glieder innerhalb der ihnen von Gott jeweils zuedachten Funktionsbereiche bleiben.“¹⁹ Weil das politische System perfekt ist, „muß jede Veränderung seiner Eigenschaften zur Verschlechterung seines Ordnungszustandes führen“²⁰; das Politikziel ist demzufolge immer die Wiederherstellung des alten Zustandes, die ‚Re-Formation‘. Man erkennt die Anwendbarkeit auf die preußische Situation, denn auch hier hatte sich, wie im vorangegangenen Kapitel skizziert, im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts ein Reformdiskurs ausgebildet. Aus diesem Politikziel erklärt sich auch der Aufbau der Landes- und Policeyordnungen:

„Der Akzent der politischen Theorie dieser Zeit ruhte also auf der einzelnen zu beseitigenden Störung, weil aus seiner Sicht das politische Handeln hier anzusetzen hat. ‚Mißbrauch‘, ‚Unordnung‘, ‚Mangel‘ oder ‚Gebrechen‘ waren die typischerweise verwendeten zeitgenössischen Ausdrücke für solche Störungen, welche die anfängliche Ordnung in Unordnung bringen. Sie standen im Zentrum des Regelungsfeldes der Policeyordnungen, die mit dem Verbot der störenden ‚Mißbräuche‘ das Gleichgewicht der Grundordnung wiederherstellen wollten.“²¹

Überträgt man diese Einsichtungen auf das Preußenland, gibt es einen ‚Sehepunkt‘ von Landesordnungen im Allgemeinen, der auch die Regelungen über Prußen im Besonderen vorstrukturiert: Die Obrigkeit richtet ihre Verbote an die Untertanen. Dabei ist zum einen zu beachten, dass die Obrigkeit oder ‚Herrschaft‘ eine Gruppe ist, in der der Hochmeister sich mit den Ordensgebietigern, Bischöfen und Domkapiteln auseinandersetzen muss, und dass die Obrigkeit mit den Ständen in einem Aushandlungsprozess steht. Zum anderen sind die Verordnungen nicht direkt an die Untertanen adressiert, sondern richten sich an lokale Amtsträger, die für die Umsetzung sorgen sollen. Die Prußen erscheinen demnach in Landesordnungen immer als Untertanen, die Objekt von Regelungen sind, an deren Entstehung und Umsetzung sich alle Eliten des Ordenslandes beteiligen.

Die Landesordnungen im Ordensland entstanden aus einer Reihe von Einzelverordnungen des Hochmeisters ab dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts, die sich vor allem mit Problemen des Handels und des Handwerks befassten. Schon vorher und in weitaus größerer Zahl hatten die preußischen Hansestädte auf alljährlichen Städtetagen, die meist in Marienburg abgehalten wurden, Ordnungen für die eigenen Belange erlassen, die oft auch ohne ausdrückliche Bestätigung des Hochmeisters Geltung erlangten. In anderen Fällen erging die Bitte an den Hochmeister, die Befolgung auch für die kleineren Städte durchzusetzen. Wie im Reich also gingen die ersten Impulse für Landes- und Policeyordnungen von den Städten aus. Erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurden auch die Landstände zu wichtigen Beratungen eingeladen, und damit ging laut Max Töppen die Initiative der betreffenden Gesetzgebung auch allmählich von den Städten an die Ordens-

19 *Simon*, „Gute Policey“ (2004), 127.

20 *Simon*, „Gute Policey“ (2004), 128.

21 *Simon*, „Gute Policey“ (2004), 130.

leitung über.²² An neuralgischen Punkten der Analyse wird deshalb stärker als in der bisherigen Forschung der Abgleich mit den städtischen Willküren gesucht, um festzustellen, ob es dort Vorbilder für bestimmte Regelungen gab.

Die Auseinandersetzung zwischen den Ständen und dem Deutschen Orden ist ein wichtiges Strukturmerkmal der preußischen Geschichte im 15. Jahrhundert. Unter Ständen, d. h. dem Teil der Bevölkerung, „der sich politisch artikulieren konnte“²³, versteht man im Preußenland die Städte und das Land; von einem separaten geistlichen Stand lässt sich nicht sprechen, da der Orden alle Bistümer bis auf das Ermland inkorporiert hatte und auch dort die Vögte stellte.²⁴ Stadt und Land verhandelten anfangs getrennt mit dem Hochmeister, weil sie eigene Interessen verfolgten – die Städte wie gesagt Handelsinteressen. Die Landstände werden in den Quellen „Ritter und Knechte“ genannt. Dahinter stehen zum einen die Inhaber von Dienstgütern des Ordens, die Ritterschaft oder der Adel, zum anderen die Freien, die Zinsgüter innehatten. Im Hinblick auf die Ritterschaft muss hervorgehoben werden, dass sie sich auf kein Allod stützen konnte, weil der Orden das Obereigentum am Land behielt, und dass ihre Güter nur wenig größer als die der dem Orden unterstellten Freien waren, so dass Reinhard Wenskus beide Gruppen zusammenfassend als „im allgemeinen recht kleine Leute, deren Lebensstandard nicht sehr hoch war“, bezeichnen konnte.²⁵ Durch den weitgehenden Ausschluss von Ordensmitgliedschaft und Ordensämtern konnte sich das Rittertum nur als Bannerträger im Bezirk oder als Landrichter hervortun. Deshalb trachtete diese Gruppe „nach Sicherung eines realen Anteils an der Landesverwaltung und nach materiellem Nutzen“.²⁶

Bis 1525 sind im Ordensland Preußen acht Landesordnungen und zwei ständische Entwürfe entstanden. Dabei gilt die Landesordnung des Hochmeisters Ulrich von Jungingen von 1408 mit ihren 19 Artikeln als erste größere Zusammenfassung von Einzelverordnungen. In die Landesordnung von 1408 sind zusätzlich zu einer Reihe von ständischen Beschwerdeartikeln eine Ordnung vom 23. April 1394, eine vom 20. Mai 1395 und eine vom 15. Oktober 1400 eingegangen.²⁷

In der unter Michael Küchmeister entstandenen Landesordnung von 1420 mit ihren 88 Artikeln kommt die Akkumulation von vorherigen Einzelordnungen mit Ergänzungen zum Abschluss. Sie enthält jeweils vollständig eine Ordnung über Weichselfahrer von 1385, die Landesordnung von 1408 und daneben einzelne Verordnungen über verschiedene Materien wie Gesinde und Dienstboten, Handwerker und Münzen.²⁸

22 Vgl. *Töppen*, Einleitung, in: AST I, 1–25, hier 6.

23 *Boockmann*, *Der Deutsche Orden* (1999), 197.

24 Vgl. *Burleigh*, *Prussian Society and the German Order* (1984), 137.

25 *Wenskus*, *Das Ordensland Preußen als Territorialstaat* (1970), 377f., Zitat 378.

26 *Biskup*, *Der preußische Bund* (1975), 214.

27 AST I, Nr. 82, 116–119; vgl. die genaue Aufstellung der eingegangenen Artikel durch Max Töppen im Anhang, ebd., 119.

28 AST I, Nr. 286, 347–359; vgl. die genaue Aufstellung der eingegangenen Ordnungen durch Max Töppen im Anhang, ebd., 359–361.

Das Regiment von 1427 stellt vom Aufbau und inhaltlich einen Neuanfang dar. Wie Klaus Neitmann gezeigt hat, sind die Artikel in fünf systematische Bereiche aufgeteilt, die eine Reihe neuer Bestimmungen enthalten. Die Bereiche sind: christlicher Glaube, Gesinde und Dienstboten, Handwerk, Luxus, Handel. Dabei ist die Landesordnung für den ländlichen und kleinstädtischen Bereich der Niederlande und nicht für die Städte bestimmt gewesen, was seinen Grund darin findet, dass in diesen östlichen Landesteilen, in denen nicht die großen Fernhandelsstädte mit ihren Sonderinteressen lagen, die ständische Opposition am geringsten war. Die Ordnung ist in Beratungen von Gebietigern des östlichen Preußenlandes – der Komtur von Königsberg, die Komture von Balga und Brandenburg – mit Bischof Franz von Ermland entworfen und vom Hochmeister gebilligt worden.²⁹ Es besteht aber kein Zweifel an der herausragenden Rolle des Hochmeisters Paul von Rusdorf bei der Genese des Regiments.

Das gleiche Geltungsgebiet beanspruchten die beiden Regimente, die Konrad von Erlichshausen (1441–1449) erlassen hat.³⁰ Gleich auf seinem Huldigungsumzug durch das Ordensland 1441 erließ der neue Hochmeister eine Bestätigung der Landesordnung von 1427 „mit Rat, Willen und Wissen des Herrn Bischofs zu Braunsberg [von Ermland, M. B.] und Zustimmung seiner Gebietiger“.³¹ Von ständischer Mitbestimmung ist ebenso wenig die Rede wie in der Landesordnung von 1444, die der Hochmeister „mit Rat und Willen“ der Bischöfe Franz von Ermland und Nikolaus von Samland sowie der Gebietiger und Amtleute der Niederlande erlassen hat.³² Das Regiment von 1444 stellt eine Erweiterung der Ordnungen von 1427 (und 1441) mit einigen Veränderungen dar, wobei sich insbesondere die Tendenz zur Systematisierung fortsetzt und die bestehenden Artikel in drei Bereichen zusammengeführt werden: *Von deme, das dy ere gotes anruret* (§ 1–13), *Vom gesinde* (§ 14–23), *Von burgern unde gebawren* (§ 24–46).³³

Die Opposition gegen den Orden in den Hauptstädten und unter den großen Landbesitzern in den westlichen Landesteilen machte demnach schon in den 1420er Jahren eine Landesordnung für das gesamte Ordensland unmöglich. Gleichwohl gab es ernsthafte Bemühungen von Seiten der Stände um eine übergreifende Ordnung, die sich 1434 in einem aus Beratungen entstandenen Konzept mit 40 Artikeln niederschlugen.³⁴ Dabei standen, im Gegensatz zum Regiment von 1427, der Handel und das Dienstgüterrecht im

29 Vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 66–70. Die Ordnung erlangte nicht nur für die Niederlande, sondern auch für Teile des Oberlandes, zumindest die Komturei Elbing, Geltung; vgl. ebd., 70, Anm. 48.

30 Zu den Landesordnungen unter Konrad von Erlichshausen vgl. Murawski, Zwischen Tannenberg und Thorn (1953), 108–118, und Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), pass., mit teilweise abweichenden Einschätzungen.

31 AST II, Nr. 244, 361–365, 361: *mit rathe, willen und wissen des hern bisschoffs zum brunsberge und volbort seyner gebietiger*.

32 AST II, Nr. 383, 616–623, 617: *mit rate unde willen*.

33 Vgl. die Konkordanz in Anhang IX.1.1.

34 AST I, Nr. 487, 624–630; vgl. dazu Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 71–73.

Mittelpunkt. Die in vielen Punkten ablehnenden Kommentare des Hochmeisters zu diesem Entwurf, die von großen Interessenkonflikten künden, machen plausibel, warum aus dieser Initiative keine verbindliche Ordnung entstand.

Langwieriger waren die Verhandlungen der Stände mit Konrad von Erlichshausen in den 1440er Jahren, doch auch sie führten nicht über einen städtischen Entwurf hinaus, wie Klaus Neitmann geltend gemacht hat.³⁵ Vom Aufbau her ist das Regiment von 1445 eng an die Policeyordnung vom Vorjahr angelehnt³⁶, allerdings sind daran ausführlich die städtischen Belange angelagert. Außerdem enthält die Ordnung Artikel, die die Autonomie des Hochmeisters in Fragen von Krieg und Frieden beschneiden sollen.

Nach dem innerpreußischen Krieg und dem II. Thorner Frieden von 1466 standen nur noch die östlichen Landesteile, die auch vorher keine starke Opposition gebildet hatten, unter Ordensherrschaft. Jetzt hätte es allen Parteien leichter fallen müssen, eine gemeinsame Ordnung zu beschließen, doch stimmten Land und Städte – nach Beratungen 1474³⁷ und einer Bauern- und Gesindeordnung 1478³⁸ – erst 1482 einer allgemeinen Landesordnung zu.³⁹ Unklar ist dabei, ob Hochmeister Martin Truchseß von Wetzhausen (1477–1489) die Beratungen angestoßen hat, denn die Präambel erwähnt nur die Zustimmung der Städte, wogegen der Hochmeister in einer anderen Ordnung ausdrücklich als Handelnder genannt ist.⁴⁰ Die Ordnung von 1482 ist wiederum auf Grundlage des Regiments von 1427 gestaltet worden, wie ein Vergleich der Artikel zeigt.⁴¹

Der folgende Hochmeister Hans von Tiefen (1489–1497) dagegen erließ 1494 eine Landesordnung, der wohl eine weitere, undatierte Ordnung zur Seite zu stellen ist.⁴² In Bezug auf Inhalt und Aufbau knüpfen beide nicht an die bisherige Reformtradition an, in der ein weites Themenspektrum inklusive der Religion im Medium der Landesordnungen verhandelt wurde, sondern es werden in der ersten Ordnung Probleme der Städte und des

35 Vgl. *Neitmann*, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 76. Dagegen sieht *Murawski*, Zwischen Tannenberg und Thorn (1953), 113, die Ordnung als Produkt des vom Hochmeister einberufenen Ausschusses, an dem der Ordensmarschall und der Ordensspittler, die Bischöfe von Ermland und Samland sowie fünf Ständevertreter beteiligt waren. Die datierte Abschrift des Regiments in der Ordensüberlieferung (Codex 3 bei Töppen) trägt jedoch die Überschrift *in conventione communium civitatum conclusum*, was für einen städtischen Entwurf spricht; vgl. ausführlicher *Neitmann*, Die preußischen Stände (1985), 73, Anm. 43.

36 AST II, Nr. 410, 663–673; vgl. die Konkordanz in Anhang IX.1.1.

37 AST V, Nr. 98, 282f.

38 AST V, Nr. 110, 326f. Diese Ordnung enthält den Artikel: *Item mit den Preuszen sal man es halden nach alder gewonheit*; ebd., 327.

39 AST V, Nr. 125, 384–388; vgl. dazu die Anmerkungen Töppens ebd., 444.

40 Vgl. die Präambel zur zwischen 1477 und 1489 erlassenen Ordnung über gestrandete Güter und Schiffe, AST V, Nr. 126, 389: *Wyssentlich allem, das der hochwirdig und groszmechtig unszer gnediger her hoemeister, her Merten Truckszes (...)*.

41 Vgl. die Konkordanz in Anhang IX.1.1.

42 AST V, Nr. 142 (1494 vor April 28), 412–417; Nr. 143 (undatiert), 417f.; vgl. dazu die Anmerkungen Töppens ebd., 444f.

Handels im engeren Sinn besprochen, in der zweiten dann Sonderbestimmungen für Tagelöhner, Gärtner, Gesinde und Handwerker.

Hochmeister Friedrich von Sachsen (1498–1510) sollte als Reichsfürst das Ansehen des Hochmeisteramts gegenüber dem König von Polen und den Landmeistern von Deutschland und Livland stärken, aber er führte auch eine Reihe von institutionellen Änderungen ein. So brachte er weltliche Räte mit sich, die Einfluss auf die Amtsgeschäfte nahmen, erließ früh eine Hofordnung, die den fürstlichen Charakter seiner Herrschaft betonte, dann 1507 eine Kriegsordnung und schuf ein Hofgericht nach Vorbild der sächsischen Hofgerichtsordnung von 1493. Diesen Neuerungen gegenüber verhält sich die Landesordnung von 1503 eher moderat.⁴³ Ganz deutlich steht am Anfang wieder ein christlich-moralischer Reformimpuls des Hochmeisters, der im Januar 1500 auf einer Versammlung ankündigte, dass bald zur Abstellung von Missständen ein neues Regiment entstehen solle, zu welchem Zwecke die alten Rezesse durchzusehen seien. Die Landschaft schlug vor, dass der Hochmeister dazu Bevollmächtigte der Stände erwählen solle.⁴⁴ Ende Oktober des Jahres präsentierte Friedrich auf einer Tagfahrt allerdings schon einen eigenen Entwurf, den er vorher mit dem Bischof zu Heilsberg abgestimmt hatte, und nach der Anfechtung einiger Artikel durch die Stände erwählte der Hochmeister ständische Vertrauensleute.⁴⁵ Diese „fürstliche Distanz“⁴⁶ gegenüber den Ständen, die sich im Einschalten von Mittelsleuten ausdrückte, prägte auch sonst Friedrichs Politik.

Die Landesordnung von 1503 lässt eine Gliederung in folgende Sachbereiche erkennen: christliches Verhalten und Aufwand; Handwerker, Bauern und Gesinde; Geistliches; lose Leute; Markt und Handel.⁴⁷ An Vorhandenem ist etwa die Bauern- und Gesindeordnung von 1478 in großen Teilen eingegangen.⁴⁸ Eine Besonderheit stellte dar, dass das Regiment auch für das Bistum Ermland im Preußen königlichen Anteils Geltung erlangte.

Unter Friedrichs Nachfolger und dem gleichzeitig letzten Hochmeister, Albrecht von Brandenburg-Ansbach (Hochmeister 1511–1525; Herzog 1525–1568), ist es in der Ordenszeit trotz einiger Initiativen nicht mehr zu einer allgemeinen Landesordnung gekommen. Vermutlich aus dem Jahr 1513 stammt ein Entwurf, der wieder zusammen mit dem Bistum Ermland unternommen wurde.⁴⁹ 1517 entstand dann eine Konstellation, die in früheren Zeiten, etwa 1408, zu einer Landesordnung geführt hatte: Das Land, die drei Städte Königsberg und die Kleinstädte äußerten nämlich eine Reihe von Beschwerden,

43 Vgl. *Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]), 20–23.

44 AST V, Nr. 154 (1500 Januar 28), 452–454; vgl. dazu unten, Kap. IV.3, 135.

45 AST V, Nr. 156 (1500 Oktober 23), 455–457.

46 *Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]), 22.

47 AST V, Nr. 168 (1503 vor Juli 13), 471–486; vgl. dazu die Anmerkungen Töppens ebd., 783, und *Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]), 22; die Gliederung wurde selbst vorgenommen.

48 Vgl. Anhang IX.1.2.

49 OBA 19962; dazu vgl. *Poschmann*, Bistümer und Deutscher Orden (1962), 254, Anm. 26 (unter der Signatur OBA aus C 550). Weder *Joachim*, Die Politik des letzten Hochmeisters I–III (1892–1895), noch *Hubatsch*, Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1960), erwähnen dieses Dokument.

die sie einzeln auf der Tagfahrt zu Königsberg einreichten. Diesmal allerdings erließ der Hochmeister lediglich eine kurze Spezialordnung für die Bauern und antwortete ansonsten minutiös auf die Beschwerdeartikel.⁵⁰ Auf der Tagfahrt zu Bartenstein 1521 forderten Land und Stände wieder ein Regiment, und zwar „ein besseres Regiment und [eine bessere] Ordnung, als bisher geschehen“, was sie „durch Einsetzen der Räte sowohl von Ordensgliedern als auch von den Weltlichen“ erreichen wollten.⁵¹ Das Resultat war im November 1521 eine Ordnung für die Städte über Kauf und Verkauf, die sich mit den hier behandelten Materien nur in Bezug auf einen Artikel über Kleiderordnung überschneidet. Gleichwohl scheint sich der Einfluss der studierten Räte deutlich zu zeigen, denn die Ordnung ist strikt nach Berufsständen geordnet und exakt untergliedert.⁵²

IV.2 Getrennte Welten: Die Rechtgläubigkeit der Untertanen und das prußische Gesinde

In der Landesordnung des Hochmeisters Ulrich von Jungingen von 1408, der ersten größeren Zusammenfassung von Einzelverordnungen, tauchen die frühesten Bestimmungen über Glaubensdinge auf. Die Frage nach der Initiative bezüglich dieser Verordnungen – Stände, Städte, Geistlichkeit oder Hochmeister/Ordensleitung – drängt sich in solch einem Zusammenhang geradezu auf und lässt sich aufgrund der guten Überlieferungslage auch mit einiger Sicherheit bestimmen. Die Suche beginnt bei den Ständen, denn die Stände hatten durch eine Beschwerde an den Hochmeister insgesamt den Anlass für eine neue Landesordnung geliefert⁵³: Am 4. April 1408 hatten die Städte über Beschwerdepunkte beraten.⁵⁴ Am 6. Mai schließlich übergaben Vertreter der Städte und des Landes eine Liste von ‚Gebrechen‘ an den Hochmeister. Unter den zehn Klagepunkten, die sich mit wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen befassen, sucht man aber vergeblich nach Hinweisen auf Glaubensfragen.⁵⁵

Ebenso scheidet die Möglichkeit aus, dass diese Materien zuerst in der innerstädtischen Gesetzgebung, die ja in vielen Bereichen der landesherrlichen Policygesetzgebung vorschritt, behandelt wurden und von dort – ohne dies freilich zu erwähnen – in die Lan-

50 AST V, Nr. 225–237, 590–616.

51 AST V, Nr. 260, 674: *besser regiment und ordnung, dan wie bisher gescheen (...) mit ansetzung der rethe als von den gliedern des ordens und auch von den weltlichen.*

52 AST V, Nr. 263 (1521 November 18), 676–688; vgl. die Änderungen in ebd., Nr. 272 (1522 Februar 3), 701–707; vgl. auch Nr. 271. Zu den Kleiderordnungen vgl. unten, Kap. IV.3, 136.

53 Auch in Preußen findet sich also dieses Phänomen, das nach Peter Blickle als Teil der politischen Kultur an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit zu gelten hat; vgl. *Blickle, Beschwerden und Polizei* (2003), 551.

54 Vgl. AST I, Nr. 78, 109f.

55 AST I, Nr. 79, 110f.

desordnung eingeflossen sind: In frühen städtischen Willküren, etwa der Marienburger von 1365, ist die Feiertagsheiligung noch nicht erwähnt; sie wird erst deutlich später zum Thema, so wie in der nach 1420 entstandenen gemeinen Willkür der Neustadt Elbing oder der Danziger Feiertagsordnung von 1427⁵⁶, so dass auch undatierte Artikel in dieser späteren Zeit anzusiedeln sind.⁵⁷

Der Editor Max Töppen vermutete die Geistlichkeit hinter den fraglichen Artikeln, was auf den ersten Blick nicht einer gewissen Plausibilität entbehrt, da ja geistliche Belange berührt werden.⁵⁸ Dennoch ist in diesem Fall eindeutig zu belegen, dass die Geistlichkeit die Sorge um den Glauben der Bevölkerung nicht veranlasst hat. Der Hochmeister legte nämlich den Bischöfen die von den Ständen vorgeschlagenen Artikel vor, denen die Bischöfe als Teil der Landesherrschaft zustimmen mussten.⁵⁹ Wären sie die Urheber gewesen, hätten die Bischöfe die geistlichen Artikel an dieser Stelle vorschlagen müssen, aber das Schreiben beschränkt sich auf Kommentare zu den ständischen Beschwerdepunkten.⁶⁰

Der Hochmeister in Abstimmung mit den Ordensgebietigern hat demnach diese Vorschriften eigenständig eingefügt – diesen Umkehrschluss legt die Überlieferung nahe; die Sorge um die Rechtgläubigkeit entsteht in den Landes- und Policeyordnungen Preußens als herrschaftlicher Akt.⁶¹ Dies passt zu anderen herrschaftlichen Zügen der Ordnung von 1408, die darin bestehen, dass der Hochmeister nicht auf alle Wünsche der Stände eingegangen ist – insbesondere dann, wenn die Handelsinteressen des Ordens tangiert schienen

56 Vgl. die Zusammenstellung bei *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 19f.

57 Das gilt insbesondere für die undatierte zweite Willkür in der Willkürensammlung der Altstadt Elbing, deren erste Hälfte sich mit der Feiertagsheiligung befasst. Da sie an eine Verordnung von 1394 anschließt, ist sie in der Edition auf um 1394 datiert (CDW III, Nr. 282, 255–257). Dagegen hat Arthur Semrau geltend gemacht, dass die Willkürensammlung Einzelordnungen aus dem Zeitraum von 1393 bis 1428 enthält, die nicht chronologisch geordnet sind, so dass die besagte Willkür wohl eher aus einer späteren Zeit stammt; vgl. *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 19f., Edition: 43–46.

58 Vgl. AST I, Nr. 82, Anhang, 119.

59 Aufgrund der komplizierten Verfassungsstruktur des Ordenslandes – durch die den vier Bischöfen von Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland jeweils ein Drittel ihrer Diözese als weltliches Herrschaftsgebiet zukam, das sie wiederum mit den Domkapiteln teilten –, waren die Bischöfe Teil der Landesherrschaft. Im Hinblick auf die Landesordnungen bedeutet dies, dass die Regimenter erst in den bischöflichen Territorien Geltung erlangten, wenn sie auch durch den Bischof publiziert wurden. Die meisten Landesordnungen wurden zwar gemeinsam vom Hochmeister und den Bischöfen konzipiert, aber auch wenn die Initiative allein vom Hochmeister ausging oder, wie in diesem Fall, von einer ständischen Beschwerde, mussten die Bischöfe zumindest zustimmen. Vgl. *Poschmann*, Bistümer und Deutscher Orden (1962), bes. 250–265.

60 Im Anschluss an die zehn von den Ständen genannten Punkte sind alte Bestimmungen über die Entführung von Frauen und Jungfrauen eingefügt, die der zehnte Artikel fordert. Auch ihnen stimmen die Bischöfe zu; vgl. OBA 1037.

61 Auch keiner der vorher vom Hochmeister ergangenen Einzelverordnungen sind die fraglichen Artikel zuzuschreiben. Die einzige ältere geistliche Materie, die das ganze Land betrifft, entstammt noch einem ordensinternen Kontext: Hochmeister Winrich von Kniprode (1351–1382) untersagt dabei den Ordensgebietigern, am Sonntag in ihren Gebieten Märkte zuzulassen; AST I, Nr. 19, 37.

– und sich die letzte Entscheidung vorbehalten hat.⁶² Insofern ist anzunehmen, dass er diese Artikel erlassen hat, weil sie im Gefüge der Landesordnung zu fehlen schienen. Denn die Konzeption einer Landesordnung, die erstmals mehr als eine Spezialordnung sein und deshalb verschiedene Themenbereiche abdecken sollte, betraf auch christliche Belange.⁶³

Letztendlich erklärt sich der Hochmeister zuständig für die Rechtgläubigkeit der Untertanen, weil nach damaliger Auffassung das Wohlergehen des ganzen Landes davon abhing. So übernehmen die drei Artikel über Glaubensdinge auch nicht einfach Inhalte aus dem Kirchenrecht in einen weltlichen Gattungszusammenhang, sondern bezeichnen vielmehr drei Schnittpunkte zwischen Kirche und Welt, die in das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen fallen, nämlich die Verantwortung für den Glauben, die Heiligung des Sonntags und die Sakralisierung von Kirche und Kirchhof im Sinne der Schaffung eines heiligen Raumes:

„Item soll jedermann seine Untersassen dazu anhalten, dass sie beichten und Gott Recht tun; und wer Zauberei und anderen Unglauben unter sich entdeckt, der soll es wehren und stören so gut er kann. Item soll man keinen Markttag auf den Sonntag legen. Item soll man keinen Kaufmann oder Krämer auf dem Kirchhof oder in der Kirche keinerlei Ware feilbieten lassen.“⁶⁴

Die Verantwortung für den Glauben wird dabei delegiert, denn wenn ‚jedermann‘ seine Untersassen dazu anhalten soll, sind hiermit die verschiedenen ‚Herrschaften‘ im Preußenland angesprochen, auf ihre Untertanen zu achten: der städtische Rat auf die Stadtbewohner, die Grundherren auf ihre Bauern und die Ordensbeamten auf die preußischen Bauern.⁶⁵ Es wird also kein allgemeiner Appell zum Glaubensvollzug verkündet, sondern die Aufforderung ist in einen praktischen Zusammenhang mit Machtgefälle eingebettet. „Gott Recht zu tun“ bedeutet, dass im Hinblick auf den Glauben der korrekte Vollzug des Rituals im Vordergrund steht und nicht die ‚Gesinnung‘ oder das ‚Gewissen‘ des Gläubigen. So ist im Jahr 1408 der Beichtgang genannt, und in späteren Landesordnungen wird präzisiert, dass es sich um den Kirchgang (1427), dabei speziell um den Predigtbesuch

62 Vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 65.

63 Dies knüpft an eine Beobachtung Klaus Neitmanns an: „Nicht die geistlichen Inhalte an sich, so aufschlußreich sie auch für das kirchliche Leben seien, scheinen mir am bemerkenswertesten zu sein, sondern der Umstand, daß die kirchliche Thematik überhaupt neben den sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen Fragen mit in die sich entfaltende Gesetzgebung des weltlichen Landesherrn aufgenommen wird.“ Neitmann, Christliche Unterweisung (1996), 69.

64 AST I, Nr. 82, 117 (1408 November 30): § 4. *Item sal eyn yderman syne undersassen dorczu halden, das sie beichten und gote recht thun, und wer zowberey und andern ungelowbin under im dirferet, der sal is weren und storen, so her beste mag.* § 5. *Item sal man keynen markttag uff den Sonntag legen.* § 6. *Item sal man keynen kowffman noch cromer uff dem kirchhofe ader in der kirchen keynerley war lassen veil haben.* – § 3 (zum Tode Verurteilte haben das Recht zu beichten) und § 7 (gewisse Verträge dürfen nicht abends geschlossen werden) gehören auch zu den geistigen Materien, werden aber hier nicht weiterverfolgt, weil sie nicht Messe und Kirche im engeren Sinne betreffen.

65 Zum Begriffsfeld vgl. Reiling, Art. Untertan (1990).

handelt⁶⁶ und dass die Kenntnis vom Paternoster und dem Glauben (Symbolum) (1444) vorausgesetzt wird.⁶⁷ Zur obrigkeitlichen Sorge um den Glauben gehören jedoch auch die Entdeckung von ‚falschem‘ Glauben und seine Abwehr – so ist der Passus gegen „Zaubererei und anderen Unglauben“ zu verstehen.

Die Sonntagsheiligung ist ein weiter Komplex, zu dem in Preußen die Messfeier sowie das Verbot von Sonntagsarbeit und Alkoholkonsum gerechnet werden. Die Forderung, die Kirchfeier des heiligen Tages achtbar zu halten, steht an erster Stelle einer Spezialordnung von 1418, die sich dem Verhalten am Sonntag und bei einigen anderen Anlässen widmet.⁶⁸ Zur Begründung wird angegeben, dass der Messbesuch nicht nur „Gott zum Lob und zu Ehren“ geschehen soll, sondern ebenso „diesem armen Lande und uns allen zur Seligkeit und zum Trost [und] zur Wohlfahrt“.⁶⁹ Nimmt man die Formulierung ernst, wird deutlicher, warum diese Materien in die obrigkeitliche Fürsorge fallen, denn die formale Ausübung des Christseins in Form des Kirchganges wird hier mit dem Wohlergehen des Landes und der Menschen verknüpft. Wird der sonntägliche Kirchgang in der richtigen Form praktiziert, floriert alles, wenn nicht – so der Umkehrschluss –, verschlechtert sich der Zustand von Land und Leuten. Deshalb muss die Obrigkeit zum Wohl des Landes die Einhaltung des Kirchganges zu ihrem Thema machen.

Das Verbot der Sonntagsarbeit in der Ordnung von 1418 umfasst, kein Getreide oder andere Waren zum Markt zu bringen und in die Städte keine Fuhren zuzulassen, die zum Verkauf bestimmt sind. Ebenso soll kein Fuhrwerk oder Scharwerk unternommen werden.⁷⁰ Die Handwerker sollen auch nicht arbeiten und ihrem Gesinde dies ebenfalls nicht erlauben. Hier ist wiederum eine Zwischeninstanz eingebaut, denn die Ältesten der jeweiligen Gewerke sollen die Aufgabe übernehmen, die Zuwiderhandelnden zu finden und zu bestrafen oder sie dem Rat zu melden, der dann die Bestrafung übernimmt.⁷¹ Bezüglich des Alkoholkonsums werden am heiligen Tag jedweder Ausschank von Bier, Met und anderen alkoholischen Getränken sowie jeder Transport verboten. Des Weiteren ist jegliche *qweserie unde frühnorthen*, also Gelage und Frühzeche, untersagt; zu diesem Zweck sollen Weinkeller oder Tavernen nicht vor Ende der Hochmesse öffnen.⁷²

In der Landesordnung von 1420 kommt die Akkumulation von vorherigen Einzelordnungen mit Ergänzungen zum Abschluss. Insofern sind auch die geistlichen Materien von 1408 komplett als Block enthalten: die Sorge um den Glauben und das Vorgehen gegen

66 AST I, Nr. 363, 469, § 2.

67 AST II, Nr. 383, 619, § 18.

68 Sie ist vom Hochmeister diesmal unter Teilnahme der Prälaten sowie der Städte und des Landes auf einem Ständetag in Marienburg verabschiedet worden. AST I, Nr. 261, 322; zu den Teilnehmern vgl. Nr. 259 und 260.

69 AST I, Nr. 261, 322, § [1]: *gote czu lobe unde czu eren unde dissem armen lande und uns allen czu seligkeit unde czu troste czu wolfart*.

70 AST I, Nr. 261, 322, § [2].

71 AST I, Nr. 261, 322, § [4].

72 AST I, Nr. 261, 322, § [3], [5].

Zauberer und anderen Unglauben; das Verbot von Markt am Sonntag sowie Verkauf auf dem Kirchhof.⁷³ Also waren diese Themen auch noch unter dem Hochmeister Michael Kuchmeister von Belang.

All die angesprochenen Materien, die mit einem Mal gegen die Gebote Gottes und der Obrigkeit verstoßen sollen, entspringen nicht der ‚Unvernunft‘ des ‚einfachen Volkes‘, sondern einer spezifischen Rationalität und sind tief in vormodernen Formen des Wirtschaftens, des Konsums sowie der Festkultur verwurzelt: Das neuerwachte Interesse der Forschung an ‚Raum‘ als historischer Kategorie hat den Blick auf Gotteshaus und Taverne als öffentliche Räume in Spätmittelalter und Frühneuzeit gelenkt und dabei ihre Mehrfachnutzung offengelegt.⁷⁴ Die Kirche war neben ihren vielfältigen religiösen Funktionen ein Ort der ständischen Repräsentation, der politischen Handlung, wo Versammlungen stattfanden und Mandate verkündet wurden, und ein Ort der ökonomischen Nutzung durch Gemeindebacköfen und Verkaufsbuden, so dass gesagt werden kann: „Am Beginn der Frühen Neuzeit war der Kirchenraum tatsächlich ein multifunktionaler Raum von zentraler Bedeutung, ein Raum überdies, dessen Aktivitätsprofil sich nicht auf eine sakrale Sphäre im modernen Sinn eingrenzen lässt.“⁷⁵

Wie es zwischen Obrigkeit und ländlicher Bevölkerung in Bezug auf Gasthaus und Kirche zu konkurrierenden Nutzungen und Interpretationen kam, hat Andreas Holzem am Beispiel des frühneuzeitlichen Fürstbistums Münster demonstriert.⁷⁶ Der Sonntagshandel fand als Kramhandel in Häusern um den Kirchhof herum und auf mobilen Ständen an den Außenmauern der Kirche statt. Der Sonntag war nämlich der einzige Tag, an dem sich die in Streusiedlung lebende Bevölkerung regelmäßig versammelte und sich mit den Produkten versorgen konnte. Daneben hatte das Handeln am Sonntag auch eine große wirtschaftliche Bedeutung für die im Dorf ansässigen Händler: „Die Strafpraxis ignorierte, dass für das ‚Wirtschaften‘, also die Kombination von Gasthaus und Handel, welches für kleine Dorfexistenzen den Lebensunterhalt sicherte, der Sonntag nicht ausgelassen werden konnte, weil nur am Sonntag – jenseits der abgelegenen vollzogenen Alltagsarbeit – Konsum möglich war.“⁷⁷ Während die Obrigkeit das Wirtshaus zunehmend als Ort des Lasters und der Gotteslästerung definierte und den Besuch vor und während der Messe untersagte, stand für die ländliche Bevölkerung nicht nur der Alkoholkonsum im Vordergrund: „Der Kirchhof und die umliegenden Wirtshäuser bildeten Zentralorte der Kommunikation und der informellen Öffentlichkeit in den weit auf das Land ausgreifenden Gemeinden.“⁷⁸ Dadurch erklärt sich auch manches ‚ungehörige Verhalten‘ während der Messe, etwa Unterhaltungen und Streitereien. Informa-

73 AST I, Nr. 286, 350, § 16–17.

74 *Rau/Schwerhoff*, Zwischen Gotteshaus und Taverne (2004).

75 *Rau/Schwerhoff*, Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit (2004), 38.

76 Vgl. *Holzem*, Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens (2003) und *Ders.*, Kirche – Kirchhof – Gasthaus (2004); auf Grundlage von *Ders.*, Religion und Lebensformen (2000).

77 *Holzem*, Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens (2003), 98.

78 *Holzem*, Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens (2003), 93.

tionsaustausch und der Kampf um soziales Kapital machten folglich die ländliche Rationalität des Wirtshaus- und Kirchenbesuches aus.

Im Preußenland wird es die sonntägliche Konkurrenz bzw. ‚Mehrfachnutzung‘ von Kirche und Krug auch gegeben haben.⁷⁹ In den neugegründeten großen deutschrechtlichen Dörfern war jeweils eine Kirche vorhanden, dabei waren die Kirchspiele sehr klein und umfassten manchmal nur das Kirchdorf, so dass zumindest die deutschrechtlichen Siedler keine weiten Wege auf sich nehmen mussten.⁸⁰ Krüge, an denen häufig der Schulze Rechte innehatte und deren Erträge er sich mit dem Deutschen Orden teilen musste, werden in der Mitte der Dörfer und in der Nähe der Kirche erwähnt⁸¹; so hatten beispielsweise in der gut erforschten Komturei Christburg im Bistum Pomesanien die Hufenzinsdörfer die Form von Angerdörfern, in denen zwei Häuserreihen einen langgestreckten und breiten Anger begrenzten. Auf dem Anger befanden sich der Krug und andere Gebäude, während die Kirche meist mit in den Häuserreihen stand.⁸² In den Krügen war nicht nur der Alkoholausschank erlaubt, sondern teilweise auch der Verkauf von Brot, Salz, Fleisch, Heringen, Fischen, Butter, Käse, Öl, Gewand, auch von Heu und Hafer.⁸³ Es war üblich und zulässig, diese Artikel an den Fenstern und Türen zur Schau zu stellen.⁸⁴

Der erste Artikel über die Prußen in den Landes- und Policyordnungen betrifft nicht ihren Glauben, sondern ihre soziale Dimension. Es handelt sich um ein Zuzugsverbot für preußisches Gesinde, das in die Landesordnung von 1420 Aufnahme gefunden hat.⁸⁵ Das preußische Gesinde ist darin das Objekt der Landstände einerseits, die es durch Zuzugsverbote auf dem Land halten wollen, und der Städte andererseits, die den Zugang zum Bürgerrecht und Handwerk vereinzelt versperren und die Prußen auf diese Weise aus den Städten fernhalten wollen. Die Kenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Regelungen ist notwendig, weil die spätere Disziplinierung der Religiosität der Prußen (bzw. ihres ‚Unglaubens‘) daran anknüpft.

Erstmals auf dem Ständetag von Elbing 1417 werden die Prußen in diesem Sinne angesprochen: „Item keine Prußen sollen weder in Städten noch in deutschen Dörfern zum Dienen oder Wohnen aufgenommen werden; wo man die findet, die mag man wieder

79 In Preußen kann man nur nach strukturellen Äquivalenzen suchen, da die kirchlichen Visitationsberichte, die Holzem für seine Interpretation der ländlichen Kultur auswertete, hier aus dem 15. Jahrhundert nicht überliefert sind. Vgl. *Arnold/Biskup/Janosz-Biskupowa*, Visitationen im Deutschen Orden (2002), XXIVf. – In der städtischen Überlieferung, etwa in Rechnungen oder Gerichtsprotokollen, wie sie für die Erforschung der spätmittelalterlichen Städte im Reich ausgewertet werden, sind sicherlich Beispiele aus der Praxis zu finden; sie würden aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen, da die Prußen überwiegend im ländlichen Bereich siedelten.

80 Vgl. *Mortensen*, Der Gang der Kirchengründungen (1973), 3.

81 Vgl. *Steffen*, Das ländliche Krugwesen (1916), 220f.

82 Vgl. *Wunder*, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 27.

83 Vgl. *Steffen*, Das ländliche Krugwesen (1916), 226.

84 Vgl. *Steffen*, Das ländliche Krugwesen (1916), 227.

85 AST I, Nr. 286, 358, § 83.

nehmen.⁸⁶ Früher ist hinter Satzungen wie diesen eine nationale oder ethnische Diskriminierung vermutet worden⁸⁷ bzw. noch früher hat man die Aussagen national zugespitzt.⁸⁸ Die neuere Forschung nimmt im Gegensatz dazu eine Eindämmung der Landflucht, die zu der Zeit in Ostmitteleuropa weit verbreitet war, als Grund an. Dabei gehe es nicht in erster Linie um eine Ausgrenzung aus den Städten, sondern darum, auf dem Land Arbeitskräfte zu erhalten, und im Mittelpunkt stehe nicht die Ethnizität, sondern die soziale Stellung als Gesinde und Dienstboten.⁸⁹ Tatsächlich übten die Städte wegen höherer Löhne eine große Anziehung auf das Gesinde aus, beispielsweise waren noch im Jahre 1517 die Löhne in der Umgebung von Königsberg etwa um ein Drittel höher als in ferneren Gegenden:

	Lochstädt ⁹⁰ (Umgebung Königsberg)	Rhein
Kellerknecht	10 Mark	7 Mark
Koch	15 Mark	6 Mark 8 Skot
Hofmeister	12 und 11 ½ Mark	8 Mark
Kuhhirte	5 Mark	4 Mark 8 Schilling

Tabelle 2: Vergleich der Löhne in Lochstädt und Rhein.

Ein weiterer Beleg für diese These ist eine Klage von samländischen Freien, dass ihnen trotz des Verbots ihre preußischen Dienstboten zu den Deutschen in die Städte entlaufen: „Wo ehemals drei oder vier Gesinde auf einem Hofe waren, da ist nun einer; wenn dann

86 1417 Oktober 15, AST I, Nr. 250, 309, § 13: *Item keyn Prewsse sullen in steten noch in Dewtszen dorffern werden wffgenomen zcu dynen noch zcu wonen; wo man dy vyndet, die mag man widder nemen.*

87 Vgl. dazu *Boockmann*, Ostpreußen und Westpreußen (1992), 148.

88 Ein besonders deutlicher Fall liegt bei Hans Steffen im Jahr 1903 vor. Dieser erwägt kurz, ob die Verbote am andauernden Heidentum der Prußen liegen könnten, zieht dann aber eine andere Erklärung vor: „Der Grund für diese Bestimmungen liegt in der Furcht, dass die Städte oder die deutschen Dörfer verpreussen könnten.“ *Steffen*, Geschichte des ländlichen Gesindes (1903), 75.

89 Vgl. *Wenskus*, Der Deutsche Orden (1975), 429; *Boockmann*, Ostpreußen und Westpreußen (1992), 148f.

90 Werte nach *Steffen*, Geschichte des ländlichen Gesindes (1903), 29. Diese Zahlen tauchen in der gleichen Arbeit auf, die die Angst vor einer ‚Verpreussung‘ als Grund für die Zuzugsverbote gegen Prußen annahm, allerdings stehen sie im Kapitel über das deutsche Gesinde. Bezeichnenderweise wird kein Zusammenhang zwischen diesen strukturell identischen Phänomenen hergestellt, obwohl höhere Löhne doch auch für preußische Dienstboten attraktiv waren – ein weiterer Beleg für die Aporien, in die eine ethnische oder gar völkische Deutung des Mittelalters führt.

der einzige Mann auszieht, ist niemand auf dem Acker, und der muss darum verderben.“⁹¹ Da die Freien im Samland selbst vorwiegend preußischer Herkunft waren, kann von ethnischer Diskriminierung keine Rede sein.

Dass durch diese Verordnungen der landwirtschaftliche Ruin verhindert werden sollte, bestätigt auch ein Bericht des Komturs von Balga in den preußischen Niederlanden, der dem Hochmeister die Klagen des Landes und der Städte referiert: „Item so klagen alle Ehrbarleute, Freien und Bauern über die Dienstboten, denen man großen Lohn geben muss und dennoch nicht bekommen kann, wie es zuvor noch nie gehört wurde, nämlich zu 9, 8, 7 und 6 Mark zum wenigsten. Soll das zugehen, dass also die Dienstboten das Land zwingen sollen, so wird das Land sehr verdorben.“ Der Beschreibung, in der die Empörung darüber durchklingt, dass Unfreie ihren Herren Bedingungen diktieren, folgt die Aktion: „Daraufhin haben wir verboten, dass ein Pruße in deutschen Dörfern oder in Städten dienen oder wohnen soll, denn es werden unsere Haken und Dienste verwüstet, wenn sie sich mit den Deutschen vermengen.“⁹²

Auch wenn die Begrenzung der Landflucht im Interesse der Landstände lag, hat wieder der Hochmeister zuerst die Initiative ergriffen, denn noch vor dem Ständetag 1417 sind in einer wahrscheinlich internen Verordnung über die Kolonisation der Großen Wildnis im Südosten des Landes, die um 1406 ohne ständische Abstimmung entstand, diese Punkte angesprochen worden: Prußen beiderlei Geschlechts sollen nicht in Städten und deutschen Dörfern dienen, zusätzlich ist die Anstellung in Kretschmen (Gasthäusern) verboten. Die Verordnung richtet sich gleichzeitig auch an die Deutschen mit dem Verbot, Prußen anzustellen, was die herrschaftliche Ausprägung der Instruktionen noch unterstreicht.⁹³

Das Verbot des Bürgerrechts für preußisches Gesinde, das im Interesse der Städte liegt, steht im Preußenland isoliert da. Nur auf dem Ständetag zu Marienburg 1418 wird es als Zusatz zur Bestimmung, dass preußisches Gesinde nicht in Städten dienen soll, beschlossen.⁹⁴ Die Sonderstellung dieses Artikels wird dadurch untermauert,

91 OBA 4512: *wo vor dreye adir vire gesinde in eyne hofe woren do ist nw eyncz, wen denne der eynige man vs zcewth so ist nymant vf deme acker vnd muszen dor vmbe vorterbin.* Vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1.

92 AST I, Nr. 344, 439f.: *Item so clagen alle erbare lute, fryen und gebuwer umb dinstboten, den man gros lon mus geben und dennoch nicht kan bekomen, alz var [vor = zuvor? M. B.] ny ist gehoret, alz czu 9, 8, 7 und 6 marken off das geryngste. Sal das czugeen, das also dy dinstbothen das lant sollen twingen, so wirt das lant groslich vorterbet. Doruff haben wir vortboten, das keyn Prusse in Dutschen dorffern ader in steten sal dynen ader wonen, went also werden unsere hoken und dinste vorwustet und vorterbet, we[n] sy sich mit den Dutschen mengen.*

93 AST I, Nr. 72, 104.

94 AST I, Nr. 257, 317, § 2: *Item sal man keynen Prusen in keyner stad ofnemen czu dinste noch im gestaten also czu dynen; wo man die fynt, do sal man sie ofheben, ouch sal man in keyn burgerrecht geben noch gunnen.* – Hartmut Boockmann hat hervorgehoben, dass in den folgenden Landesordnungen von 1420 und 1427 nicht dieser Artikel wiederholt wurde, sondern vielmehr die Bestimmung von 1417, die nur den Zuzug verbietet; vgl. Boockmann, Civis und verwandte

dass nur in einer einzigen städtischen Willkür explizit den Prußen das Bürgerrecht verweigert wird, in der von Marienburg nämlich.⁹⁵ Dass die Willkür von Marienwerder 1480 und 1586 Polen vom Bürgerrecht ausschließt⁹⁶, macht deutlich, dass es nicht speziell um die Prußen, sondern um das für die Geschichte der Kolonisation typische Verhältnis von deutschen Stadtbewohnern und nichtdeutschen Landbewohnern geht. Aus Lüneburg, Hamburg, der Mark Brandenburg und der Lausitz sind Bestimmungen aus dem 15. Jahrhundert bekannt, die Wenden und Unfreie ausschließen.⁹⁷ Dabei ist allerdings zu fragen, warum diese Bestimmungen erst so relativ lange nach der Gründung dieser Städte auftauchen und ob es vorher eine nichtdeutsche Bevölkerungsschicht gab oder nicht.⁹⁸ Die Quellenlage ist für die Beantwortung dieser Frage im Mittelalter nicht günstig. Ich schließe mich der Annahme Boockmanns an, dass „restriktive Vorschriften zu dem Zeitpunkt auftauchen, wo die Städte mehr Zuwanderer haben als sie brauchen und wo die Abwanderung vom Lande die dort seit der Mitte des 14. Jahrhunderts herrschende krisenhafte Situation noch zuspitzt.“⁹⁹

Eine weitere – allerdings spätere – Variante, die Prußen aus den Städten fernzuhalten, war, ihnen den Zugang zum Handwerk zu versperren. Auf der Tagfahrt zu Mühlhausen von 1474 und in den Landesordnungen von 1482 und 1494 wird dies im Anschluss an das Zuzugsverbot verordnet.¹⁰⁰ Boockmann hat diese Bestimmungen in den Kontext der seit

Begriffe (1980), 56, Anm. 54. Dies gilt auch für die weiteren Landesordnungen des Ordenslandes. So wird in der Landesordnung Friedrichs von Sachsen von 1503 das Bürgerrecht geregelt, das nicht an lose und unbekannte Leute vergeben werden soll. Prußen werden nicht erwähnt; AST V, Nr. 168, 476f., § 14.

95 *Ouch ensal man vorbas mer in czukomftigen czeiten keynem Prussen burgerrecht geben noch Undeuczem*, zit. n. Boockmann, *Civis und verwandte Begriffe* (1980), 56, Anm. 55. Die Marienburger Willkür datiert von 1365, möglicherweise ist diese Bestimmung aber aus einer späteren Ergänzungsschicht.

96 Vgl. Boockmann, *Civis und verwandte Begriffe* (1980), 56, Anm. 55.

97 Vgl. Boockmann, *Zur ethnischen Struktur der Bevölkerung* (1980/2000), 130f.

98 Die ‚Prußenparagrafen‘ in einigen städtischen Willküren im Ordensland, die von manchen Forschern als Beleg für eine Schicht nichtdeutscher Stadtbewohner angenommen worden sind, sehe ich allerdings mit Boockmann als Bestimmungen über nichtdeutsche Gäste innerhalb der Stadt, deren Gerichtsrechte geklärt werden mussten; vgl. Boockmann, *Civis und verwandte Begriffe* (1980); *Ders.*, *Zur ethnischen Struktur der Bevölkerung* (1980/2000).

99 Boockmann, *Zur ethnischen Struktur der Bevölkerung* (1980/2000), 132.

100 AST V, Nr. 98 (1474 Oktober 28), 283; ebd., Nr. 125 (1482 Oktober 15), 385, § 4; ebd., Nr. 142 (1494 April 28), 413, § 2. – Auf Ebene der Zünfte (Gewerke) findet diese Tendenz keine direkte Entsprechung. Fritz Gause hat nach Untersuchung einiger hundert Gewerksrollen im Preußenland festgestellt, dass eheliche oder ehrliche Geburt von allen Gewerken gefordert wurde, „deutsche Art und Zunge“ aber nur von relativ wenigen: im Mittelalter von den Tuchmachern in Rastenburg 1438 und den Schuhmachern in Königsberg 1490. Im 16. Jahrhundert kamen acht weitere hinzu; vgl. Gause, *Die Forderung deutscher Abstammung der Lehrlinge* (1960).

dem ausgehenden 14. Jahrhundert im Reich zu beobachtenden Tendenz zur Abschließung von Handwerkergerossenschaften gestellt.¹⁰¹

Die unfreien Prußen sind in ihrer sozialen Dimension das Objekt verschiedener Herren mit konkurrierenden Interessen. Die Landstände und die Städte interessieren sich dabei für Arbeitskräfte, aber nicht für deren Religiosität. Erst eine obrigkeitliche Initiative führt dazu, dass die allgemeine Sorge um die Rechtgläubigkeit der Untertanen speziell auf die Prußen ausgerichtet wird.

IV.3 Die Auswirkungen des Reformdiskurses auf Glauben, Aufwand und Unglauben der Prußen

Der Aufruf des Hochmeisters Paul von Rusdorf zur Verbesserung des Landes von 1425¹⁰² führt zu einer Verdichtung und Verschmelzung der bisherigen Reformansätze. In diesem Prozess geraten der Glaube der Prußen und der Aufwand, den sie bei Festen treiben, in die Zuständigkeit der Obrigkeit. Durch die Dialektik der Reform, die sich im Kampf gegen Unglauben ausdrückt, werden die Prußen aber auch wieder als ‚Heiden‘ angesehen. Vor dem Hintergrund der bisherigen Policeygesetzgebung lässt sich der Aufruf einerseits als eine Fortsetzung der Politik der Vorgänger verstehen und andererseits als Versuch einer stärker herrschaftlichen Ausrichtung.

Im Sinne der Vorgänger ist es, dass der Hochmeister sich für das Wohl des Landes insgesamt zuständig erklärt und sich nach den Gebrechen erkundigt und dass sowohl Geistliches als auch Weltliches in Betracht kommen. Dabei ist eine bestimmte Interpretation der Krise schon in den Stichworten impliziert, die in den folgenden Fragen vorgegeben werden, und zwar, ob das Land abnehme von der „Köstlichkeit der Kleidung, der Hochzeit, Kindelbir, Prassen“?¹⁰³ Ganz im Sinne der spätmittelalterlichen *reformacio*-Vorstellung wird die Gegenwart – verursacht durch ausschweifendes Verhalten – als korrupt und verdorben angesehen, worauf diese Verhaltensweisen durch Verbote abgestellt werden müssen.

Eine stärker herrschaftliche Ausrichtung kann als Signum für Paul von Rusdorfs ganze Amtszeit gelten, in der eine „Festigung des Ordensregimentes gegenüber den Ständen“

101 Boockmann, Ostpreußen und Westpreußen (1992), 151: „Die Forderung der freien Geburt schloß die Söhne unfreier Bauern aus. Dort aber, wo die ländliche Bevölkerung des Umlandes auch aus Nicht-deutschen bestand, wehrten sich die Handwerker und die Städte auch gegen diese, und so wurden in Hamburg oder Lüneburg im Hinblick auf Mecklenburg und das Wendenland nicht nur Unfreie ausgeschlossen, sondern auch Slaven, in Livland dementsprechend Esten und in Preußen Prußen.“

102 Vgl. Kap. III.2.

103 Vgl. den chronikalisch überlieferten Brief des Hochmeisters an die Stadt Danzig, 1525 September 29, in: AST I, Nr. 343, 438: *köstlikeit der kleidung, der hochzeit, kindelbir, quosen*. Der Gedanke findet sich schon bei Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 68.

festgestellt worden ist.¹⁰⁴ Beim Amtsantritt Rusdorfs 1422 hatten sich die Stände ein gutes Stück Eigenständigkeit insbesondere in Wirtschaftsfragen erarbeitet, da der vorherige Hochmeister Michael Kuchmeister mit ihnen zusammengearbeitet hatte. Im Frieden von Melno-See, der 1422 mit Polen geschlossen worden war, war es den Ständen zusätzlich gelungen, sich ein gewisses außenpolitisches Vetorecht auszubedingen. Rusdorf hingegen unternahm mehrere Maßnahmen zur Sicherung und Sanierung der finanziellen Basis des Ordens – etwa die Wiedereinführung des sogenannten Pfundzolls mit jetzt höheren Abgaben zugunsten des Ordens – und gestand den Hansestädten gleichzeitig weniger Eigenständigkeit in außenpolitischen Fragen zu. Zusätzlich setzte er wieder durch, dass Gebietsversammlungen nur auf seine Einberufung hin stattfanden: „Auf doppelte Weise holte Rusdorf also die preußischen Stände wieder in seine Regierungsgewalt hinein: einerseits forderte er ihre Beteiligung an den fiskalischen Aufgaben, andererseits beschnitt er ihre Initiativmöglichkeiten und betonte seine generelle Kompetenz.“¹⁰⁵

Der Aufruf von 1425 setzt diese Politik geschickt fort, indem er einerseits die Stände zur Beteiligung ermuntert und andererseits selbst die Initiative übernimmt und Beratungen sowie Reformvorschläge gewissermaßen anordnet – einzureichen nach Artikeln geordnet bis 14 Tage nach Martini.¹⁰⁶ Damit ist die Kommunikation auf einen vertikalen Austausch beschränkt – der Hochmeister ordnet an, die Adressaten antworten ihm – und ein horizontaler Austausch, der etwa auf einer Ständeversammlung unter Leitung des Hochmeisters hätte stattfinden können, ausgeschlossen. Dadurch wird auch verhindert, dass allgemein bekannt wird, welche Vorschläge umgesetzt wurden und welche nicht, da nur der einzelne Adressat über diese Kenntnis verfügen konnte.

In der Landesordnung von 1427 finden sich direkte Spuren des Reformansatzes. Der christliche Glaube ist an die erste und wichtigste Stelle dieser systematisch aufgebauten Ordnung gerückt. Dabei entdecken die Gesetzgeber auch den Glauben der Prußen als Regelungsfeld. Im Einzelnen wird der christliche Glaube in drei Artikeln behandelt, deren erster sich – „Gott zu Lobe und zur Vermehrung des Glaubens“ – gegen Zauberer und Zauberinnen richtet und erkennbar aus der Landesordnung von 1408 abgeleitet ist.¹⁰⁷ Gleich als Zweites heißt es: „Item wer prußisches Gesinde oder Untersassen hat, der soll sie anhalten zum Glauben und Kirchgang nach Vermögen und mit allem Fleiße.“¹⁰⁸ Diese Bestimmung ist neu, hier hat sich der obrigkeitliche Glaubensdiskurs mit der vorangegangenen Aufmerksamkeit auf Gesinde und Dienstboten verschränkt: Die Bestimmung, dass ein jedermann seine Untertanen dazu anhalten soll zu beichten und Gott Recht zu tun, die seit 1408 existiert, ist hier transformiert worden und bezieht sich nun ausschließlich auf die Prußen. Fokussiert wird auf Gesinde und Untersassen, wobei Letzteres sich auf die

104 Vgl. zum folgenden *Lückerath*, Paul von Rusdorf (1969), 135–140; Zitat 135.

105 *Lückerath*, Paul von Rusdorf (1969), 138.

106 Vgl. AST I, Nr. 343, 438.

107 Zu diesem Artikel und seiner Weiterentwicklung vgl. unten im Kapitel, 144.

108 AST I, Nr. 363, 469: *Item wer Prewsch gesinde ader undersassen hat, der sal sie halden czu dem gelowben unde kirchgange nach vormogen unde mit allem fleisze.*

unfreien Hakenbauern bezieht, die meist dem Orden direkt unterstellt waren. Drittens wird bestimmt, dass sowohl Laien als auch Geistliche den Sendherren (Visitatoren) gehorchen und sie unterstützen sollten. Damit regelt die Obrigkeit die weltliche Seite (den Gehorsam) einer geistlichen Angelegenheit (des Sendgerichts).

Die Landesordnung von 1427 unterscheidet sich von den vorherigen Regimenten durch einen anderen pragmatischen Ansatz: Die drei vorher zusammengehörenden Bereiche – die Verantwortung für den Glauben, die Heiligung des Sonntags und die Sakralisierung von Kirche und Kirchhof – sind auseinandergezogen und stärker in Handlungsabläufe eingebunden. Der Bereich des Glaubens im Allgemeinen wird am Anfang behandelt, aber ein spezieller Aspekt der Sonntagsheiligung kommt inmitten von Artikeln über das Handwerk zur Sprache, wo den Kretschmern befohlen wird, nicht vor der Messe auszuschenken.¹⁰⁹ Das Verbot der Sonntagsarbeit, das vor allem die Feldarbeit betrifft, wird entsprechend im Rahmen von anderen Artikeln über die Bauern ausgesprochen.¹¹⁰

Die Fokussierung auf die Prußen entstand als Gemeinschaftswerk. Von der allgemeinen Sorge für den Glauben der Untertanen, die den gesetzgeberischen Diskurs seit 1408 geprägt hatte, war es nur ein kleiner Schritt zur Definition einer besonders unterweisungsbedürftigen Gruppe. Vielleicht hat gerade die Tatsache, dass die Landesordnung von 1427 für den ländlichen und kleinstädtischen Bereich der Niederlande und nicht für die Städte bestimmt war, zu dieser Fokussierung beigetragen. Dabei zeigt die ‚Ermahnung des Kartäusers‘ exemplarisch, wie die Prußen als Sorgenkinder des Preußenlandes im Reformdiskurs auftauchen. Allerdings kann die ‚Ermahnung‘ selbst nicht als Quelle für die Landesordnung gelten, weil sie später verfasst wurde. Von den überlieferten Reformvorschlägen befasst sich daneben ein Schreiben der samländischen Freien mit den Prußen, und es mag sein, dass die Schilderung der Trinkexzesse und der ‚heidnischen Weise‘ der Prußen für diesen Artikel Pate gestanden hat. Wahrscheinlicher aber als Keimzelle – schon angesichts der dirigistischen Akzente des Aufrufs – sind die Beratungen des Hochmeisters mit seinen Gebietigern und Bischöfen.

Der Glaube der Prußen ließ sich jedoch nicht einfach per Dekret regeln, sondern die Prußen bewegten sich im Spannungsfeld verschiedener Herrschaftsinstanzen, die je eigene Interessen verfolgten. Das Ringen um das Zuzugsverbot für prußisches Gesinde und um die Scharwerkspflichten der Bauern machen dies deutlich. Der Bischof des einzigen relativ selbständigen Bistums, Franz von Ermland, legte eine hohe Sensibilität gegenüber dem Glauben der Prußen an den Tag. Er war der Auffassung, dass es für das prußische Gesinde und seinen Christenglauben eher kontraproduktiv war, getrennt von deutschsprachigen Siedlern zu leben. Der Bischof schrieb nämlich dem Hochmeister wegen der Landesordnung von 1427, er habe der Bestimmung über den Dienst der Prußen zwar zuge-

109 AST I, Nr. 363, 471, § 12.

110 AST I, Nr. 363, 473, § 28.

stimmt, er befürchte aber, die „Prußen würden im Glauben abnehmen“.¹¹¹ Hier herrschte jedoch ein Interessenkonflikt mit den Grundherren, denen die ländlichen Hilfskräfte abwanderten und die deshalb den Zuzug in Städte und deutsche Dörfer verhindern wollten.

Vom Kartäuser sind die Scharwerkspflichten als weiterer Bereich benannt worden, an dem der Glaube der Prußen leide, weil sie dadurch vom Kirchgang abgehalten würden: „In dem Maße, wie sie die Priester gerne in die Kirche brächten, halten sie einige Herren davon ab, denn man zwingt sie, während des heiligen Tages ohne Not zu scharwerken, und nicht nur zur Erntezeit, sondern auch das ganze Jahr über zu mancherlei Arbeit. Darum bleiben sie unwissend und lernen nicht über Gott oder den Heiligen Geist oder den Glauben, darauf achtet man nicht.“¹¹²

Das Scharwerk gehörte im Preußenland zu den Verpflichtungen der Bauern aller Rechtsgruppen. Für die deutschen Hufenzinsbauern beinhaltete das zum einen Aufgaben in der Landesverteidigung und Landesmelioration, zum anderen bäuerliche Tätigkeiten. An der Landesverteidigung nahmen Handwerker als Spezialisten teil, ein Dorf konnte auch gemeinsam Ausrüstung wie Pferde stellen und an Befestigungsarbeiten teilnehmen. Die eigentliche bäuerliche Arbeit war meist nicht fixiert, aus überlieferten Beispielen hat Heide Wunder aber geschlossen, dass sie keine große Belastung darstellte.¹¹³ Für die prußischen Bauern beschränkte sich die bäuerliche Arbeit vor allem auf die Ernte, wobei der Heuernte wegen der großen Viehbestände des Ordens eine große Bedeutung zukam. Wunder hat die These aufgestellt, dass auch dieses Scharwerk „bei der relativ geringen Größe der Höfe und der großen Anzahl der Bauern keine drückende Last gewesen sein“ kann.¹¹⁴ Dagegen waren die Aktivitäten, die zur Landesverteidigung in Form von Bauarbeiten geleistet werden mussten, umfangreicher und konnten schon einmal eine mehrwöchige Abwesenheit von Haus und Hof beinhalten.¹¹⁵ Vielleicht hatten die Prußen auch Jagd- und Fischdienste für den Orden zu leisten, wie sie ab dem 16. Jahrhundert überliefert sind.

Angesichts dieses Rahmens scheint es zunächst fraglich, ob die Diagnose des Kartäusers zutreffend ist, da sich sowohl Ernteeinsatz als auch Bautätigkeit auf bestimmte Zeiten

111 AST I, Nr. 365, 476: *das die Preussen in dem gelouben wurden abenemen*; Vgl. Neitmann, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens (1992), 69.

112 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 460f.: *Also vele also sy dy prister gerne hilden zcu der kirchen, also halden sy etzliche heren do von, wen men zcwynget sy fachen des hilgen tagis ane not zcu scharwerken, und nicht alleyne im auste, sunder auch das gantze yar zcu manicherley arbeit. Dorumb bleiben sy unwissende und lernen nicht von Gote, ader von dem heiligen geiste, ader von dem gelouben, das achtet men nicht.*

113 Es werden etwa zwei Tage pro Hufe jährlich erwähnt oder vier Tage Heudienst pro Hufe; vgl. Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 46.

114 Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 84f., Zitat 84.

115 So sollten 30 Prußen aus der Komturei Christburg mit Äxten, Spaten und Wagen 14 Tage in Memel bauen, wobei An- und Abreise nochmal je eine Woche dauerten (AST I, Nr. 391, 519f.). 60 Prußen des Komturs von Elbing sollten fünf Wochen im weit entfernten Ragnit an der litauischen Grenze arbeiten (AST I, Nr. 398, 533).

im Jahr beschränkten und somit die Prußen wohl nicht dauerhaft vom Kirchgang am Sonntag abhalten konnten. Außerdem führte nicht nur herrschaftlicher Zwang zur Sonntagsarbeit, sondern auch der Rhythmus des ländlichen Wirtschaftens, der sich eher an Naturbedingungen als an Feiertagen orientierte. Dies kollidierte allerdings mit der obrigkeitlichen Glaubensaufsicht: Die Landesordnung von 1427 jedenfalls verbietet Männern und Bauern jegliche Sonntagsarbeit.¹¹⁶

Allerdings nahmen die Scharwerkslasten nach den Untersuchungen Marian Biskups gerade in dieser Zeit zu.¹¹⁷ Die Rechtslage änderte sich zwar offiziell nicht, aber Äußerungen von Hufenzinsbauern und Ordensbeamten lassen den Schluss zu, dass im Zusammenhang mit dem Mangel an Lohnarbeitskräften die Arbeitslasten in den 1420er Jahren erhöht wurden. Insbesondere im Bauwesen und Handel nahm der Orden die Pferdefuhrwerke der Bauern in Anspruch, weil diese Dienste gegen Bezahlung sehr kostspielig geworden wären. Der Hochmeister spielte dabei eine ambivalente Rolle. In den normativen Quellen tritt er als Instanz in Erscheinung, die die Ordensgebietiger in ihre Schranken weist.¹¹⁸ Laut Biskup hat jedoch Paul von Rusdorf parallel dazu die Bauern der Komtureien Christburg und Elbing zu hartem Scharwerk beim Burgenbau herangezogen. Ebenso zeigt sein Umgang mit Beschwerden der Zinsbauern aus dem Großen Werder, dass er nicht prinzipiell gegen hohe Arbeitsleistungen eingestellt war, wobei sein Interesse aber mehr fiskalisch war und er deshalb bereit war, auf Ackerbaudienste zu verzichten. Allerdings denke ich, dass es dem Hochmeister Paul von Rusdorf mit einer geistlichen Reform des Landes Ernst war, wie man am Beispiel der Landesordnung von 1427 sieht, und dass er deshalb tatsächlich das Scharwerken an Sonn- und Feiertagen einstellen wollte. Insgesamt sollte man auch mehr Spannungen und divergierende Interessen zwischen Hochmeister und Gebietigern zulassen, als Biskup annimmt. So verfolgen etwa in einem Brief von 1429 Hochmeister Paul von Rusdorf und der

116 Die Strafe betrug vier Pfund Wachs an die Kirche und wer jemanden bei der Arbeit findet, der soll dessen Arbeitsgerät einbehalten. Wenn eine Zwangslage die sonntägliche Arbeit erfordert, soll man sich die Erlaubnis des Pfarrers einholen. Schulzen und Kirchenväter in den deutschen Dörfern bzw. die Kämmerer in den prußischen Dörfern sollen darauf achten; vgl. AST I, Nr. 363, 473, § 28.

117 Vgl. *Biskup*, Die Fronpflichten der Zinsbauern im Ordensland Preußen (1982).

118 In den Amtsartikeln für Ordensbrüder im Preußenland, die Paul von Rusdorf 1427 erließ, werden die Gebietiger gleich zweimal in Bezug auf das Scharwerk ermahnt. So sollen die Gebietiger ihren Hof nicht mit Hilfe der Landbevölkerung erbauen, sondern die Bauern sollen lediglich nach gewöhnlichem Scharwerk Führen übernehmen. Und auch insgesamt werden „ungewöhnliche Scharwerke“ wie Mistausfahren und Pflügen ausgeklammert, um das Land nicht zu beschweren (AST I, Nr. 382, 499, § 17, 18). – In einem Erlass zur Feiertagsheiligung von 1434 ermahnt der Hochmeister die Gebietiger, kein Scharwerken an den heiligen Tagen zuzulassen (AST Nr. 503, 647). – In diesem Punkt herrschte anscheinend Konsens zwischen Hochmeister und den Ständen. Im Entwurf einer Landesordnung von 1434 schlagen Städte und Land einen Artikel gegen das „ungöttliche und unmögliche Scharwerk“ vor, das besonders die armen Leute an den Feiertagen belaste. Der Hochmeister stimmt in diesem Punkt zu (AST I, Nr. 487, 629.).

Komtur von Christburg je eigene Interessen in Bezug auf den Arbeitseinsatz der Prußen.¹¹⁹ Deshalb halte ich es durchaus für denkbar, dass einige Herren ihre Prußen auch am Sonntag zur Arbeit befahlen, anstatt den Gottesdienstbesuch zu erlauben; allerdings sollte man darunter keine systematische Absicht vermuten, die Prußen vom Glauben abzuhalten. Außerdem könnte es sein, dass diese Fälle erst im 15. Jahrhundert auftraten, als die Scharwerkspflichten insgesamt anzogen.

Auch die Stände entdeckten die Reform des christlichen Lebens als Thema. Beim Entwurf für eine Policeyordnung von 1434 übernehmen die Stände den Impuls von 1427, die geistlichen Materien an erster, wichtigster Stelle zu behandeln: „Für den Erlass beständiger Ordonanzen und Regimente wird es als angemessen erkannt, dass mit den Stücken, die Gott den Herrn und seine Heiligen betreffen, begonnen wird.“¹²⁰ Paul von Rusdorf hat diesen Artikeln zugestimmt¹²¹, vielen anderen Vorschlägen aber deutlich widersprochen – anscheinend waren sich Obrigkeit und Stände in diesem Punkt einig. Was bedeutet dieser Befund in Anbetracht der Tatsache, dass im Jahr 1408 der christliche Glaube allein aus Initiative des Hochmeisters in den Bannkreis des weltlichen Rechts gelangte? Die Dreißigerjahre des 15. Jahrhunderts waren eine Zeit der zunehmenden Autonomie, des steigenden Selbstbewusstseins der Stände, die sich in dieser Zeit auf eine eigenständige Interessenvertretung zubewegten. Ich denke, dass dies zu dem Gedanken führte, dass auch geistliche Materien mit in den ständischen Zuständigkeitsbereich fallen und vom „Zutun der Lande und Städte“ abhängig sind, da es letztlich um „unser aller Seligkeit“ und die „Wohlfahrt dieses armen Landes“ ging, wie es im ersten Artikel heißt¹²²:

„Zum Ersten, dass es durch unseren gnädigen Herrn, den Herrn Hochmeister, seine Gebietiger und die Herren Prälaten, auch mit Zutun der Lande und Städte, weise gefunden werde, dass die Gebote Gottes fleißiger gehalten werden, besonders, dass die Kirchfeier an den heiligen Tagen achtbar gehalten und begangen werde, dass Gottesdienst zu unser aller Seligkeit und zur Wohlfahrt dieses armen Landes darin förderlich gestärkt werde, so dass man am heiligen Tage keine Arbeit noch Verkauf zulasse, wodurch die Feier gestört würde, und besonders, dass man keinen Markttag auf den Sonntag lege und dass dasselbe von einem jeden im ganzen Land eingehalten werde, und wenn jemand darin bußfällig

119 AST I, Nr. 391, 519f.

120 AST I, Nr. 487, 624–630, Zitat 625: *In ussatzunge bestendiger ordinancien und regimentes cze-melichen erkant wirt, das an den stucken, die got den hern und seyne heiligen angehoren, angehaben werde. Dabei verbessere ich angehaben in angehoben von anheben = beginnen.*

121 Im Entwurf von 1434 werden die drei Bereiche (die Verantwortung für den Glauben, die Heiligung des Sonntags und die Sakralisierung von Kirche und Kirchhof) wie im Modell von 1408 im Zusammenhang angeführt, wenngleich die Reihenfolge verändert ist.

122 Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre, dass die Stände strategisch einige konsensfähige Artikel an den Anfang der Ordnung platziert haben, um daraufhin leichter strittige Vorschläge einreichen zu können. Der geistliche Inhalt wäre also im Kampf um politische Partizipation nur Mittel zum Zweck. Allerdings ist diese Interpretation wohl etwas anachronistisch, weil sie von einem modernen Politikbegriff ausgeht, dem das Religiöse fremd ist.

werde, dass man das unter einer Bischofsmütze [von einem Bischof, M. B.] lasse richten.“¹²³

Dieses ständische Bemühen um Glaubensangelegenheiten weist Parallelen zum städtischen Kirchenregiment auf, das von den Städten im Reich her vertraut ist: „Die Stadt verstand sich zweifellos als ein christliches Gemeinwesen; die politische und die kirchliche Gemeinde bildeten grundsätzlich eine gegliederte Einheit. (...) Der Rat verstand sich als eine christliche Herrschaft und Obrigkeit, die Verantwortung für die Kirche und Sorge um die Förderung des Gottesdienstes, um das Seelenheil und eine christliche Lebensführung der Bürger trug. Er war um das Heil der Stadt besorgt, denn es hing von der religiös-sittlichen Verfassung der Einwohnerschaft ab, ob Gott die Stadt zur Strafe für Vergehen mit Unwettern, Hungersnöten, Seuchen und äußeren Feinden heimsuchte oder nicht.“¹²⁴

Das Reformthema in den Landesordnungen wird abgesehen von der ständischen Auseinandersetzung auch von der Eigendynamik der Gattung bestimmt: Sind erst einmal eine Systematik und einige Artikel vorhanden, lagern sich immer mehr ähnliche Bestimmungen an diese ‚Kristallisationskerne‘ an, und auch Neues tritt hinzu. Dies lässt sich besonders in der Landesordnung von 1444, die Konrad von Erlichshausen parallel zu den ständischen Bemühungen erließ, beobachten. Hier wird das Modell der Reformordnung von 1427 ausgebaut, indem alle Materien, die christliches Verhalten berühren, am Anfang der Ordnung unter der Rubrik *Von deme, das dy ere gotes anruret* (§ 1–13) gesammelt werden.¹²⁵ Dabei kommt es zu einer Ausweitung und Präzisierung der Normen.

Im Regiment von 1444 weitet sich einerseits der Kampf gegen Zauberei und Unglauben aus (§ 1–5).¹²⁶ Andererseits wird die Einübung christlichen Verhaltens präzisiert: Jetzt werden die Amtleute des Ordens damit betraut, den Kirchgang von deutschen und prußischen Dörfern zu überwachen, und zusätzlich wird eine Buße von einem Schilling für Verweigerer eingeführt. Ein weiteres Instrument ist die Denunziation, denn wer die Übertreter geheim dem zuständigen Amtmann meldet (*ruget*), der erhält die Hälfte der Strafe ausgezahlt (§ 6). Außerdem sollen die Amtleute und Ehrbarleute ihre Bauern zur rechtzeitigen Zahlung des Zehnt in guter Ware ermahnen (§ 7). Dann folgen eine Reihe von Artikeln, die die Sonntagsheiligung und die Heiligung von Kirche und Kirchhof betreffen (§ 8–12): das Verbot der Sonntagsarbeit, des Alkoholausschanks während der Messe und des Marktes am Feiertag. Diese Artikel wurden entweder aus der Vorlage von

123 AST I, Nr. 487, 625: *Czum ersten, das durch unsern gnedigen hern homeister, seyne gebietiger und die hern prelaten ouch mit czuthun der lande und stete, wise gefunden werde, das die gebot gotes fleisiglicher werden gehalden, sunderlich das die kirchfeyer der heiligen Tage achtbarlich gehalden und begangen werde, das gotes dinst czu unsir allir seligkeit und wolfart dis armen landes dorinne furderlicher gesterkt werde, so das man des heiligen tages keine arbeit noch feylen kouff verhenge, demete dy feyr verstoret wurde, und nemelichen, das man keynen markttag uff den Sontag lege, und dasselbe von eyne iderman obir allis land also gehalden werde, und ab imant doryn busfellig wurde, das man das sunder infelle lasse richten.*

124 Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (1988), 210–230, Zitat 210.

125 AST II, Nr. 383, 617–619.

126 Vgl. unten im Kapitel, ab 144.

1427 entnommen und umgruppiert oder aus dem Fundus der bisherigen Landes- und Spezialordnungen entnommen. Neu ist wiederum die Einführung einer Strafe von einem guten Fierdung, also einer Viertelmark, bei Übertretung.

Auch im Artikel über den Glauben der Prußen wird Bekanntes erweitert, allerdings sind die Vorschriften im Abschnitt über das Gesinde angesiedelt, in dem die Einbindung in Herrschaftsverhältnisse besonders deutlich wird. Es wird den Herren eingeschärft, ihr Gesinde und ihre Untersassen, dabei besonders die preußischen, zum Glauben, Kirchgang und Predigtbesuch anzuhalten. Das ist der erwähnte zweite Artikel des Regiments von 1427, der hier aber noch erweitert wird: „Sind sie [die Prußen, M. B.] aber auf dem Lande bezüglich der obengenannten Artikel versäumlich, so mag ein jeglicher Herr darum den prußischen Leuten erlauben, ihre Kinder in die Städte und deutschen Dörfer zu verdingen, auf dass sie im Glauben nicht zu kurz kommen.“¹²⁷ Das Zuzugsverbot für die Prußen, das wirtschaftlichen Gründen entsprang, wird hier – jedenfalls theoretisch – ausgesetzt, um ihre Unterweisung in einem stärker christlichen Umfeld zu festigen. Damit ist gewissermaßen eine Antwort auf die Befürchtung von Bischof Franz von Ermland aus dem Jahr 1427, dass die Prußen wegen der Gesindeartikel an ihrem Glauben abnehmen könnten, gegeben.

Im Entwurf von 1445 geht die Systematisierung noch weiter. Wenn tatsächlich die städtischen Vorschläge auf uns gekommen sind, ist dies ein starkes Argument für die Binnenlogik der Gattung Landesordnung und für die Anziehungskraft der geistlichen Belange, die die Konflikte zwischen Herrschaft und Ständen überwand, denn ansonsten enthält diese Fassung zahlreiche strittige Punkte. Die Verordnungen gegen Zauberei stehen weiter an erster Stelle (§ 1–4), und darauf folgt die Einschärfung des Kirchgangs, was diesmal allerdings etwas bescheidener formuliert ist:

„Item so soll in jeglichem Dorf von jeglichem Gesinde zumindest ein Mensch des Sonntags und an großen Feiertagen und Aposteltagen zur Kirche kommen und in der Messe und Predigt sein und während des Amts nicht auf dem Kirchhof spazieren gehen bei einer Buße eines guten Schillings, die Hälfte an die Kirche und die andere Hälfte an den festgesetzten Pfänder.“¹²⁸

Nach der Wiederholung des Zehnt-Artikels (§ 6) sind die Bestimmungen über Feiertagsheiligung (§ 8–13 der Ordnung von 1444) in einen einzigen Sammelparagraphen eingeflossen – ein weiteres Zeichen der Systematisierung. Anstatt der generellen Geldbuße von einem guten Fierdung, die 1444 verordnet wurde, sind die Strafen hier in Naturalien zu entrichten: Wer am Feiertag handelt, verliert die Ware, wer ausschenkt, verliert

127 AST II, Nr. 383, 619, § 18: *Wurden sy aber vorsewmlich seyn an den obengeschriebenen artickel uf deme lande, so mag eyn itzlich herre dorumme Prewschen leuten dirloben ere kindere in dy stete unde Dewtze dorffere zcu vormitten, uf das sy an deme gelouben nicht werden vorsewmet.*

128 AST II, Nr. 410, 665, § 5: *Item so soll uff itzlichem dorffe von itzlichem gesynde zcum mynsten eyn mensche des Sontages und in groszen fiertagen und aposteltagen zcur kirche komen und in der messe und predigat seyn und undir dem ampte nicht umme den kirchoffe spacziren gheen bey eyner busse eyns guten schillinges, die helffte der kirchen und die andir helffte dem gesatzeten pfender.*

eine Tonne des Getränks, wobei die Strafe in den Städten zwischen Kirche und Stadt geteilt wird und im Fall von Dorfgasthöfen dem Dorfherren zufällt.¹²⁹

Nach dem Bürgerkrieg und der Teilung des Preußenlandes erreicht die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben nicht mehr die Intensität der Zeit davor. 1482 wird immerhin die Reformordnung von 1427/1441 wiederholt, aber dabei ging die Initiative wohl von Land und Städten aus. Von Hochmeister Martin Truchseß von Wetzhausen sind jedenfalls keine weiteren Schritte in dieser Richtung bekannt. Sein Nachfolger Hans von Tieffen, der eine Landesordnung im Jahr 1494 und eine weitere undatierte publizierte, erwähnt keine christliche oder geistliche Materie.

Erst der fürstliche Hochmeister Friedrich von Sachsen wartet wieder mit einem genuinen Reformimpuls auf, der an den Aufruf des Paul von Rusdorf erinnert. Auch Friedrich ging davon aus, dass das Land durch zu hohen Aufwand ‚abnahm‘ und dass eine neue Landesordnung diese Missstände abstellen könne. All dies hat sein Kanzler Paul Watt auf der Tagfahrt zu Königsberg am 28. Januar 1500 gewissenhaft notiert:

„Item hat ihnen [den anwesenden Ständen, M. B.] seine Gnaden erzählen lassen, wie es seinen Gnaden vorkam, dass viel Unkost mit Kindelbier in Städten und Dörfern zu merklichem Verderbnis des Landes gehalten wird. Es bedeucht seinen Gnaden, davon zu reden, damit solche und andere Unordnung abgestellt werden möchte, auch die alten Rezesse, wie auf nächster Tagfahrt beschlossen, besichtigt werden und eine gemeine Ordnung aufgerichtet werde.“¹³⁰

In der Einleitung der Landesordnung von 1503 erklärt sich der fürstliche Hochmeister, der in seiner Intitulatio Gottesgnadentum mit dem Hochmeisteramt verbindet, zuständig für den ‚gemeinen Nutzen‘ des Ordenslandes: „Nachdem Wir, Friedrich, von Gottes Gnaden des Deutschen Ordens Hochmeister, Herzog zu Sachsen, Landgraf in Thüringen und Markgraf zu Meißen, unsere Lande, Städte und Untertanen gemeinen Nutzen zu suchen und nach unserem Vermögen aufzurichten, zu handhaben und ernstlich darüber zu halten uns schuldig erkennen, und besonders dazu geneigt sind, auf dass dadurch Gott der Allmächtige nach seinen göttlichen Geboten geehrt werde, unser und unser Untertanen Gedeihen und Wohlfahrt entstehen möge, (...) haben derhalben (...) nachfolgende Artikel und Ordnung (...) aufgerichtet.“¹³¹

129 AST II, Nr. 410, 665.

130 AST V, Nr. 154, 452f.: *Item hot in s. g. erzelen losen, wie seinen g. furkum, das vil unkost mit kindelbir in steten und dorfern zu merglichem verderbnisz der land gehalten wird, bedeucht s. g. gut, davon zu reden, damit solch und ander unordnung abgestalt mochte werden, auch die alten recess, wie auf nehster tagfahrt beschlossen, besichtigt und ein gemeine gute ordnung aufgericht.*

131 AST V, Nr. 168, 472: *Nochdem wyr Fryderych von gottis genaden deutsches ordens hoemeyster, herczog zcu Sachszen, lantgraeff in Doryngen und marggraeff zcu Meysszen, unszer lande, stete und underthanen gemeynen nucz zcu suchen und nach unszer vermogen auffzcurychten, zcu hanhaben und ernstlich daruber zcu halden uns schuldigg erkennen, und sonderlich darzcu geneyget seyn, auff das dodurch gott der almechtig nach seynen gotlichen geboten geeeret werde, unszer und unser underthan gedeyen und wolfaren entsthen moege, (...) haben derhalben (...) nachvolgende artickel und ordnung (...) auffgerycht.*

Dieser Anfang der bisher längsten Präambel einer Landesordnung macht explizit, was man aus den vorangegangenen Regimenten an Absichten noch erschließen muss und was bei Friedrich mit seinem neuartigen Selbstverständnis zugespitzt ist: Nur wenn er dafür sorgt, dass jedermann die göttlichen Gebote einhält, wird Gott geehrt und werden Herrscher und Untertanen gedeihen. Erst in der Beschlussfindung werden dann Gebietiger, Prälaten und Stände erwähnt.

Die ersten sechs Artikel behandeln dann auch Mittel und Wege, die göttlichen Gebote einzuhalten und Gott durch christliches Verhalten und Regulierung des Aufwands zu ehren. Artikel 1 bis 4 betreffen die Sonn- und Feiertagsheiligung.¹³² Der erste Artikel verbietet wie in früheren Ordnungen den Kauf und Verkauf an diesen Tagen bei Verlust der Ware, Speisen zur Notdurft ausgenommen. Der zweite untersagt Bruderschaften und Gilden, zu den Hochfesten Trinkgelage zu begeben; stattdessen sollen sie eine bestimmte Menge von Tagen warten, bei einer Strafe von drei guten Mark in den Städten, drei schlechten in den Dörfern.¹³³ Laut dem dritten Artikel soll an Feiertagen vor der Messe keine Versammlung geschehen, und laut dem vierten soll kein Gericht gehalten werden. Während sich in den Diskussionen der 1420er Jahre der christliche Reformimpuls also auf alle Gesellschaftsbereiche übertragen und auch die Prußen in den Blick genommen hatte, spielen die Altbewohner in der Ordnung von 1503 dagegen keine besondere Rolle.

Neben dem Glauben ist der Aufwand der Prußen ein weiterer Bereich, in dem sich der Reformdiskurs niederschlägt. Aufwandsregelungen gehören zu den am besten untersuchten Materien der Policy. Entgegen der älteren Auffassung spricht aus dem Aufwand keine Verschwendungssucht oder ausschließlich die Lust zum Feiern, sondern ein durchaus rationales Kalkül: Hochzeiten und andere Feiern sind von der Forschung als wichtige Möglichkeit erkannt worden, Reichtum, Macht und Einfluss innerhalb der vormodernen Gesellschaften darzustellen (oder zu simulieren), etwa durch die Zahl und ‚Qualität‘ der Gäste.¹³⁴ Dabei konnte entweder der gehobene Stand einer Person oder Familie demonstriert werden, wodurch die eigene Position gegenüber Konkurrenten oder weniger potenten Ständen gesichert war, oder es wurde durch aufwendiges Feiern ein höherer Stand vorge spiegelt, was unter Umständen den sozialen Aufstieg ermöglichte. Aufwandsordnungen sind in der mittelalterlichen Stadt entstanden – erst später wurden sie von Territorialherren erlassen – und finden sich in großer Zahl bis ins frühe 19. Jahrhundert.¹³⁵ Im mittelalterli-

132 AST V, Nr. 168, 473.

133 Dieser Artikel hat eine Entsprechung im Entwurf von 1445, AST II, Nr. 410, 668, § 19.

134 Hier sind vor allem die Arbeiten von Neithard Bulst zu nennen; vgl. *Bulst*, Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung (1988); *Ders.*, Feste und Feiern unter Auflagen (1991); *Ders.*, Kleidung als sozialer Konfliktstoff (1993); *Ders.*, Vom Luxusverbot zur Luxussteuer (2003); außerdem *Driever*, Wieviel Konsum ist erlaubt? (2003).

135 Im Reich sind in diesem Zeitraum 2300 Hochzeits-, Tauf- und Begräbnisordnungen von 650 Gesetzgebern erlassen worden. Hinzu kommen noch 1350 Kleiderordnungen, die in den gleichen Kontext gehören, von 150 städtischen Obrigkeiten und 30 Territorialherren. Vgl. *Bulst*, Kleidung als sozialer Konfliktstoff (1993), 33f.

chen Deutschland sind bis zum Ende des 15. Jahrhunderts über 500 Ordnungen für Hochzeiten und andere Feste gezählt worden, angefangen mit Straßburg (um 1200) und Worms (1220).¹³⁶ Für das Preußenland sind keine genauen Zahlen bekannt – wohl auch, weil nur ältere Arbeiten vorliegen, die Aufwandsordnungen in den Bereich kulturgeschichtlicher ‚Merkwürdigkeiten‘ einordneten und die Brisanz der Materien besonders in der agonal geprägten spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft nicht erkannten.¹³⁷

In der Landesordnung von 1427 wird erstmals für alle Bevölkerungsgruppen der Aufwand bei Feiern eingeschränkt – auch für die Prußen. Zu diesem Zweck werden die Städte aufgefordert, alte Willküren über diese Materien zu erneuern, und der ländliche Bereich wird neu reguliert: Bei Hochzeiten dürfen die gemeinen Freien und Schulzen der Dörfer sechs Schüsseln à vier Personen auftischen (24 Gäste), die „schlechten“ Bauern jedoch nur drei (zwölf Gäste); außerdem dürfen die Feierlichkeiten zwei Tage nicht überschreiten. Zum sogenannten „Kindelbier“ anlässlich der Taufe werden nur noch die Paten und die vier nächststehenden Freunde zugelassen, und nur eine Mahlzeit soll abgehalten werden.¹³⁸ Im darauffolgenden Artikel schließt sich die Bestimmung an, „zu der *sirmen*, die die Prußen zu halten pflegen, soll aufs höchste nicht mehr als eine Tonne Bier getrunken werden“, bei gleicher Strafe von drei guten Mark an die Herrschaft.¹³⁹ Die Regulierung des Bierkonsums der Prußen erschließt sich in seiner Bedeutung allerdings erst vor dem Hintergrund der übrigen Aufwandsgesetzgebung.

In den preußischen Städten durfte ein höherer Aufwand getrieben werden als auf dem Land: Wenn die Privilegierten der Dörfer laut Landesordnung 24 Gäste haben durften, erlaubt die Thorner Neustädtische Willkür (um 1300¹⁴⁰) dem Brautvater, morgens 30 und abends zwölf Schüsseln aufzutischen, und die Kulmer Willkür vom Ende des 14. Jahrhunderts gesteht 30 Schüsseln für je zwei Personen (60 Gäste) zu, wobei aber nicht mehr als vier Gerichte am Hochzeitstag sowie am Tag davor und danach zu bestellen sind.¹⁴¹ In den Willküren von anderen großen Städten finden sich jedoch keine Verordnungen¹⁴², diese Städte haben erst später gesonderte Hochzeitsordnungen erlassen.¹⁴³

136 Vgl. *Bulst*, Feste und Feiern unter Auflagen (1991), 40.

137 *Quassowski*, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege (1919–1921), bes. 126–147; *Günther*, Danziger Hochzeits- und Kleiderordnungen (1900); nur die frühneuzeitlichen und nicht die mittelalterlichen Zustände behandelt *Voigt*, Über Kleider-Ordnung (1852); vgl. außerdem die verstreuten Kommentare in den Studien zu städtischen Willküren, die in den folgenden Anmerkungen aufgeführt sind.

138 AST I, Nr. 368, 471f., § 16.

139 AST I, Nr. 368, 472, § 17: *Item czu der sirmen, die die Prewssen pflegen czu halden, sal uffs hogeste nicht me, denne eyne tonne bir getrunken werden.*

140 Vgl. *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 12.

141 Vgl. *Quassowski*, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege (1919–1921), 131f.

142 Etwa in der Königsberger Willkür, die nach 1420 kompiliert wurde; vgl. *Franz*, Königsberger Willküren (1928), 93. – Auch in den Willküren der beiden Städte Elbing sind keine Aufwandsbestimmungen zu finden; vgl. *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 42.

143 Danzig: *Van hochtzeiten vnde kyndelbyer* (etwa 1455); *Günther*, Danziger Hochzeits- und Kleiderordnungen (1900), Beilage I, 225f. – Königsberg: *Von Köstunge und Kindelbier* (1501); *Franz*,

Warum der Aufwand bei Feierlichkeiten von städtischen und territorialen Obrigkeiten überhaupt reguliert wurde, hat in der Forschung unterschiedliche Erklärungsansätze gefunden. Neithard Bulst und Rainer Driever, die das Problem im städtischen Kontext untersucht haben, nehmen als obrigkeitliche Motivation an, dass Aufwand als Verschwendung angesehen wurde und wirtschaftlicher Ruin und Produktionseinbußen durch übermäßiges Feiern verhindert werden sollten.¹⁴⁴ In Konkurrenz dazu stehen die Interpretationen von Ulf Dirlmeier und Werner Buchholz, die städtische Erlasse nicht nur als Reaktion auf konkrete Missstände auffassen, sondern ihnen eine stärker herrschaftliche Funktion zuschreiben, also die Möglichkeit, über die Regulierung von neuralgischen Punkten der Gesellschaft Herrschaft auszuüben.¹⁴⁵

Im Preußenland changieren die zeitgenössischen Begründungen zwischen einer Begrenzung des wirtschaftlichen Schadens und dem Verweis auf die christliche Moral, wobei beide Vorstellungen aufs engste verknüpft sind. Die Begründung aus der Landes- und Policeyordnung von 1427 entspricht der ersten Auffassung, wird doch angegeben, dass den armen Leuten durch ungewöhnliche Hochzeiten und Kindelbiere merklicher Schaden entstünde und deshalb der Aufwand eingeschränkt werden müsse.¹⁴⁶ In der Tat spricht einiges für die Annahme, dass angesichts der wirtschaftlichen Probleme nach der Schlacht von Tannenberg unnötige Ausgaben verhindert werden sollten. Allerdings vereinfacht solch ein Challenge-Response-Modell die Umstände zu stark, weil dabei immer übersehen wird, dass historische Akteure nur auf ‚Probleme‘ reagieren können, wenn sie bereits ein Bewusstsein davon haben, dass etwas ein Problem darstellt und dass, um im Beispiel zu bleiben, gewisse Ausgaben ‚unnötig‘ sind und andere nicht. Dieser Problemhorizont ist greifbar im Aufruf des Hochmeisters von 1525, in dem die Regulierung des Aufwandes – „Köstlichkeit der Kleidung, der Hochzeit, Kindelbier, Prassen“¹⁴⁷ – als Teil der *reformatio* des Ordenslandes angesehen wird, was wiederum an den längeren Prozess anknüpft, in dem die Obrigkeit die Sorge um den Glauben der Untertanen übernimmt.

Der moralische Diskurs hebt am Aufwand besonders die negativen Folgen des Alkoholkonsums hervor. So enthält bereits die Verordnung zur Sonntagsheiligung von 1418 auch Artikel, die das christliche Verhalten im Allgemeinen betreffen. Es sollen Trunkenheit und Sauferei verhindert werden und auch jede Nötigung, die zur Trunkenheit

Königsberger Willküren (1928), 150–152. Diese Ordnung ist nicht erwähnt bei *Quassowski*, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege (1919–1921). – Elbing (1505); Vgl. *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 42; mehrere Artikel sind transkribiert bei *Quassowski*, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege (1919–1921), 133–135.

144 Vgl. *Bulst*, Feste und Feiern unter Auflagen (1991). – Rainer Driever bezeichnet Aufwandsordnungen als eine „kollektive städtische Anstrengung zu rationeller Mäßigung, die sich in Verbindung, gleichwohl aber grundsätzlich eigenständig zur kirchlichen Verdammung von Verschwendung entwickelte“; *Driever*, Wieviel Konsum ist erlaubt? (2003), 78.

145 Vgl. *Dirlmeier*, Obrigkeit und Untertan (1980); *Buchholz*, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter (1991).

146 AST I, Nr. 363, 471f., § 16.

147 AST I, Nr. 343, 438.

führe, sowie die Folgen der Trunkenheit: „Mord, Totschlag, Toppelspiel [= Würfel- und Glücksspiel] und andere Bosheit.“ Des Weiteren sollen Pfeifer, Fiedler, Gaukler und Spieler nicht zugelassen werden. Außerdem wird bestimmt, dass „sämtliche Tänze und Eitelkeiten auch gemäßigt und allein zu bedeutenden Hochzeiten veranstaltet werden; zur Morgensprache der Bruderschaften, zu anderen gewöhnlichen Umtrunken sowie zum Kindelbier soll man keine Tänze veranstalten“.¹⁴⁸ In diesen Ausführungen ist Autopsie (Trunkenheit führt zu Gewalt) untrennbar mit dem christlichen Diskurs verknüpft, der Alkoholrausch, Spiel und Tanz als Gefahren für den Einzelnen und das ganze Land begreift. Die gleiche Diagnose – obgleich prophetischer im Tonfall – stellt auch der Kartäuser, wenn er über die Zunahme der Hoffart klagt: „Da geschehen auch bei Hochzeiten und Fastnacht gar teuflische Tänze, und ehrbarer Leute Weiber lassen sich nun Männerkleider machen sowie die Gesellen Mäntel und dergleichen, das doch Gott verboten hat.“¹⁴⁹

Die Aufwandsbestimmungen in den Landesordnungen sind vor diesem Hintergrund als letzten Endes religiös motiviert zu sehen. 1427 wurde die in den Städten erprobte Regulierung auch auf den ländlichen Bereich übertragen, denn schließlich sollte das ganze Preußenland gebessert werden. Entscheidendes Instrument war dabei die ständische Differenzierung, die höheren Schichten größeren Aufwand, niedrigeren Schichten geringeren zugestand, um eine letztlich göttlich sanktionierte Ordnung zu wahren.

Angesichts dieses normativen Drohszenarios sind die beiden städtischen Antworten auf den Reformaufruf, die überliefert sind, überraschend, weil sie schlichtweg bestreiten, dass ein zu hoher Aufwand getrieben wird: Die kleine Stadt Mohrunen lässt am Ende des Briefes, nachdem sie eine Reihe von eigenen Artikeln formuliert hat, den bekannten Fragenkatalog des Hochmeisters Revue passieren, den ihr der zuständige Komtur übermittelt hat, nämlich, ob das Land abnimmt wegen der Vermischung von geistlichen und weltlichen Rechten oder ob es von köstlichen Prassereien kommt, also von Hochzeiten und Kindelbier, oder von der Kleidung. In Bezug auf den Aufwand heißt es: „Desgleichen haben wir, ehrwürdiger Herr, in Eurer armen Stadt nicht“.¹⁵⁰ Dem Horizont der Stadt entspricht dann wohl eher die Klage der Gärtner, dass die Priester Hühner einforderten, obwohl es das früher nie gegeben habe.

Demgegenüber ist mit Elbing, woher der zweite Brief stammt, eine der großen Hansestädte des Ordenslandes vertreten. Hier kommt nicht der Rat zu Wort, sondern ein Pfarrer, dem man in Fragen des moralischen Zustandes eine hohe Sensibilität zutrauen sollte.

148 AST I, Nr. 261, 322f.: *morth, totslag, toppelspeil unde andir bosheit (...) Item das smeliche tantze unde ytelkeit ouch gemesigit werden unde alleyne czu merklichen hochczeiten gehalten werden; czu der brudirschafftten morgensprochen unde ander gemeyne getrenke noch czu dem kindelbir sal man keyne tentze hegen.*

149 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 462: *Do geschen ouch yn hochczeyten und fastnachten gar teuflische tantze und erbar leute weyber lassen yn nu mannekleider machen, also gesellen mentelle und dergleichen, das doch Got vorboten hot.*

150 OBA 4503: *des wir Erwirdiger here yn euwrer armen stad nicht haben.*

Deshalb sind seine Aufzeichnungen besonders aufschlussreich, in denen er nachzuweisen versucht, dass von einem unmäßigen Aufwand nicht die Rede sein könne:

„Item ehrwürdiger gnädiger Herr geruhtet zu wissen, dass ich seit vielen Jahren deutlich bemerkt habe – und noch tagtäglich merke –, dass die Stadt Elbing weder durch Kostlichkeit der Kleidung, noch durch Hochzeiten, andere Kindelbiere oder andere verderbliche, unmäßige Prassereien abnimmt. Wenn ich recht vermute, mag ich so viel erkennen, dass es kaum eine Stadt unter den Hauptstädten gibt, in der Hochzeiten und Kindelbiere und auch allerlei Prassereien so schlecht und mäßig getan werden, wie in der Stadt Elbing. Wenn gemeinhin zu allen Hochzeiten eine einzige Sollacie und eine Mahlzeit am anderen Tag geschieht, so mag das angemessen so geschehen; desgleichen mit den Kindelbieren, die noch schlechter abgehalten werden, in solch einer Weise, dass keinerlei Mahlzeiten oder Prassereien geschehen.“¹⁵¹

Haben Städte wie Elbing und Königsberg demnach erst um 1500 Aufwandsordnungen erlassen, weil es das Problem vorher nicht gab? Oder geht es hier darum, den Ruf der Stadt Elbing zu verteidigen? Erst eine Durchsicht der städtischen Rechnungsbücher auf Strafzahlungen hin könnte dies klären, würde aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Die Tatsache, dass der Aufwand bei den Sirmen der Prußen 1427 in einem eigenen Artikel behandelt wurde, ist zum einen ganz im Sinne des Reformansatzes, der sich nach und nach auf das ganze Land und alle Bevölkerungsgruppen ausweitete. Zum anderen ergibt sich daraus, dass der Aufwand bei prußischen Feierlichkeiten aus Sicht der Obrigkeit ein Phänomen sui generis darstellte, das nicht von den anderen Artikeln abgedeckt wurde oder mit dem Zusatz „besonders für die Prußen“ erweitert werden konnte.

Unter *sirmen* oder *syrmen*¹⁵² ist mit Max Töppen der Totenschmaus der Prußen zu verstehen.¹⁵³ Allerdings vermute ich, dass sich diese Bedeutung erst in späterer Zeit ausgebildet – sie findet sich explizit im späten 16. Jahrhundert bei Lucas David¹⁵⁴ – und sich

151 OBA 4507: *Item Erwrediger gnediger here geruhtet czu wissen, das ich merglich habe gemerket von velen iaren, vnd nach tag teglichen merke, das die stadt Elbing nicht abenympt also von kostlichen der kledunge, Noch von hochczitten, Andir kindelbirn Adir in andern vorterplichen vnmesigen qwasungen, went ich mich gentzlich vormute so veil [viel] ich mag irkenne, das kume eyne stadt vnder den houwpsteten do hochcziten vnd kindelbirn, vnd ouch allirleige gwese so schlecht vnde messirlich werden gethan dan in der stadt Elbing, Went gemeynlich czu allen hochczitte geschiet eyne eynluczige sollacie, vnt eyne molcziet des and [-ern, Loch] tag so das gefuglichs mag gescheen, Des glichin mit den kindelbirn die nach schlechter werden gethan, Insotanige wiesze das keinerleigh molcziten, adir qwesze geschen.*

152 So in der ermländischen Fassung der Landesordnung, CDWIV, Nr. 163, 209, § 16.

153 AST I, Sach- und Wortregister, 777. Als Parallele dazu würde sich das baltische Leichenmahl, *šermenys*, von *šerti* = verköstigen, anbieten, das Marija Gimbutas erwähnt; vgl. *Gimbutas*, Die Balten (1991), 212.

154 Lucas David, Preussische Chronik I. Ed. Henning (1812), 141: *trincken dann Sirme, das ist ein Iglischer trincket denn dem Todten zu*. Vgl. Töppen, Geschichte des Heidenthums in Preußen (1846), 348.

noch im 19. und 20. Jahrhundert in der Form ‚Zarm‘ als Ausdruck für Trauermahlzeit im regionalen Dialekt erhalten hat, wobei sich der Bezug zur inzwischen ausgestorbenen baltischen Altbevölkerung löste.¹⁵⁵ Für ein ursprünglich breiteres Bedeutungsspektrum spricht die erste Erwähnung vom Beginn des 14. Jahrhunderts, in der *serme* als „Trinkgelage der Prußen“ (*potaciones Pruthenorum*) definiert werden.¹⁵⁶ Weil in der Landesordnung von 1427 keine weitere Erläuterung gegeben wird, waren die Sirmen zu dieser Zeit vielleicht einfach Feste mit hohem Alkoholkonsum, deren Bedeutung sich erst später auf Feste anlässlich einer Beerdigung eingeschränkt hat.¹⁵⁷

Zentral in der Landesordnung ist nicht der Zweck der Sirmen, sondern der dabei getriebene ‚Aufwand‘: das Trinken, das auf die Menge von einer Tonne Bier begrenzt wird. Es lässt sich recht genau sagen, wie der Alkoholkonsum der Prußen ins Gesichtsfeld der Obrigkeit gelangt ist, denn das Schreiben der samländischen Freien und Bauern anlässlich der Landesreform befasst sich ausdrücklich damit:

„Item ist eine große Misshelligkeit unter den Prußen, nämlich, dass sie sich mit ungewöhnlichen Schlemmereien ganz verderben. Wenn sie auf einer Hochzeit sind, müssen sie 20 oder 30 Tonnen Bier haben, darüber trinken sie acht Tage oder länger und vergessen ihre Arbeit daheim, (...) und insbesondere liegen sie tagtäglich in den Kretschmen und achten nicht auf ihren Acker. Deshalb müssen sie endgültig verderben.“¹⁵⁸

Der Alkoholkonsum der Prußen bei Hochzeiten und allgemein in Wirtshäusern wird hier nicht aus religiös-moralischen Gründen verurteilt, sondern weil er die landwirtschaftliche Produktivität behindert, weil die Felder vernachlässigt werden und dadurch „das Land abnimmt“, wie es im Reformdiskurs heißt. Dabei sind sicher gleichermaßen Gesinde, das als Arbeitskraft ausfällt, und unfreie Hakenbauern angesprochen.

Die religiös-moralische Analyse liefert wiederum der Kartäuser, der beim Aufzählen der Laster des ‚gemeinen Volkes‘ auch auf die Trinkgewohnheiten der Prußen zu sprechen kommt: „Auch gestattet man den Preußen, dass sie sich zusammen betrinken in der Vaterschaft in Gelagen mit Essen und Trinken, was man Kindelbier nennt; davon entsteht

155 Vgl. im Deutschen Wörterbuch: Art. Zarm und dazu Art. Zarmsuppe = Biersuppe bei Leichenbegängnissen (1854–1960), 282; *Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde (1934), 34: „Heute ist es noch höchst lebendig als ‚Zarm‘.“

156 In den samländischen Synodalstatuten unter Bischof Siegfried (1302–1310), in: *Nova Alamanniae* I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, 31–34, Zitat 33; Abdruck mit Erläuterungen bei *Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde (1934), 37: *potacionibus Pruthenorum, que serme dicuntur*. Vgl. Kap. V.3.1, 169.

157 Vgl. den Zusammenhang mit dem ‚Unglauben‘ der Prußen, unten im Kapitel, 148.

158 OBA 4512: *Item, ist eyne grosze schelunge vndir den prewszen, Also das se mit vngewanlichen qwaszen sich ganz vorterven, wen zcu eyner hochzeit müssen se xx adir xxx tonne(n) bir haben dor obir trincken se achtage adir lengir zzeit, vnd vorsinnen ire arbeit dor heyne, vnd halden is gleichir weysze als do se is wol vormochten, (...) vnd sunderlich legin se in den kreschemen tag tegelich vnd warten eres ackers nicht, dor vmbe se ganz musen vortervin*. Vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1.

viel Arges.“¹⁵⁹ Letztendlich meint der Kartäuser hier wohl Gewalttätigkeiten als Folge dieser Feiern und sogar Totschlag, der „leider vor allem unter den Prußen normal“ sei, aber von der Herrschaft nicht genügend geahndet werde. Auch daran sei der Alkohol Schuld: „Wollte man eine Weise erdenken, die dazu führt, dass viele Totschläge nicht geschehen, sollte man die Ursachen, woher sie kommen, stören: das Nachtsitzen und Nachttrinken in den Kretschmen.“¹⁶⁰

Die Prußen waren ‚anders‘ als der Rest der Gesellschaft oder kamen den Gruppen, die sich in Gesetzen und Reformschriften artikulierten, zumindest so vor. Allerdings beruhten diese Wahrnehmungen kaum auf persönlichen Erfahrungen, da ein Zusammentreffen der Bevölkerungsgruppen auf dem Markt und im Krug selten war. Denn die Prußen stellten laut Heide Wunder eine ‚Subkultur‘ innerhalb der preußischen Gesellschaft dar:

„Das Segment deutscher Bauern ließe sich mit Recht als Teilkultur bezeichnen, während das Segment prußischer Bauern eher als Subkultur zu charakterisieren wäre. Die deutschen Bauern gehörten zu einer marktorientierten Wirtschaft, die prußischen Bauern waren eingebunden in eine soziale Beziehung, die durch die persönliche Bindung zwischen Grundherr und Bauer bestimmt war.“¹⁶¹

Dadurch, dass diese Prußen Naturalabgaben an den Grundherrn entrichteten, waren sie von überregionalen und städtischen Märkten ausgeschlossen und suchten anschließend auch nicht die Gasthäuser auf, weshalb man davon ausgehen kann, dass an diesen Orten ihr Trinkverhalten nicht unmittelbar präsent war. Anders war es am Sonntag: Wenn die Prußen zur Kirche wollten, mussten sie ihre Altsiedeldörfer verlassen und das nächste deutschrechtliche Kirchdorf aufsuchen. Vielleicht besuchten sie vor oder nach (oder während) der Messe den Dorfkrug und fielen dort als sprachlich gesonderte Gruppe auf. In ihren eigenen Hakenzinsdörfern waren insgesamt nur wenige Krüge zu finden (einige wenige auch zu Kulmischem Recht)¹⁶², so dass ein Gasthausbesuch entweder in benachbarte Dörfer führte – was allerdings etwas fraglich ist, da die prußischen Bauern durch ihre rechtliche Stellung nur wenig Zugang zu Geld hatten – oder dass die Bauern selbst brauen mussten. Etwas stärker integriert waren die prußischen Kleinen Freien, die auf zweifache Weise mit der Außenwelt kommunizierten: durch den Kriegsdienst und das Wirtschaften mit den Städten, obgleich viele von ihnen noch Prußisch sprachen und über einen Tolken (Dolmetscher) kommunizieren mussten.

159 Diese Variante findet sich in der Chronik von Stegemann; Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 463, Anm. b: *Ouch gestatet men den Preussen das sich under eynder voltryncken in der fatterschafft, quassen mit essen und tryncken, das men heysset kindelbier; das brenget vele argis zcu wege.*

160 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. Hirsch, 462f.: *Totslagk yst leyder gemeyne und nemlich mangk den Preussen (...). Welde men dencken uff eyne weyse, das men is understunde, das vele totslege nicht geschehen, das men storete die orsachen, do sy us komen, das nachtsytzen und nachtryncken in den kretczmen.*

161 Wunder, Zur Mentalität aufständischer Bauern (1975), 25f. Vgl. die Ausführungen über die preußische Gesellschaft oben, Kap. II.1, 51.

162 Vgl. Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 89.

Nur im Samland war ein Zusammentreffen der Bevölkerungsgruppen möglich, da hier den Verwaltungszentren des Ordens in den Kammerämtern eine multifunktionale Rolle zukam. Solch ein Zentrum bestand aus einer Burg, dem *flyhaus*, das mit dem Richthof und dem Vorwerk verbunden war. Hier wurden landwirtschaftliche Abgaben entrichtet. Gleichzeitig war den Burgen ein Suburbium mit Krügern, Müllern und Handwerkern vorgelagert, das sich zu Lischken, also Marktsiedlungen, oder teilweise zu Städten wie Labiau und Tapiau entwickelte. Außerdem wurde bei der Burg eine Kirche gegründet, was Reinhard Wenskus zu dem Schluss bewogen hat: „So war ein solches Kammeramt sowohl Kultgemeinschaft wie Wirtschaftsgemeinschaft, sowohl politische wie auch gerichtliche und militärische Einheit.“¹⁶³ Es ist also denkbar, dass die Freien und Bauern des Samlands, die an den Hochmeister schrieben, bei einem Besuch der Ordensburgen auf prußische Hakenzinsbauern stießen und sie beim Trinken beobachten konnten.

Die Sirmen der Prußen spielten keine besondere Rolle mehr in der weiteren Gesetzgebung.¹⁶⁴ Dies ist erstaunlich, da die Aufwandsgesetzgebung im Laufe der Zeit immer weiter verfeinert wird und man annehmen sollte, dass die Sirmen genau so einen ‚Kristallisationskern‘ hätten bilden können wie jene Materien. Jedoch nur, wenn die ganze Reformordnung von 1427 wiederholt wird – das ist 1441 und 1482 der Fall –, wird der Artikel mit übernommen. Bei den Regimenten dagegen, die die Vorlage ausbauen und erweitern – die hochmeisterliche Fassung von 1444 und der städtische Entwurf von 1445¹⁶⁵ –, fällt er weg, und genauso wenig taucht er in den späteren Ordnungen von 1494 und 1503 wieder auf. Die Prußen werden gleichfalls in den neu entstehenden Kleiderordnungen gar nicht erst erwähnt.¹⁶⁶

Das Desinteresse an den Sirmen lag wohl darin begründet, dass vor allem der Aufwand in den Städten mit wachsenden Auflagen versehen wurde und die ländlichen Prußen dabei aus dem Blick gerieten. Die ‚Subkultur‘ der Prußen war nicht genügend mit der übrigen

163 Wenskus, Kleinverbände und Kleinräume (1964), 210–212, 231f., Zitat 212; vgl. zur Rolle der Krüge bei den Prußen auch Ders., Burgwall, Heiligtum und Siedlung (1968), 327f. Zum Zusammenhang von Krügen und Lischken vgl. Grieser, Lischke und Stadt (1931).

164 Vgl. zur weiteren Entwicklung der Aufwandsgesetzgebung die Zusammenstellung bei Quassowski, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege (1919–1921), 127–143.

165 Im Aufwandsparagrafen 1445 werden die Regelungen für Städte ergänzt und bei der Gelegenheit die Zahl der Schlüssel für alle erhöht: für die Angesehensten in großen Städten 15 Schlüssel, in kleinen Städten zwölf, für den gemeinen Mann in großen Städten zehn, in kleinen Städten acht, gemeine Freie und Schulzen zehn (vorher sechs), Bauern sechs (vorher drei); vgl. AST II, Nr. 410, 667f., § 18.

166 Im Regiment von 1445 wird erstmals auf Landesebene die „Tracht der köstlichen Borten“ sowie anderer Schmuck bei Frauen verboten. Außerdem wird dem mittleren Stratum der Gesellschaft untersagt, Attribute eines höheren, bürgerlichen Standes zu tragen: Zobel, Marder und Silberwerk am Gürtel. Aufgezählt werden Handwerker, Schulzen, Bauern, Kretschmer oder Müller; vgl. AST II, Nr. 410, 670f., § 36, 37. – In der letzten Landesordnung des Ordenslandes, die 1521 für den städtischen Bereich erlassen wurde, sind diese allgemeinen Aussagen durch genaue Ordnungen für jeden Berufsstand ersetzt; vgl. AST V, Nr. 263, 679f., § 6.

Gesellschaft vernetzt, um in den Strudel dieser Regularien zu geraten. Eine weitere Erklärung ergibt sich erst im Zusammenhang mit dem ‚Heidentum‘ der Prußen.

Das ‚Heidentum‘ der Prußen, zu dessen Nachweis die Landesordnungen immer wieder herangezogen werden, taucht gegenüber Glauben und Aufwand erst spät in den Landesordnungen auf. Es soll gezeigt werden, dass sich der Artikel über ‚Heidentum‘ aus dem Verbot von Zauberei entwickelte, denn Zauberei und jede Form von Heidentum hatten aus theologischer Sicht gemeinsam, dass sie gegen das Christentum gerichtet, dass sie Unglaube waren. Daran schließt sich der Nachweis an, dass das ‚Heidentum‘ der Prußen im 15. Jahrhundert neu konstruiert wurde, indem ihre ländliche Festkultur stigmatisiert wurde.

Das Zaubereiverbot gelangte zusammen mit der Glaubenssorge als herrschaftlicher Akt in die preußische Gesetzgebung.¹⁶⁷ Das Vorgehen gegen Zauberei war seit der ersten Kodifizierung von Einzelverordnungen 1408 ein Bestandteil der Landesordnungen, allerdings stand es noch hinter der obrigkeitlichen Sorge um den Glauben der Untertanen zurück.¹⁶⁸ Eine angeblich ältere Ordnung, die Siegfried von Feuchtwangen 1310 mit einem Verbot von Zauberern und anderen Glaubensfeinden eröffnet haben soll, stammt dagegen aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts, denn sie ist nur beim Chronisten Simon Grunau überliefert.¹⁶⁹ Und auch eine Herkunft aus städtischen Ordnungen ist nicht wahrscheinlich.¹⁷⁰ Im Regiment von 1427 rückt das Zaubereiverbot an erste Stelle, und auf diese Weise ist nicht mehr die Einübung des Glaubens am wichtigsten, sondern die Bekämpfung des Unglaubens, nämlich der Zauberei bzw. der Zauberer und Zauberinnen, wie es jetzt heißt: „Gott zu Lobe und zur Mehrung des Glaubens, so wollen wir setzen und gebieten, dass offenbare Zaubere-

167 Für eine Aufstellung der mittelalterlichen und neuzeitlichen normativen Belege, die allerdings die gefälschte Ordnung von 1310 anführt, vgl. *Lilienthal*, Die Hexenprocesse (1861), 70–82; aktualisiert bei *Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 141 f.

168 Das Zaubereiverbot steht erst im zweiten Teil des betreffenden Artikels: AST I, Nr. 82, 117: 4. *Item sal eyn yderman syne undersassen dorczu halden, das sie beichten und gote recht thun, und wer zowberey und andern ungelowbin under im dirferet, der sal is weren und storen, so her beste mag.*

169 Der Chronist hat sie nachweislich aus den Bestimmungen jüngerer Ordnungen zusammengestellt und sie zusätzlich in einer Schärfe zugespitzt, die erst in seiner Zeit möglich war. Simon Grunau, Preussische Chronik I. Ed. *Perlbach*, Traktat 11, Kap. 1, § 2, 474–478; vgl. dazu AST I, Nr. 363, 469, Anm. 1.

170 Zauberei wird in den Willküren von Königsberg und den beiden Städten Elbing nicht behandelt. Vgl. *Franz*, Königsberger Willküren (1928); *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926). – In Danzig gibt es erst nach 1500 eine Bestimmung; vgl. *Simson*, Geschichte der Danziger Willkür (1904), 74, 90. – Nicht datiert sind die Willküren von Kulm und Preußisch Holland, in denen Strafen für Zauberinnen vermerkt sind. Vgl. *Lilienthal*, Die Hexenprocesse (1861), 70, nach *Voigt*, Geschichte Preussens VI (1834), 717, 752, Anm. 1. Die Kulmer Willkür soll noch vor 1300 entstanden sein, allerdings ist Vorsicht geboten, solange die Quelle noch nicht historisch-kritisch untersucht worden ist, da die Willkürensammlungen meist Kompilationen mit weitaus späteren Nachträgen darstellen. Vgl. *Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren (1926), 12.

rer und Zauberinnen nicht ausgehalten und untergebracht werden sollen von Ehrbarleuten, Bürgern und Bauern.¹⁷¹ Hier kommt eine Präzisierung der die Anordnungen durchführenden Mittelsleute hinzu, die zum wiederholten Male in den Ordnungen zu beobachten ist: Ehrbarleute, Bürger und Bauern sollen Zauberer und Zauberinnen nicht dulden. Ein weiteres Mittel zur Bekämpfung der Zauberei stellten die Visitationen dar, wie der dritte Artikel nahelegt.

Das Zaubereiverbot wird für die späteren Policeyordnungen zu einem Kristallisationskern, an den sich – wie bei der Sorge um den Glauben und den Aufwandsgesetzen – weitere Artikel anlagern, die sich im Ton verschärfen.¹⁷² Im ständischen Entwurf von 1434 ist der glaubensfeindliche Bereich etwas erweitert worden, und es soll vorgegangen werden gegen „Zauberei, Unglauben, Ehebruch und andere Untaten“.¹⁷³ Die praktische Umsetzung des Zaubereiverbots rückt in den Mittelpunkt, indem die Mittelsleute erweitert und Anreize zur Denunziation geschaffen werden: In der Landesordnung von 1444 sind nun auch die Amtleute des Ordens als Mittelsleute mit einbezogen, und alle angesprochenen Gruppen sollen die Übeltäter gerecht strafen und richten mit allem Fleiße; wer sie darüber hinaus duldet, soll nicht für einen guten Christen gehalten werden. Hinzu kommen zwei erläuternde Artikel. Im ersten geht es um diejenigen, die durch ein „allgemeines Gerücht“ für Zauberer gehalten werden. Lädt sie das weltliche Gericht nicht vor, ist es die Pflicht aller erwähnten Gruppen, diese Personen unverzüglich ihrem Bischof zu melden. Der nächste Artikel enthält die Erlaubnis, Wagen und Pferde von solchen „unchristlichen Leuten“ in Besitz zu nehmen – vorausgesetzt, Besitz und böser Ruf des Zauberers oder der Zauberin werden vor der Herrschaft mit glaubwürdigen Zeugen bewiesen. Eine solche Klausel schafft geradezu einen wirtschaftlichen Anreiz für Denunziationen innerhalb der Gemeinde und erinnert an die Geschichte der Ketzerprozesse, die erst vom weltlichen Arm übernommen wurden, als die Möglichkeit zur Konfiskation des Ketzerbesitzes gegeben wurde.¹⁷⁴ Zur Denunziation wird auch anlässlich der Visitationen aufgefordert: Man solle „rügen aus Liebe, was öffentlich wider Gott ist, auf dass gute Zeiten gemehrt und der Zorn Gottes von uns gewendet möge werden“.¹⁷⁵

In der Policeyordnung von 1445 endlich kommt mit dem ‚Heidentum‘ der Prußen ein entscheidender Nachsatz für den ersten Artikel hinzu: „Und besonders die Prußen, dass die ablegen die heidnische Weise wie an Kleidern, Heiligung des Viehs und des Biers,

171 AST I, Nr. 363, 469: *Gote czu lobe unde merunge des geloubens, so wellen wir setzen unde gebieten, das offenbare czuberer und czewberyenne nicht sullen gehalden noch geheget werden von erbar leuten, burgern ader gebawern.*

172 Davon ausgenommen ist die Landesordnung von 1441, in der alle Artikel des Regiments von 1427 einschließlich des ersten wiederholt werden.

173 AST I, Nr. 487, 625, § 3: *czobereye, unglouben, eebroch und ander untat.* Vgl. oben im Kapitel.

174 Vgl. *Eiden*, Vom Ketzer- zum Hexenprozeß (2002).

175 AST II, Nr. 383, 617, § 4: *rugen von liebe, das uffentlich widder got is, uf das gute zeten gemert unde der zcorn gotis von uns gewendet moege werden.*

und alle unordentlichen Trinkgelage, die auf Samland die *keyse* und die *mettele* genannt werden.“¹⁷⁶

Das Verständnis von Zauberei im Preußenland bewegt sich in dem lateineuropäischen theologischen und juristischen Rahmen, der Zauberei als Umgang mit Dämonen auffasste und in die Nähe von Ketzerei rückte. Auf diese Weise wurde Zauberei zu genauso einem Akt des Unglaubens wie Heidentum.¹⁷⁷ In rechtlicher Hinsicht wurde Zauberei schon in Spätantike und Frühmittelalter geahndet, wobei die Bekämpfung des Schadenzaubers im Vordergrund stand. Aber erst die Verbindung zwischen Zauberei/Magie und Häresie, die im Laufe des 13. Jahrhunderts hergestellt wurde, macht aus Zauberei eine explizit anti-christliche Handlung. Dabei spielten die rechtlichen Erfordernisse des Inquisitionsprozesses eine wichtige Rolle, denn die Inquisitoren konnten Magie nur verfolgen, wenn sie nachwiesen, dass magische Handlungen immer ketzerisch waren. Um dies zu beweisen, argumentierten sie, dass sich Zauberer stets der Hilfe von Dämonen bedienten.¹⁷⁸

Der Zusammenhang von Zauberei und Dämonen ist bereits in der spätantiken Kosmologie angelegt, wurde aber von Augustinus und Thomas von Aquin an die christliche Gedankenwelt angepasst. In der Kosmologie, die als ein graduell geordnetes System von Ähnlichkeiten zu verstehen ist, stellten Götter und Dämonen Zwischenwesen zwischen Oberem und Unterem dar. „Zaubern im Sinne dieses neuplatonischen kosmologischen Modells heißt also, sich der göttlichen Einflüsse und Kräfte zu bedienen, die in den verschiedenen Elementen des Kosmos partiell gegenwärtig sind und deren Charakter dem Zweck entspricht, den man herbeiführen will“.¹⁷⁹ In der christlichen Rezeption dieser Vorstellungen wurde die Macht der Dämonen negativ konnotiert, aber nicht angezweifelt. Bei Augustinus wurde Zauberei zu einem „Komplex vereinbarter Zeichen, die der Verständigung mit Dämonen dienen“, so dass Augustinus geradezu einen „Kommunikationsvertrag“ der Zauberer mit den Dämonen postulierte.¹⁸⁰ Thomas von Aquin hat diese Theorie rezipiert und in der Weise zugespitzt, dass jede abergläubische Handlung einen Dämonenpakt voraussetze, ganz gleich, ob Dämonen direkt angerufen würden oder nicht.

Der Dämonenpakt stellte einen klaren Glaubensabfall dar und ließ sich gerichtlich als Ketzerei ahnden. Gleichzeitig wurden die Häretiker dem Bild des Zauberers angenähert, indem ihnen vorgeworfen wurde, dass sie Schadenzauber ausübten und den Teufel anbeteten, so dass Zauberei und Häresie in der Wahrnehmung ihrer Verfolger immer stärker

176 AST II, Nr. 410, 664: *und sunderlich die Preusen, das die abelegen heydensche weise als an clederen, heiligunge des fyhes und des byers, und alle unortlich getrencke, das uff Zameland die keyse und dy mettele is genant.*

177 In der Reformation in Preußen wurde dieser Gedanke ausgebaut; vgl. Kap. VII.4.

178 Vgl. *Kieckhefer*, *Magie im Mittelalter* (1992), 202–232; *Eiden*, *Vom Ketzer- zum Hexenprozeß* (2002).

179 *Harmening*, *Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe* (1995), 48; vgl. zum Folgenden auch *Ders.*, *Superstitio* (1979), 303–317.

180 *Harmening*, *Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe* (1995), 52.

verschmolzen. Diese theologische Verurteilung der Zauberei als Unglauben hat der erste Artikel der Landesordnungen im Preußenland übernommen.

Es kann wegen der theologischen Affinität nicht überraschen, dass sich an diesen Artikel der Landesordnungen eine Passage über die ‚heidnische Weise‘ der Prußen angehängt hat. Zum einen ist Heidentum im Allgemeinen als Verstoß gegen das Erste Gebot zu verbieten, wenn es um den Glauben der Bevölkerung geht, zum anderen – und das ist hier bedeutender – sind Heidentum und Zauberei theologisch eng verwandt: Im Christentum war es nämlich verbreitet, heidnische Götter als Dämonen anzusehen, deren Realität man – wie bei der Zauberei – nicht bezweifelte. Heidnische Praktiken, etwa bestimmte Opfer an Götter, beschworen dementsprechend Dämonen.

Die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ zeigt sich hier besonders deutlich.¹⁸¹ In der Landesordnung wurde nicht einfach ein Missstand – das ‚Heidentum‘ der Prußen nämlich – entdeckt und verboten, sondern hier wurden Glaubensfeinde konstruiert, um den inneren Zusammenhang der Christen zu stärken. In diesem Kontext ist an das ‚Syndrom‘ der Abgrenzung und Diskriminierung zu denken, das sich nach Berndt Hamm daraus entwickelte, dass Theologie und Frömmigkeit integrierende Bezugsgrößen gesellschaftlicher Zentrierungstendenzen darstellten, und das sich im Kampf gegen Hexen, Juden, Türken und religiöse Randgruppen ausdrückte.¹⁸² Im Preußenland scheint jedenfalls nach der Reformdiskussion Mitte der 1420er Jahre die Angst vor Zauberern und Zaubereinnen ständig zuzunehmen und durch immer genauere Regelungen bekämpft werden zu müssen. Parallel dazu werden Praktiken der Prußen, die vorher kaum beachtet wurden und sich im Bereich von Alkoholkonsum und Festkultur bewegen, neu interpretiert als ‚heidnische Weise‘. Das lässt sich daran zeigen, dass schon in der ersten Reformdiskussion um 1425 *keyse* und *mettele* als Beispiele für ‚heidnische Gelage‘ erwähnt werden – die gleichen Feste, die auch 1445 im ‚Heidenparagrafen‘ genannt sind¹⁸³. So heißt es in dem Schreiben der samländischen Freien an Paul von Rusdorf: „Darüber hinaus haben sie etliche heidnische Gelage wie *metle*, *keyße*, *seyke* und dergleichen, womit sie viel Zeit vertun und dadurch verzehren, was sie haben.“¹⁸⁴ Wichtig ist der Kontext, denn dieser Satz ist eingebettet in Klagen über das Trinkverhalten der Prußen, die große Sauferei bei Hochzeiten und in Kretschmen sowie über den wirtschaftlichen Schaden, der dadurch entstehe. Ich gehe davon aus, dass solche Feste und Prakti-

181 Vgl. die Diskussion in Kap. I.4.2.

182 Vgl. Hamm, *Reformation als normative Zentrierung* (1992), 248f.; vgl. *Ders.*, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* (1993), 71–74.

183 Es ist verlockend, aber unwahrscheinlich anzunehmen, dass dieses Schreiben von 1425 als Vorlage für den Artikel der Landesordnung zwanzig Jahre später diente.

184 OBA 4512: *Abir das habin se etliche heidenissche qwasze, als metle, keysze, seyke vnd der gleich do mete se vele czeit vorthun vnd vorzieren do mete was se habin*. Vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1. – Voigt, *Geschichte Preußens VI* (1834), 753, Anm. 2, liest falsch: *metle, krysze, snyke* [Hervorhebung M. B.]; übernommen von Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 168, Anm. 2.

ken der Prußen, die ‚anders‘ als die der restlichen Bevölkerung waren, durch den Reformdiskurs als ‚heidnisch‘ rufbar wurden. Die Prußen wurden im 15. Jahrhundert wieder zu ‚Heiden‘ – jedenfalls aus Sicht mancher Zeitgenossen. Auf diese Weise ergibt sich eine zusätzliche Erklärungsmöglichkeit, warum die prußischen Sirmen, die als Trinkgelage charakterisiert worden sind, nur in der Landesordnung von 1427 erwähnt und nicht weiter in der anschwellenden Aufwandsgesetzgebung reguliert wurden. Nicht nur war die ländliche Subkultur der Prußen weit von den Problemen der Städte entfernt, vielmehr wurden die Sirmen als Resultat des sich intensivierenden Reformdiskurses nicht mehr unter der Rubrik ‚Aufwand‘ behandelt, sondern als ‚heidnische Weise‘, die bekämpft werden musste. Vielleicht fand der Bedeutungswandel des Wortes Sirme von ‚Trinkgelage‘ hin zu ‚(heidnischer) Begräbnismahlzeit‘ in dieser Zeit statt.¹⁸⁵

Dieser Diskurs bricht nach der Teilung des Preußenlandes fürs Erste ein, und ein gutes halbes Jahrhundert lang wird der ‚Unglaube‘ der Prußen nicht in der Gesetzgebung behandelt. Erst als der fürstliche Hochmeister Friedrich von Sachsen ein neues Regiment mit christlich-reformerischem Anspruch aufstellt, greift er auch dieses Thema auf. Allerdings steht für ihn die Bekämpfung des Unglaubens/der Zauberei nicht mehr an erster Stelle, sondern das ‚richtige‘ Verhalten an Feiertagen. Den Prußen gegenüber wird in Friedrichs Landesordnung von 1503 eine ambivalente Haltung an den Tag gelegt, sie stehen zwischen Glauben und Unglauben. Das Thema wird innerhalb der Artikel zum Thema ‚Geistliches‘ abgehandelt:

„Die Ungläubigen zu christlicher Art zu unterrichten. Zum 34., dass die Prußen und Littauer mehr unterwiesen und gezogen werden zum Glauben von ihrer Herrschaft und den Herren, denen sie dienen.

Von Zauberern und Lästerern Gottes. Zum 35., dass Zauberer und Zauberinnen, Lästere und Lästereinnen Gottes und des Glaubens werden überall aufgehalten und gebüßt nach Recht.“¹⁸⁶

Im Prinzip liegt hier eine Weiterentwicklung von § 2 (Unterweisung des prußischen Gesindes) und § 1 (gegen Zauberer und Zauberinnen) der Landesordnung von 1427 vor, allerdings mit einer entscheidenden Änderung: Die Prußen haben hier den Status von unterweisungsbedürftigen ‚Ungläubigen‘ und nicht mehr den von unterweisungsbedürfti-

185 Relevant in diesem Zusammenhang ist auch ein Beleg in einem Beichtbüchlein des Deutschen Ordens, wo bei der Erläuterung der Verstöße gegen das Erste Gebot im Zusammenhang mit *ungelouben* und *apgoterye mit heiligen* auch die *czyrmen* Erwähnung finden. Die Sirmen sind also (ohne dass ein Hinweis auf die Prußen sich findet) bereits antichristlich konnotiert. Schwierig ist eine genaue Datierung: Die Abfassungszeit des Beichtbüchleins ist etwa 1404; die überlieferte Abschrift ist aber späteren Datums und könnte dabei erweitert worden sein; vgl. *Westphal*, Beichtbüchlein des Deutschen Ordens (1967), Edition: 250–263, Zitate (II,13) 255; Abfassungszeit: 246.

186 AST V, Nr. 470, 480: *Dy ungläubigen zcu cristlicher art zcu underrichten. Zum 34ten das dy Prewsszyn und Littawen mherer underweyset und gezcogenn werdin zcu dem glauben von irer herschaefft und hern, den sy dienen. / Von zcoberer und lesterer gottis. Czum 35ten das zcewberer und zcoberyn, lesterer und lesterynne gots und des globens werden überall uffgehalten und gepust nach rechte.*

gen Christen. Deshalb ist es auch theologisch stringent, dass die Artikel zusammenstehen, weil beide dem Kampf gegen den Unglauben gewidmet sind. Die neue Nomenklatur kann zum einen daher rühren, dass die Prußen zusammen mit den Litauern in einen Topf geworfen wurden. Litauische Siedlungen wurden im nordöstlichen Teil des Ordenslandes seit der Mitte des 15. Jahrhunderts angelegt, wobei die Zuwanderer aus jenen Teilen Litauens stammten, die immer wieder Ziel der unter dem Euphemismus ‚Preußenreise‘ firmierenden Verheerungszüge gewesen waren.¹⁸⁷ Diese Neusiedler brachten ganz eigene Probleme mit dem Christentum mit sich – man nahm es jedenfalls an –, so dass Prußen und Litauer unter den Sammelbegriff ‚Ungläubige‘ subsumiert wurden. Eine andere Erklärungsmöglichkeit liegt in der Kombination von einem neuen, landfremden Hochmeister und weltlichen, zum Teil humanistisch gebildeten Räten, die er mit sich ins Ordensland brachte. Wenn dieser Personenkreis in der Vorbereitung der Landesordnung, die ja in ihrem ersten Entwurf von Seiten des Hochmeisters präsentiert wurde, von dem Phänomen der Prußen, ihrer Sprache und ihren Sitten hörte und sich damit auseinandersetzte, erschien der Ausdruck ‚Ungläubige‘ vielleicht gerade passend. Immerhin verfasste etwa zur gleichen Zeit ein weiteres Mitglied des humanistischen Kreises, Erasmus Stella, eine neuartige Version der ‚heidnischen‘ Vorgeschichte Preußens.¹⁸⁸ Allerdings muss diese Erklärung mangels Hinweisen in der Überlieferung hypothetisch bleiben.¹⁸⁹ Auf jeden Fall ist unter Hochmeister Friedrich von Sachsen, mit etwas Abstand betrachtet, eine Fortsetzung der Entwicklung greifbar, die mit dem Reformdiskurs anhub, eine immer intensivere Beschäftigung mit ‚Glaubensfeinden‘ nach sich zog und die ‚heidnische Weise‘ der Prußen konstruierte.

IV.4 Zusammenfassung

Die preußischen Landes- und Policeyordnungen regeln die Beziehungen zwischen Obrigkeit und Untertanen sowie der Untertanen untereinander für eine stetig wachsende Zahl von Themen aus allen Lebensbereichen. In diesem Kapitel wurde der Prozess nachgezeichnet, in dessen Verlauf das christliche Verhalten der Bevölkerung als Regelungsbe- reich in die Ordnungen aufgenommen wurde und schrittweise an deren zentrale Stelle – die vorzugsweise ganz am Anfang lag – rückte. Dieser Prozess trägt demnach Züge einer normativen Zentrierung. Dabei regeln die Landesordnungen das christliche Verhalten an den Schnittpunkten zwischen Kirche und Welt, die das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen berühren – nämlich in Bezug auf den christlichen Glauben (und den korrekten Vollzug des Rituals mit Gottesdienstbesuch), die Heiligung des Sonntages (der nicht

187 Vgl. *Wenskus*, *Der Deutsche Orden* (1975), 436–438.

188 Vgl. dazu Kap. VI.3.

189 Erst in der Reformationszeit lassen sich die personellen Überschneidungen und ihre Auswirkungen auf die Sicht der Prußen etwas genauer fassen; vgl. dazu Kap. VII.1, 237.

durch Feldarbeit oder Handel oder Wirtshausbesuch entweicht werden soll) und die Sakralisierung von Kirche und Kirchhof (im Sinne der Kreation eines heiligen Raumes, der nicht durch Handel bzw. Trunkenheit entheiligt werden soll). Dadurch wird eine ländliche und städtische Kultur des Wirtschaftens und Feierns, die einer eigenen Rationalität folgt, zunehmend kriminalisiert. Die Rechtsnormen weisen eine regelrechte Pragmatik auf, in der zum einen Mittelsleute benannt werden, die vor Ort herrschaftliche Funktionen wahrnehmen und somit die Verbote durchsetzen bzw. ihre Einhaltung kontrollieren können. Zum anderen werden Strafen in Form von Geldzahlungen oder den Waren, die regelwidrig verkauft werden, angedroht.

Dieser Prozess bezieht seine Dynamik zu einem großen Teil aus der Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen Orden – mal in Form einer einzelnen Hochmeisterpersönlichkeit, mal als Obrigkeit allgemein – und den Ständen. Dabei geht die Initiative zur Aufnahme des christlichen Verhaltens in die (bisher) rein weltliche Gesetzgebung vom Hochmeister aus (Ulrich von Jungingen 1408). Ab dem 15. Jahrhundert ist überhaupt eine Tendenz auszumachen, dass neugewählte Hochmeister in den ersten Jahren eine Landesordnung erließen oder zumindest Beratungen darüber anstießen¹⁹⁰, was dafür spricht, dass die Publikation eines Regiments eine Demonstration von Stärke für einen Hochmeister sein konnte – und das Scheitern einer Ordnung ein Zeichen von Schwäche, wie bei Konrad von Erlichshausen (1441–1449).

Einmal auf Papier gebannt, setzte das Glaubensthema auch bei den Ständen eine eigene Dynamik frei, die sich spätestens in den Reaktionen auf den Aufruf zur Landesreform des Paul von Rusdorf greifen lässt. Diese Dynamik prägt sich in zweierlei Hinsicht aus: Sie ist zum einen eine integrative Kraft, die Einigkeit mit der Obrigkeit in den Zeiten der Ständekämpfe schafft. Zum anderen offenbart sich auch ein Ringen um die Zuständigkeit für christliche Belange, hinter dem die Frage steht, wer die eigentliche Obrigkeit ist und somit die Sorge um das Seelenheil der Bewohner von Stadt und Land trägt.

Ein weiterer dynamisierender Faktor ist in der Eigenlogik der Gattung zu suchen. Dabei ist an die Auswirkungen des nicht immer geradlinigen Prozesses der Systematisierung zu denken, innerhalb dessen sich aus Kompilationen von Einzelgeboten binnengegliederte Ordnungen entwickeln. Sobald sich einzelne Sachgebiete und Themen herausgebildet haben, kommen immer mehr ergänzende Bestimmungen hinzu. Die Vorstellung von Kristallisationskernen, an die sich stetig Artikel anlagern, hilft, diesen Vorgang zu verstehen. Dabei kann es auch zur Intensivierung von Normen kommen: Wie das Beispiel von Artikel 1 gegen Zauberer und Zauberinnen aus der Landesordnung von 1427 gezeigt hat, lagern sich bis 1445 nicht nur zusätzliche Bestimmungen an. Auch der Ton verschärft sich, bis schließlich sogar die Prußen angesprochen werden. Weiter zu untersuchen wäre, welchen Anteil das *Procedere* beim Entwurf einer Landesordnung an der Systematisie-

190 Ulrich von Jungingen: Hochmeister (HM) 1407, Landesordnung (LO) 1408; Paul von Rusdorf: HM 1422, Beratungen LO 1425; Konrad von Erlichshausen: HM 1441, LO 1441; Friedrich von Sachsen: HM 1498, Beratungen LO 1500.

zung, Erweiterung und Intensivierung der Normen hat. Denn in diesem Verfahren werden ständig Listen von Vorschlägen und Beschwerden erstellt, diskutiert, mit alten Entwürfen verglichen – alles Praktiken, die auf einer elaborierten Schriftkultur basieren.

Was mit den Prußen innerhalb dieses Prozesses geschieht, sind die zwei Seiten einer normativen Zentrierung, die in einer polaren Spannung zueinander stehen: Zum einen geraten die Prußen in den Fokus der obrigkeitlichen Sorge um den rechten Glauben. Die prußische Bevölkerung, die vorher nur als Objekt der größeren Landbesitzer vorkamen, die die Abwanderung ihrer Arbeitskräfte in deutsche Dörfer und Städte verhindern wollten, soll nun, damit sie zu rechten Christen wird, überhaupt erst einmal den Gottesdienst besuchen. Zum anderen werden die Prußen – zumindest im Entwurf von 1445 – zu Widersachern des christlichen Glaubens, zu ‚Heiden‘, die zusammen mit Zauberern und Zauberinnen verboten werden. Diese Dynamik wird dadurch entbunden, dass eine Gesellschaft, die sich als immer christlicher definiert, ihre inneren Feinde, die diese Vervollkommnung anscheinend behindern, ausgrenzt. Tatsächlich benötigt die Gesellschaft aber diese Projektionsflächen, muss sie konstruieren, um sich von ihnen abgrenzen zu können und dadurch zu christianisieren. Dieser Prozess der Ausgrenzung bleibt allerdings im Preußenland auf halber Strecke stehen, weil die Reformbewegung durch die Teilung des Ordenslandes und das Wegfallen vieler Ständeprobleme ihren Schwung verliert. Der Befund der Landesordnung von 1503 ist dann wieder zweideutig, denn einerseits werden die Prußen zu den ‚Ungläubigen‘ gerechnet, was an den Stand von 1445 anknüpft, sollen aber andererseits intensiver im Christenglauben unterwiesen werden, womit die Versuche seit 1427 fortgesetzt werden. Die Prußen haben einen Status zwischen Christen und ‚Heiden‘.

All dies geht einher mit dem Versuch, die ländliche Subkultur der Prußen zu disziplinieren. Sie fiel den Beobachtern, die der baltischen Sprache nicht mächtig waren, als andersartig auf. Einige hoben exzessives Trinken, andere Gewalttätigkeiten hervor. Bezeichnend ist es, dass die prußischen Sirmen zuerst unter dem Gesichtspunkt der Aufwandsgesetzgebung mit einer Höchstgrenze für Biergenuss reglementiert werden, dass diese Bestimmung dann verschwindet und dafür andere prußische Trinkgelage erwähnt werden – jetzt aber als ‚heidnische Weise‘.

V ‚Heidnische‘ Prußen oder prußische Christen? Das preußische Kirchenrecht

Synodalstatuten galten lange Zeit als geradezu klassische Quellen für mittelalterliche Lebenswirklichkeiten, für religiöse Praktiken und die ‚Volkskultur‘. Und auch die Statuten im Ordensland sind immer wieder für die Frage nach ‚Heidentum‘ bzw. Christianisierung der Prußen herangezogen worden.¹ Da jedoch der Quellenwert von Statuten für lokale Umstände grundsätzlich bestritten worden ist, muss genauer nach Typen von Synoden, den jeweiligen Traditions- und Überlieferungszusammenhängen sowie dem spezifischen ‚Sehepunkt‘ dieser normativen Quellen gefragt werden (Kap. V.1).

Befragt man zunächst die übergeordnete Gesetzgebung, zeigt die Provinzialsynode von Riga 1428 die Problemfelder und allgemeinen Lösungsansätze in einer Kirchenprovinz, deren Bevölkerung zu einem guten Teil aus Neophyten bestand. Dabei spielte die Orientierung am übergeordneten Kirchenrecht eine große Rolle, während die konkrete Bedeutung für das Ordensland fraglich ist (Kap. V.2). Dagegen zeugen die Synodalstatuten, die sich weitgehend autochton in jedem Bistum entwickelten, von einem Problembewusstsein gegenüber den Prußen und von regionalen Modellen der Unterweisung (Kap. V.3) – einem samländischen (Kap. V.3.1) und einem ermländischen (Kap. V.3.2). Das Verbot von ‚Heidnischem‘ findet sich allerdings nur in bischöflichen Mandaten aus dem Samland. Eine besondere Rolle spielt dabei ein Mandat des samländischen Bischofs Michael Junge mit einem Katalog von außerkirchlichen und außerchristlichen Praktiken der Prußen. Den Anstoß dazu, so die These, gab erst der ständeübergreifende Reformdiskurs, der auch den innerkirchlichen Bereich erfasste (Kap. V.4).

¹ Vgl. *Töppen*, *Geschichte des Heidenthums in Preußen* (1846), und *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936). – Parallel zur Abfassung dieser Arbeit sind zwei Beiträge von *Adrzej Radziwiński*, erschienen, die sich mit dem Thema überschneiden: *Radziwiński*, *Synodalstatuten im Deutschordensland Preußen* (2006), ist vor allem eine Übersicht über die Überlieferungslage und die wichtigsten Bestimmungen mit den Schwerpunkten Provinzialgesetzgebung und Bistum Samland; *Ders.*, *Udział Zakonu Krzyżackiego [Die Teilnahme des Deutschen Ordens]* (2005), hat eine ähnliche Fragestellung wie das vorliegende Kapitel und wertet, der begrenzt preußischen Überlieferung geschuldet, weitgehend die gleichen Quellen aus, unterscheidet sich aber dadurch, dass bei ihm gewisse Themen (Sprachen, Beichte etc.) für alle Bistümer zusammen analysiert werden, während hier im Vordergrund steht, wie das einzelne Bistum eigene Lösungsmodelle entwickelte. Nicht alle Überschneidungen werden im Folgenden angezeigt.

V.1 Die Frage des Realitätsbezugs im Kirchenrecht

‚Konzil‘ und ‚Synode‘ sind Bezeichnungen für Kirchenversammlungen, wobei ein Gesamtkonzil im späteren Mittelalter vom Papst einberufen werden mußte und deshalb als allgemein galt. Partikularsynoden, die diese Bedingung nicht erfüllen, werden im Kirchenrecht weiter in Provinzialsynoden und Diözesansynoden unterteilt. In einer Provinzialsynode versammelt ein Metropolit die Suffraganbischöfe, Äbte, Pröpste und Domkapitel einer Kirchenprovinz. Während dabei die Kollegialität im Vordergrund steht, ist die Diözesansynode ein Kontrollinstrument des Bischofs für den Diözesanklerus (Domkapitel, Kapitel, Äbte, Archidiakone, Dekane, Priester).² Im Folgenden steht die gesetzgeberische Aufgabe – die Publikation von Provinzial- bzw. Synodalstatuten – im Mittelpunkt.

Der Realitätsbezug der auf Synoden erlassenen Statuten wird vor allem von der kanonistischen Forschung in Frage gestellt. Bei der Analyse der Mainzer Provinzialstatuten von 1310 stellte Eduard Otto Kehrberger 1938 fest, dass die Statuten in den Suffraganbistümern Bamberg, Eichstätt und Konstanz übernommen wurden, aber auch in räumlich und zeitlich weit entfernten Provinzialstatuten, nämlich in Magdeburg (1370), Salzburg (1420) und Prag (1349). Kehrberger schloss daraufhin, dass Synodalstatuten „Leitfäden für die gebräuchlichsten kirchlichen Rechtsfälle“ seien bzw. „geschichtlich gewordene allgemeine Gesetzessammlungen über die verschiedensten Gebiete des kirchlichen, teilweise auch des bürgerlichen Lebens, ohne durch den einzel [!] stehenden Fall veranlaßt zu sein“.³ Peter Johanek stellte bei Provinzial- und Diözesansynoden vor allem die „herausragende Rolle in der Vermittlung und Popularisierung des päpstlichen Dekretalenrechts für den Niederklerus ohne juristische Ausbildung und sogar für Laien“ heraus und nicht die Aussagekraft für lokale Verhältnisse:

„Die auf den Partikularkonzilien erlassenen Statuten begründeten kein neues Kirchenrecht mehr, wie dies etwa durch die regionalen Kirchenversammlungen der Spätantike und des frühen Mittelalters geschehen war. Vielmehr erläuterten, ergänzten und präzisierten sie das päpstliche Recht, paßten es den lokalen Gegebenheiten an. Diese Statuten wurden zu Gesetzes-Corpora der Kirchenprovinzen und Diözesen, jedermann zugänglich,

2 Vgl. *Helmraht*, Partikularsynoden und Synodalstatuten (2001), 140, mit erschöpfenden Literaturhinweisen, weshalb im folgenden nur ausgewählte Titel angegeben werden: auf Helmrahts Projektskizze eines europäischen Vergleichs von Partikularsynoden aufbauend vgl. *Kruppa/Zygmier*, Partikularsynoden im späten Mittelalter (2006), mit Beiträgen aus dem Reich, Preußen, Polen und Böhmen; als exemplarische Fallstudie anhand des Bistums Kammin vgl. *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998); allgemein vgl. *Sieben*, Die Partikularsynode (1990); *Pontal*, Les statuts synodaux (1975).

3 *Kehrberger*, Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters (1938), 110, 117. – Das Datum der Prager Provinzialsynode ist mittlerweile in der kritischen Edition von 1355 auf 1349 November 11–12 korrigiert worden; *Pražké synody a koncily*. Ed. *Polc/Hledíková*, Nr. 13, 115–164.

überschaubar, ohne gelehrten Ballast: ein Extrakt des Kirchenrechts, je nach örtlichen Verhältnissen mehr oder weniger systematisch angeordnet.“⁴

Die Forscher der deutschen Volkskunde, die einen überlieferungskritischen Ansatz zur Erforschung des Heidentums vertreten⁵, betonen ebenso das Eigengewicht der Gattung. So hat Dieter Harmening die literarische Vermittlung von kirchlichen Statuten über Superstitionen aus spätantiken Vorlagen herausgestellt. Die Beschreibungen des ‚Aberglaubens‘ seien nicht als Reaktion auf die Umstände überliefert worden, sondern weil sie eine überzeitliche theologische Anthropologie boten. Harmenings Schülerin Angela Treiber hat diesen methodischen Rahmen am Fall der Salzburger Kirchenprovinz überprüft.⁶

Historiker, die sich der Überlieferungsproblematik bewusst sind, beantworten allerdings die Frage des Realitätsbezugs etwas optimistischer. Michael Borgolte räumt ein, dass Synodalstatuten weniger auf konkrete Missstände reagierten, gibt aber zu bedenken, dass die „Selektion der Vorschriften (...) im Hinblick auf die gegebenen Verhältnisse“ erfolgt sein könne.⁷ Nathalie Kruppa betont, dass trotz der scheinbaren Wiederholung in den Synodalstatuten immer wieder mit Anpassungen zu rechnen sei.⁸ Und Johannes Helmtrath vertritt die Auffassung, „daß gerade auf der untersten Ebene der Diözesanstatuten nicht selten ein unleugbarer Rest an ‚Sondergut‘ erkennbar bleibt“.⁹

Einen wichtigen Vermittlungsfaktor zwischen den Vorgängen in der Diözese und den Statuten bildeten die Visitationen.¹⁰ Auch für das Preußenland gilt die Aussage Peter Wiegands: „Durch das Medium der Visitation konnte die Durchsetzung der bischöflichen Gesetzgebung in der Rechtswirklichkeit gefördert werden, sie ließ den Legislator aber auch die Notwendigkeit neuer, angepaßter Verordnungen erkennen.“¹¹ In Preußen sind etwa die Statuten des samländischen Bischofs Siegfried explizit als Reaktion auf die Ergebnisse einer vorher erfolgten Visitation erlassen worden.¹² Und auch in einer Visitationsvorschrift liest man, dass die Visitatoren die Ergebnisse genau

4 *Johanek*, Verbreitung und Bekanntmachung von Gesetzen (1980), beide Zitate 96.

5 Vgl. dazu Kap. I.3.2.

6 Vgl. *Treiber*, Die Autorität der Tradition (1996).

7 *Borgolte*, Die mittelalterliche Kirche (1992), 94.

8 Vgl. *Kruppa*, Einführung (2006), 27; ebenso (mit Beispielen) *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998), 65–68.

9 *Helmtrath*, Partikularsynoden und Synodalstatuten (2001), 163f., Zitat 163. Helmtrath verweist auf einige Bereiche, in denen ‚Sondergut‘ zu suchen sei: Semireligiose und Beginen (im Gegensatz zu den universal verhandelten Themen Häretiker und Juden); ‚Priestermode‘; lokale Kirchen und Sakralorte; Normierung des Heiligen- und Festkalenders sowie der Liturgie; Frömmigkeitspraktiken; vordergründige ‚Kuriosa‘ (wie Probleme mit dem Messwein in nördlichen Regionen).

10 Zum Zusammenhang mit der Synodaltätigkeit vgl. *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998), 68–72; allgemein vgl. *Coulet*, Les visites pastorales (1977+1985).

11 *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998), 72.

12 Vgl. unten, Kap. V.3.1, 166.

aufschreiben sollten, damit sie auf der zukünftigen Synode erläutert werden könnten.¹³ Leider sind aus dem vorreformatorischen Preußenland keine Visitationsberichte, sondern nur Ordnungen der verschiedenen Bistümer überliefert, die den Ablauf der Visitationen und Kataloge von Fragen enthalten, die den Klerikern und Laien gestellt werden sollten.¹⁴

Die Visitationen waren nicht das einzige Instrument, um Probleme der Pfarreien zu ermitteln und sie auf der Synode – und in späteren Synodalstatuten – anzusprechen. Auf der Synode selbst konnte auch eine Befragung des Klerus stattfinden, wie ein Bericht von 1497 zeigt. Der Propst und der Verwalter (*oeconomus*) zitierten nämlich zuerst die Erzpriester in die Sakristei und danach einzeln alle übrigen Priester, um Defekte an der Kirche sowie Lebenswandel, Umgang und Sitten der benachbarten Pfarrer auszuforschen. Dem Kanzler gegenüber konnten die Priester unterdessen ihre Querelen und Mängel mitteilen. Denunziation und Selbstauskunft ergänzten einander also auf der Synode. Der Bischof forderte Erzpriester und Pfarrer auch auf, ihre Beobachtungen schriftlich einzureichen, um die Vorgänge auf der Synode zu beschleunigen.¹⁵

Synodalstatuten unterscheiden sich in ihrem ‚Sehepunkt‘ von Landesordnungen durch eine stärker herrschaftliche Ausrichtung und die Adressaten. Während die Landesordnungen in einem Aushandlungsprozess zwischen der Herrschaft (Hochmeister, Ordensgebietiger, Bischof und Domkapitel) und den Ständen ins Leben gerufen wurden, war aufgrund der dominanten Stellung, die dem Bischof vom Kirchenrecht innerhalb seiner Diözese zugewiesen war, eine Beratung der Beschlüsse oder eine Zustimmung nicht vorgesehen. Die Statuten wurden vom Bischof mit Zustimmung des Domkapitels erstellt¹⁶, obgleich es

13 So sollte etwa festgestellt werden, ob das Kirchengesetz ‚zugenommen‘ oder ‚abgenommen‘ habe; *Ordinancia castri Heylsbergk*. Ed. *Woelky/Saage*, 339.

14 Zu Visitationen im Preußenland vgl. die Hinweise bei *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), 118–123; *Kwiatkowski*, *Klimat religijny* (1990), 196–205; *Arnold/Biskup/Janosz-Biskupowa*, Visitationen im Deutschen Orden (2002), XXIVf.; *Radziński*, Synodalstatuten im Deutschordensland Preußen (2006), 158. – Die einschlägigen Visitationsordnungen sind transkribiert bei *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. LXXIV–LXXXII, (252)–(273); vgl. außerdem den Abschnitt *De synodis et visitacionibus* in der Heilsberger Schlossordnung (*Ordinancia castri Heylsbergk*. Ed. *Woelky/Saage*, 337–341); ferner sind die Stücke aus dem sogenannten Uppsalaer Formelbuch hinzuzuziehen, die sich auf Visitationen beziehen (Edition von ausgewählten Stücken durch *Kolberg*, Ein preußisches Formelbuch [1887]).

15 *Memoriale domini Lucae*. Ed. *Woelky*, 103–107.

16 Vgl. zur Rolle der Domkapitel *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998), 95–103. Die Beratung mit dem Domkapitel lässt sich auch im Ordensland greifen; vgl. für die Diözese Ermland die Statuten Bischof Heinrichs III. Ed. *Hipler*, 75: *de consilio Venerabilis nostri Capituli*; ebd., 77: *de consensu Venerabilis Capituli nostri*; Bischof Franz 1449. Ed. *Hipler*, 88: *de consilio venerabilis Capituli nostri Warmiensis*; Bischof Lukas 1497. Ed. *Hipler*, 100: *de consilio universalis nostri Capituli Warmiensis*. – Samland: Bischof Michael c. a. 1427. Ed. *Hipler*, 109: *de consilio et consensu venerabilium fratrum nostrorum praedictorum [praelatorum et canonicorum, M. B.]*. – Pomesanien: Bischof Johannes 1411. Ed. *Hipler*, 50: *de consensu et voluntate venerabilis nostri Capituli*; Bischof Gerhard 1418. Ed. *Hipler*, 55: *de consilio, voluntate et consensu venerabilis*

im 15. Jahrhundert Anzeichen dafür gibt, dass eine faktische Zustimmung durch die Gesamtsynode erfolgte.¹⁷ Die Statuten wurden rechtskräftig durch Ausfertigung in Urkundenform und wurden durch mündliche Verkündigung publiziert.¹⁸

Die Synode war in eine liturgische Feier eingebunden, für die sich verschiedene Ordines erhalten haben.¹⁹ Aus dem Preußenland ist der Ablauf einer ermländischen Synode aus dem Jahr 1497 unter Bischof Lukas Watzelrode erhalten, die auf drei Tage ausgelegt ist. Am Abend des ersten Tages, dem Sonntag *Reminiscere* am 20. Februar, sangen die versammelten Kleriker die Totenvigilien. Am zweiten Tag wurde zunächst die Messe gemeinsam begangen, worauf der Bischof eine lateinische Rede an den Klerus hielt, in der er den Zweck der Synode erläuterte. Am dritten Tag folgte eine feierliche Messe zu Ehren der heiligen Trinität, und der Bischof predigte über den Zustand des Klerus. Dann wurden die Synodalstatuten an die Kirchtüren geschlagen. Nach Beendigung des Gottesdienstes wurden noch Einzelkonsultationen mit den Erzpriestern und anderen Plebanen abgehalten.²⁰

Während sich die Landesordnungen – bei gezielter Ansprache der intermediären Herrschaftsinstanzen – an alle Untertanen wenden, richten sich die Synodalstatuten in erster Linie an den Klerus, dem dabei eine dreifache Rolle zukommt: Erstens ist der Pfarrklerus der Vermittler, der den Laien das Niederkirchenrecht in der Volkssprache verkündet; zweitens ist der Klerus Subjekt – die Disziplinarinstanz, die für die Durchsetzung der Statuten und für die Ahndung der leichteren Vergehen zuständig ist; und drittens ist der Klerus selbst Objekt der Disziplinierung und Korrektur durch die Statuten.

In den preußischen Synodalstatuten werden deshalb die Prußen in den seltensten Fällen direkt adressiert. Meist steht eine Tätigkeit des Priesters im Vordergrund, die geändert werden soll, um eine bessere Unterweisung der Prußen im Christentum zu gewährleisten.

Capituli nostri Pomezaniensis; Bischof Johannes 1428. Ed. *Hipler*, 55: *de consilio, voluntate et assensu venerabilis nostri Capituli consensu*; Bischof Kaspar 1440. Ed. *Hipler*, 56: *de venerabilis nostri Capituli consensu*. – Vgl. allgemein *Biskup/Glauert*, Die Domkapitel des Deutschen Ordens (2004).

- 17 Vgl. *Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung (1998), 103–109. Für Preußen gibt es nur einen Hinweis auf eine breitere Beschlussfindung in den samländischen Statuten von Bischof Siegfried [1302–1310]. Ed. *Stengel*, 31: *de dicti prepositi et canonicorum nostrorum et totius cleri consilio et assensu necessario*. Bischof Michael von Samland spricht c. 1427 immerhin von der Zustimmung der Prälaten und Kanoniker (ed. *Hipler*, 109). Ansonsten betonen die Bischöfe immer den Abstand zu den ihnen untergebenen Klerikern, etwa Bischof Franz von Ermland in seiner *Salutatio* zu den Statuten von 1449. Ed. *Hipler*, 88: *Saluti et quieti subditorum nostrorum*.
- 18 Vgl. *Johaneck*, Verbreitung und Bekanntmachung von Gesetzen (1980), 96–98, insbesondere das Überlieferungsschema für Texte von Synodalstatuten, 97.
- 19 Vgl. *Kruppa*, Einführung (2006), 20–22.
- 20 Die Angaben finden sich in einem Memorial über die Vorgänge während der Amtszeit, das der Bischof selbst in Auftrag gegeben hatte; *Memoriale domini Lucae*. Ed. *Woelky*, 1–171, hier 103–107; Abdruck des Berichts in: *Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesansynoden*. Ed. *Hipler*, Nr. 4.1, 98–100.

Die Reform des Klerus, die nach dem Konzil von Konstanz erneut auf die Tagesordnung kam, umfasste Themen wie die Sittlichkeit und das geistige Niveau des Klerus (Konkubinat, Kleidung, Bildung), die Residenzpflicht, eine würdige Form der Liturgie und den Missbrauch von Bann und Interdikt.²¹ In der weiteren Untersuchung wird an ausgewählten Stellen nach den Auswirkungen der Klerikerreform auf die Christianisierung der preußischen Bevölkerung gefragt.²²

Im Ordensland stellen die Prußen ein ‚Sondergut‘ dar, und die Analyse wird zeigen, wie die Anwendung des allgemeinen Kirchenrechts auf dieses Problem funktionierte und wie lokale Lösungen gefunden wurden. Zur besseren Übersicht soll zunächst ein Überblick über die bekannten Provinzial- und Diözesansynoden gegeben werden. Die preußischen Bistümer befanden sich seit 1243 mit den livländischen Bistümern in einer gemeinsamen Kirchenprovinz unter dem Vorsitz von Riga – zur ersten Provinzialsynode wurde jedoch erst im 15. Jahrhundert geladen. Nach einem missglückten Versuch von 1422 unter Erzbischof Johannes Habundi konnte auch sein Nachfolger Henning Scharfenberg nicht alle Suffragane versammeln. Die preußischen Bischöfe hatten ihre Teilnahme verweigert und stattdessen 1427 in Elbing eine Synode abgehalten – gewissermaßen eine Provinzialsynode ohne Metropolit, deren Statuten der Erzbischof nachträglich bestätigte. Die eigentliche Provinzialsynode fand dann 1428 in Riga statt, und von ihren Statuten wurde eine gekürzte Version erstellt, die im Preußenland in Gebrauch war. 1437 wurde eine zweite Provinzialsynode einberufen, um das lokale Kirchenrecht den Beschlüssen des Basler Konzils anzupassen.²³

21 Vgl. *Helmrath*, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters (1991), 85.

22 Zum Klerus im Preußenland vgl. *Steffen*, Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit (1929); *Matern*, Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland (1953); *Sarnowsky*, Die wirtschaftliche Lage der Pfarreien (1993); *Jähmig*, Der Pfarrer zwischen Verkündigung und Gelehrsamkeit (2002).

23 Weil die Editionsfrage unübersichtlich ist, sollen die gängigen Editionen nach Erzbistum und Bistümern geordnet zusammengestellt werden. Die zusammenfassende Quellensammlung für die Provinzial- und Synodalstatuten Preußens ist: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, worin ältere Einzeleditionen von Franz Hipler selbst und anderen zusammengeführt sind. Dabei kommt den Stücken in *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), nur der Status von Transkriptionen – häufig mit Fehlern – zu. In der weiteren Analyse wird aber auf die Editionen verwiesen, die der Frauenburger Domkapitular Hipler im PBDE besorgt hat, weil sie einen ausführlicheren historischen Kontext und kritischen Apparat bieten. – Synode der preußischen Bistümer 1427, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XIV, 301–306; Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 1, 78–80; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. VI, (16)–(19). – Provinzialsynode in Riga 1428 Januar 25, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XV, 307–340; Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, 80–99; LUB VI, Nr. 690, 470–494; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. VII, (20)–(59). – Statuta abbreviata der Provinzialsynode von 1428 für Preußen (in der Fassung für Bischof Franz von Ermland): *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XVI, 341–352; Die verkürzten Rigaer Statuten. Ed. *Hipler*, 102–107; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. VIII, (59)–(72). – Provinzialsynode in Riga 1437 zwischen Februar 18 und 25, in: *Constitutiones*

Da die Rigaer Provinzialsynode erst relativ lange nach Gründung der Kirchenprovinz tagte, konnten ihre Beschlüsse für die preußischen Bistümer nicht mehr die Geltung von „Mutterstatuten“ erlangen, wie etwa die Mainzer Statuten von 1310 für die Suffragane.²⁴ In Preußen muss der Blick vielmehr auf jedes Bistum einzeln gerichtet werden, denn hier fungieren ältere Synodalstatuten als Mutterstatuten innerhalb einer Diözese.

Im Samland, aus dem insgesamt drei Statuten überliefert sind, hat Bischof Siegfried von Regenstein (1296–1310) zwischen 1302 und 1310 die Statuten erlassen, die für die späteren die Rolle von Mutterstatuten einnahmen. Von den Bischöfen Heinrich III. Sefeld (1395–1414) und Johannes II. von Salfeld (1417–1425) weiß man, dass sie Synoden abgehalten haben²⁵, aber erst von Bischof Michael Junge (1425–1442) sind wieder Statuten aus dem Jahr 1427 erhalten, in denen er die Beschlüsse seines Vorgängers erweitert. Bischof Michael hat seine eigenen Statuten 1441 bestätigt und ergänzt.²⁶

Aus Ermland sind fünf Statuten überliefert. Die Synodaltätigkeit setzte schon 1343 unter Bischof Hermann von Prag ein, wurde von Johann II. Stryprock fortgesetzt²⁷, jedoch erst von Heinrich III. Sorbom (1373–1401) sind drei unterschiedliche Statuten vom Ende des 14. Jahrhunderts erhalten. Bischof Franz hielt 1449 eine weitere Diözesansynode ab, die die Statuten Heinrichs überarbeitet. Seine Statuten wurden wiederum 1497 von Lukas Watzelrode ergänzt, und diese Bestimmungen wurden bis zum Jahr 1726 regelmäßig aktualisiert.²⁸ Demnach hat man es auch im Ermland mit einer weit-

synodales. Ed. *Hipler*, Nr. XVII, 353–262; Die Rigaer Provinzialsynode v. J. 1437. Ed. *Hipler*, 115–118; LUB 9, Nr. 131, 83–87; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. IX, (72)–(78).

- 24 Mit „Mutterstatuten“ sind Sets von Statuten gemeint, die provinziell oder übergreifend erneuert, ergänzt oder ersetzt werden konnten. Die Überlieferung funktionierte nämlich meistens in der Weise, dass die einzelnen Canones in Modulen oder in ganzen Ensembles rezipiert wurden. Vgl. *Helmrath*, Partikularsynoden und Synodalstatuten (2001), 159–161.
- 25 Vgl. Die samländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, 108.
- 26 Die ältesten Statuten waren noch nicht bekannt, als Franz Hipler seine Edition erstellte: [1302–1310] August 4, in: *Nova Alamanniae I*. Ed. *Stengel*, Nr. 75, 31–34; Abdruck mit Erläuterungen bei *Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde (1934). – Synoden von 1427 und 1441, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. 11, 261–272; Die samländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, 109–113, Nr. 2, 113f.; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. LII, (171)–(180), LIII, (181)–(183).
- 27 Vgl. Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, 65 mit Anm. 3.
- 28 Synodalstatuten Heinrichs III., in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. I, 1–10; Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. I. 1–3, 74–79 – Synode von 1449, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. II. 1, 14–22; Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 3, 88–91; veraltet: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. LXII, (218)–(228). – Synode von 1497, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. III, 23–34; Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 4, 100–104.

gehend nach außen abgeschlossenen Reihe von Synoden zu tun, die auf Mutterstatuten Bezug nahmen.²⁹

Die Reihe der bekannten fünf pomesanischen Synodalstatuten setzt 1411 mit der Synode von Bischof Johannes II. Ryman ein, deren Statuten seine Nachfolger Gerhard im Jahr 1418, Johannes III. 1428 und Kaspar 1440 bestätigten, während Johannes IV. (1480–1501) Nachträge zu den Gesetzen beschloss.³⁰

Aus dem Bistum Kulm ist nur eine Ausschreibung zu einer Synode überliefert. Es ist jedoch aus anderen Quellen bekannt, dass bereits Bischof Arnold Stapel (1402–1415) eine Synode abhielt. Bischof Johannes Marienau (1416–1457) berief 1438 eine Synode zur Proklamation der Beschlüsse des Basler Konzils ein und bestätigte und vermehrte auf einer weiteren Synode die Statuten seines Vorgängers. Von letzterer Synode ist ein späterer Auszug auf Deutsch in einer Chronik überliefert. Diese Statuten sollen von Bischof Stephan Neidenburg (1481–1495) bestätigt und ergänzt worden sein.³¹

Aus dem Überblick über die Überlieferung ergibt sich für die Analyse, dass die Provinzialsynoden gesondert analysiert werden, da sie keinen besonders prägenden Einfluss auf die Synodalstatuten der preußischen Bistümer ausübten. Die Synodalstatuten wiederum werden innerhalb der jeweiligen Diözese untersucht, da sie sich dort weitgehend isoliert entwickelt haben. Dabei konzentriert sich die Analyse wegen der aussagekräftigen Überlieferung auf Samland und Ermland; Pomesanien wird am Anschluss an die pomesanischen Synoden dazugenommen, wogegen sich über Kulm keine themenrelevanten Aussagen treffen lassen.

29 Die Synodalstatuten von Bischof Heinrich rekurrieren wohl auch auf ältere Vorlagen, sind jedoch die ersten schriftlich fassbaren Mutterstatuten im Ermland.

30 Synode von 1411 Mai 26, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XII.1, 273–282; Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. I, 50–55; veraltet: *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. XLVII, (147)–(161). – Synode von 1418 Mai 10, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XII.2, 282; Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. II, 55; veraltet: *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. XLVIII, (161). – Synode von 1428 September 23, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XII.3, 283–285; Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. III, 55f.; veraltet: *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. XLIX, (162f.). – Synode von 1440 September 22, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XII.4, 285–287; Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. IV, 56f.; veraltet: *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. L, (164)–(166). – Synode von c. 1480, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XII.5, 287–290; Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. V, 57–59; veraltet: *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. LI, (167)–(171).

31 Vgl. allgemein: Die culmischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, 63–69, und neuer: *Constitutiones synodales*. Ed. *Mańkowski*, 7–12. – Die Ausschreibung von 1438 Januar 12, in: *Constitutiones synodales*. Ed. *Hipler*, Nr. XIII, 291; Die culmischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, 63f.; UB Culm I. Ed. *Woelky*, Nr. 563, 451f.; *Jacobson*, *Quellen des katholischen Kirchenrechts* (1837), Nr. LIV, (183). – Der Auszug aus der Synode (Christoph Hartknoch, *Preussische Kirchen-Historia*, Frankfurt 1686, 210–212), in: Die culmischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, 64f.; *Constitutiones synodales*. Ed. *Mańkowski*, 13–19.

V.2 Die Provinzialsynoden

In der Provinzialsynode von 1428 werden ausgehend vom allgemeinen Kirchenrecht Probleme mit den Neophyten benannt, die Schnittpunkte zwischen der Kirche, ihren ‚Institutionen‘³² und den Gläubigen bilden. Erzbischof Henning Scharfenberg (1424–1448) berief sich in der Präambel auf Papst Martin V., der in seiner Dekretale ‚Frequens‘ vom Ende des Konstanzer Konzils die regelmäßige Abhaltung von Provinzialsynoden angeordnet hatte.³³ Zur Begründung der Synode bedient der Erzbischof sich der seit dem IV. Lateranum üblichen und durch das Konstanzer Konzil aktualisierten Rhetorik der Reform: Es sollen „Auswüchse korrigiert, gestörte und unrechte Sitten reformiert werden“, und zwar sowohl bei seinem Klerus als auch bei seinem (Laien-)Volk.³⁴ Zu diesem Zweck habe er die Beschlüsse des allgemeinen Kirchenrechts durchgesehen.

Die Provinzialsynode folgt in ihren Kapitelüberschriften vollständig den Dekretalen Gregors IX. (‚Liber Extra‘), also der systematischen Sammlung von Dekretalen und Konzilsbeschlüssen, die nach dem ‚Decretum Gratiani‘ den zweiten Teil des ‚Corpus iuris canonici‘ bildet.³⁵ Dieses Vorgehen war bei Provinzialstatuten nicht ungewöhnlich, weil der in Büchern und Titeln unterteilte ‚Liber Extra‘ eine übersichtliche Gliederung des Stoffes erlaubte.³⁶ Die Rigaer Statuten wurden als eigenständige Auswahl aus dem Kirchen-

-
- 32 Der Begriff ‚Institutionen‘ der Kirche ist hier im weiten Sinn gebraucht und bezeichnet Sakramente und andere gottesdienstliche wie seelsorgerische Handlungen, die ein hohes Maß an Form und Konstanz aufweisen.
- 33 Das Dekret ‚Frequens‘ von 1417 Oktober 9 ordnete die Abhaltung von Konzilien nach fünf und nach sieben Jahren, dann alle zehn Jahre an; Sessio XXXIX, COD, 438f. Damit erklärt sich wohl auch die erste Initiative zu einer Rigaer Provinzialsynode aus dem Jahr 1422, denn der Aufruf lag genau innerhalb der ersten Frist von fünf Jahren. Dies wird aus kurialer Perspektive bestätigt: Papst Martin V. forderte zur Vorbereitung des Konzils in Pavia am 1. März 1422 die deutschen Metropoliten auf, Provinzialsynoden einzuberufen, um deren Vorschläge für das allgemeine Konzil nutzen zu können. Obwohl nur die Fassung für den Erzbischof von Mainz überliefert ist, betraf dies auch die Kirchenprovinz Riga. Der Papst vertrat dabei den Standpunkt, dass er und nicht das Konzil die Initiative für die Reform der Kirche übernehmen sollte; vgl. zur Einwirkung auf die Kirchenreform in Deutschland *Studt*, Papst Martin V. (2004), zu Generalkonzil und Provinzialsynode 319–348, bes. 321–323.
- 34 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, 80: *excessus corriguntur, distorti praviq̄ue mores in melius reformantur*. Vgl. Lateranum IV, COD, 227: *ad corrigendas excessus et reformandas mores*; dies und weitere Belege bei *Helmraht*, Reform als Thema der Konzilien (1991), 80, Anm. 15.
- 35 Vgl. die Nachweise in Anhang IX.2. Dies wurde schon von Friedrich Georg von Bunge erkannt, allerdings auf Grundlage einer Handschrift der gekürzten Statuten für Preußen mit nur 45 anstatt 51 Titeln, die er mit den Rigaer Provinzialstatuten verwechselte; vgl. *Bunge*, Beiträge zur Kunde der liv-, esth- und curländischen Rechtsquellen (1832), 62, Anm. 175. – *Decretales Gregorii IX.*, in: *Corpus iuris canonici II*. Ed. *Friedberg*; vgl. *Zapp*, Art. *Corpus iuris canonici, III. Decretales Gregorii IX.* (1986), 266–268.
- 36 In Deutschland stellt die Mainzer Statutensammlung von 1310 das erste Beispiel dar, übernommen wurde es in den Provinzen Prag (1349), Magdeburg (1370) und Salzburg (1420); vgl. *Kehrberger*,

recht gestaltet. Dabei ist ein deutliches Übergewicht der Themen, die Klerus und Vergehen betreffen, festzustellen.³⁷ Die Statuten, die sich mit der Religiosität der ruralen Altbewohner befassen, die in der gesamten Kirchenprovinz Riga Neophyten waren, zeigen die Anwendung des Kirchenrechts auf regionale Probleme. Dabei werden das Sprachenproblem, die Sonntagsarbeit, ‚heidnische‘ Bestattungssitten und „abergläubische Idolatrie“ (*superticiosa idolatria*) angesprochen.

Das Sprachenproblem betrifft die Seelsorge (Kanon 3, *De electione et postulacione*).³⁸ Ausgehend von der allgemeinen Bemerkung, dass nichts der Kirche Gottes mehr schade als unwürdige Pfarrer, die zur Aufsicht über die Seelen bestimmt sind, wird konstatiert, dass die heutigen Pfarrer nicht nur unwissend, sondern stumm seien. Sie beherrschten die Sprache ihrer Gemeinde nicht, und deshalb sei deren Seelenheil gefährdet. Künftig sollten Seelsorgebenefizien nur Klerikern übertragen werden, die neben den übrigen Voraussetzungen auch Kenntnisse in der Volkssprache mitbrächten. Pfarrer mit fehlenden Sprachkenntnissen seien innerhalb eines Jahres ihres Amtes zu entheben. Dieses Statut bezieht sich auf zwei Titel in Buch I des ‚Liber Extra‘, die Vorschriften zur Wahl von Prälaten enthalten, ohne dass dort ausdrücklich von Sprachkompetenz die Rede ist.³⁹ Es wurde also hier ein lokales Problem – die Mehrsprachigkeit der Bevölkerung – in das System des Kirchenrechts eingepasst.

Die Sonntagsarbeit ist ein weiteres Problem (Kanon 9. *De feriis*). Es komme vor, dass weltliche Herren gegen die göttlichen Gebote ihre Bauern oder Unfreien (*rusticos sive servitores suos*) an Sonn- und Feiertagen zu schweren Arbeiten zwingen. Dies wird bei Strafe der Exkommunikation verboten. Außerdem wird den Bauern jeglicher Sonntagshandel verboten.⁴⁰ Auch wenn sich das Verbot der Sonntagsarbeit auf die Dekretalen Gregors IX. stützen kann und die einleitenden Sätze wörtlich übernommen sind⁴¹, ist der

Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters (1938), 4. Daran anschließend vgl. *Helmrath*, Partikularsynoden und Synodalstatuten (2001), 158 mit Anm. 86, mit weiteren Beispielen, außerhalb Deutschlands etwa Florenz (1346). – Allerdings können weder die Mainzer noch die übrigen Statuten als direkte Vorlage für Riga gelten, denn etliche Titel sind hier neu hinzugekommen.

37 Aus Buch I über Ämter und Verfassung (*iudex*) beziehen sieben Kapitel ihre Überschrift, aus Buch II über Verfahren (*iudicium*) drei, aus Buch III über den Klerus (*clerus*) sind es dann 22, aus Buch IV über Eherecht (*connubia*) vier, aus Buch V über Vergehen (*crimen*) wiederum 13. Diese Relation bleibt auch dann noch auffällig, wenn man die Verteilung der Titel im ‚Liber Extra‘ in Betracht zieht – Buch I: 43 Titel; Buch II: 30; Buch III: 50 Titel; Buch IV: 21; Buch V: 41.

38 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, c. 3, 81.

39 X 1.6 (*De electione et electi potestate*), X 1.5 (*De postulatione praelatorum*).

40 Dazu sollen die großen Stadttore bis zum Ende der Messe geschlossen sein, um Bauern und Händlern den Zugang zum Markt zu versperren. Ebenso sollen Bauern nicht vor der Stadt Handel treiben, Händler sollen ihre Waren nicht auslegen.

41 X 2.9.1: *Diebus dominicis mercari, litigari, iudicari, vel iurari non debet, sed de vespera in vesperam debent celebrari*. – Provinzialsynode 1428. Ed. *Hipler*, c. 9, 82: *Licet tam novi quam veteris testamenti pagina septimum diem, scilicet dominicum, ad humanam requiem specialiter deputaverit* (...). Vgl. X 2.9.3.

Zwang zur sonntäglichen Arbeit, den die Grundherren ausüben, ein lokales Phänomen, das im Rückgriff auf allgemeine Grundsätze untersagt wird.

Die alten Bestattungssitten (Kanon 22. *De sepulturis*) werden nach einigen Vorschriften zum Gebetsgedenken bei verstorbenen Prälaten beschrieben.⁴² Angeblich werden heidnische Begräbnisstätten weitergenutzt und Totenmäher bereitete: „Es ist die alte Sitte der Heiden, die von einigen Neophyten oder Bauern dieses Landes bis jetzt missbräuchlich betrieben wird, dass sie die geheiligten Friedhöfe verachten und es vorziehen, auf Plätzen im Wald mit wilden Tieren begraben zu werden und auch in gewissen profanen Orten, wo deren Verwandte und Freunde zu ihrer heidnischen Zeit begraben worden sind; und viele bereiten auch in geweihten Kirchen und Friedhöfen Gastmäher, bei denen sie ihren verstorbenen Verwandten und Freunden Speisen und Getränke im Glauben, dass dies ihnen Tröstung verschafft, darreichen und dabei diverse andere heidnische Untaten ausüben.“⁴³ Es ist etwas befremdlich, dass heidnische Bestattungssitten in einem Kanon erwähnt werden, der eigentlich zum Verhalten des Klerus gehört (‘Liber Extra’, Buch III). Und doch wird deutlich, wie hier um die Einordnung eines Problems gerungen wird: Das Kirchenrecht bestimmte die kanonisch korrekten Begräbnissitten und lieferte gleichzeitig die passende Rubrik für verbotene heidnische Begräbnissitten, wobei diese Beschreibung allerdings auf keiner Vorlage beruht.

Unter der Überschrift *De reliquiis et veneracione sanctorum* (Kanon 30) findet sich schließlich eine Verdammung ‚heidnischer‘ Idolatrie in der Kirchenprovinz: „Auch wenn die heiligen Canones es verbieten, die Körper von verstorbenen Gläubigen ohne die Autorität der Römischen Kirche öffentlich zu verehren, selbst wenn gezeigt werden kann, dass durch sie Wunder gewirkt haben, sind dennoch einige Bauern und Einwohner in unserer Provinz Livland nicht der Verehrung verstorbener Gläubiger, aber, was verachtenswerter ist, in schwerwiegendster Kränkung Gottes der abergläubischen Idolatrie verhaftet und werden dabei durch die scharfsinnige Erfindung der Dämonen bestärkt. Sie geben die Hoffnung auf den Schöpfer und die unterstützenden Heiligen gänzlich auf und erwarten von natürlichen Kräften und wertlosen Geschöpfen – nämlich vom Donner, den sie ihren

42 Die in Riga verabschiedete Vorschrift, dass beim Tod von Erzbischöfen, Bischöfen und Kanonikern acht Tage lang Messen für das Seelenheil gefeiert und dafür 40 Tage Buße erlassen werden sollen, stammt übrigens nicht aus dem ‚Liber Extra‘, sondern aus den Mainzer Statuten von 1310; vgl. *Kehrberger*, Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters (1938), 18. Dies spricht für die Verbreitung einzelner Mainzer Statuten, widerspricht aber nicht der oben geäußerten Ansicht, dass Mainz keine direkte Vorlage für die Rigaer Statuten abgab.

43 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, c. 22, 86: *Antiquum gentilitatis morem, a nonnullis neophitis sive rusticis huius patrie hucusque abusive continuatum, quo sacrata cimiteria contempnendo preeligunt se in campis silvestribus cum feris se pelire ac eciam in quibusdam locis profanis, ubi ipsorum parentes et amici sue gentilitatis temporibus sunt sepulti, et eciam pleurumque in ecclesiis et cimiteriis consecratis convivia preparant, defunctis eorum parentibus et amicis cibum et potum exhibentes, credentes hoc in eorum cedere consolacionem, aliasque diversas sue gentilitatis perfidias ibidem exercentes (...).*

Gott nennen, von Schlangen, Würmern und Bäumen, an welche sie glauben – das Wachstum ihrer zeitlichen Dinge und ihr unglückliches Glück (...).“⁴⁴

Idolatrie ist hier im Kontext von Reliquienverehrung⁴⁵ in die Rechtskategorie ‚Klerus‘ eingeordnet (‚Liber Extra‘, Buch III) und nicht – was zu erwarten gewesen wäre – unter den Titeln ‚Apostasie‘ oder ‚Zauberei‘⁴⁶ in der Kategorie ‚Vergehen‘ (‚Liber Extra‘, Buch V). Und doch ergibt diese Einordnung durchaus einen Sinn, denn nichtautorisierte Reliquienverehrung und Idolatrie verbindet, dass die Geschöpfe anstelle Gottes (des Schöpfers) verehrt werden. In der Geschichte der Heiligen- und Reliquienverehrung bestand immer eine Spannung zwischen der amtskirchlichen Auffassung, dass Gottes Kraft im Heiligen und seinen Überresten wirkt, und der ‚vulgären‘ Vorstellung einer *virtus*, die der Heilige aus sich selbst entfaltet. Die Anstrengungen des Papsttums im späteren Mittelalter, den Prozess der Heiligsprechung zu zentralisieren und überprüfbar zu machen, sollten gewährleisten, dass die ‚richtigen‘ Heiligen, die Gottes Werkzeuge waren, verehrt werden und nicht die ‚falschen‘⁴⁷, denn ansonsten hätte man einen Menschen verehrt, ihn überhöht und somit gegen das Erste Gebot verstoßen. Die gleiche Vorstellung liegt auch der Beschreibung der Idolatrie zugrunde, nach der die Einwohner Naturphänomene und Geschöpfe wegen einer in ihnen wirksamen Kraft verehren, anstatt sie als Werk des Schöpfers anzusehen, auf den letztendlich auch diese Kraft zurückgeht.

Die auf Provinzialebene angesprochenen Probleme weisen eine große Ähnlichkeit mit und charakteristische Unterschiede zu den geistlichen Materien auf, die in den preußischen Landesordnungen verhandelt werden. Waren es in den Landesordnungen Schnittpunkte zwischen Kirche und Welt, die in das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen fallen⁴⁸, sind es hier Schnittpunkte zwischen der Kirche, ihren Institutionen und den Gläubigen, die auch das Verhalten der Priester betreffen. Dabei haben die in den Statuten hervortretenden Problemkreise zunächst einmal eine allgemeine theologisch-anthropologische Ebene. So verhindert das Sprachenproblem die Verkündigung des göttlichen Wortes, die der Priester in der Predigt vornimmt. Sind die Neophyten davon ausgeschlossen, können sich die Kenntnisse des christlichen Glaubens nicht vertiefen und ihr Seelenheil ist in Gefahr.

44 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, c. 30, 91: *Etsi sacri canones inhi-beant corpora fidelium mortuorum, eciam si per eos miracula facta comprobentur, absque Romane ecclesie auctoritate publice venerari, nonnulli tamen rustici et incole in provincia nostra Lyvonie non reliquias fidelium defunctorum venerando, sed, quod detestabilius est, in gravissimam Dei offen-sam adeo inherent supersticiose idolatrie ex demonum subtilitate adinvente, quod, fiducia creatoris et sanctorum suffragiis penitus derelictis, a naturalibus effectibus et vilioribus creaturis, scilicet a tonitruo, quod deum suum apellant, a serpentibus, vermibus et arboribus, in quibus confidunt, inc-rementum rerum suarum temporalium ac infelicem suam expectant felicitatem (...).*

45 Der erste Satz beruht auf X 3.45.1: *Sine Papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto.*

46 X 5.9: *De apostatis et reiterantibus baptisma*; X 5.21: *De sortilegiis*. Einen Titel *De idolatria* kennt der ‚Liber Extra‘ nicht.

47 Vgl. grundlegend *Vauchez*, *La sainteté en Occident* (1994).

48 Im einzelnen sind es die Verantwortung für den Glauben, die Heiligung des Sonntags und die Sakra-lisierung von Kirche und Kirchhof; vgl. Kap. IV.2, 120.

Mehrsprachigkeit ist ein Problem der gesamten Geschichte von Mission und Christianisierung, das gleichwohl in eroberten und kolonisierten Gebieten wie Preußen schärfer hervortritt, weil die Kleriker wie die neuen Herren und Kolonisten nur Deutsch sprachen, viele bäuerliche Prußen hingegen durch ihre rechtlich-soziale Stellung als ‚Subkultur‘ keinen Grund hatten, Deutsch als Geschäftssprache zu lernen und eine Zweisprachigkeit zu entwickeln. Durch die Sonntagsarbeit wird zum einen der geheiligte Tag entweiht, zum anderen fällt der Besuch der Messe aus, der für weitere christliche Unterweisung sorgen könnte. Das biblische Ideal der Sonntagsheiligung in der Praxis durchzusetzen, war ein Prozess, der bis weit in die europäische Frühneuzeit hineinreichte, nicht zuletzt, weil der Anspruch auf Heiligung immer mit weltlichen Interessen kollidierte. Und diese Interessen umfassten eine ganze Bandbreite von obrigkeitlichen Ansprüchen bis hin zu ländlichen Formen des Wirtschaftens und der Kommunikation.⁴⁹ Das nächste Problem, die Institution des christlichen Grabes – auf geweihtem Boden und mit den korrekten Riten bereitet – ist letztendlich so wichtig und gegen heidnische Bestattungssitten zu verteidigen, weil nur auf diese Weise gewährleistet werden kann, dass die Leiber bis zum Jüngsten Gericht und der Auferstehung sicher verwahrt sind. Die Idolatrie schließlich verstößt gegen das Erste Gebot. Der religionswissenschaftliche Kern des Problems ist, dass Menschen versuchen, ihr Leben und ihre Umwelt durch den Beistand von bestimmten Mächten zu beeinflussen und zu verbessern. Die Amtskirche verurteilt dieses Anliegen keineswegs, nur nimmt sie den exklusiven Zugang zum Heil über Gebete an Gott und seine Heiligen in Anspruch und schließt alle anderen Wege als unchristlich aus.

Bei der Übertragung der in Riga formulierten Probleme auf das Ordensland tritt ein Problem auf. Da die preußischen Bischöfe auf der Provinzialsynode von 1428 nicht anwesend waren, konnten sie ihre Belange nicht in die Beschlussfindung einbringen. Wenn in den Statuten ein lokaler Bezug besteht, dann in Bezug auf Livland mit den Bistümern Riga, Kurland, Dorpat und Ösel und nicht in Bezug auf Preußen. Allerdings war eine gekürzte Fassung der Provinzialstatuten im Preußenland im Umlauf, in der die Bischöfe aus den 51 Statuten 39 auswählten, sie vom Umfang her kürzten und damit deutlich machten, welche Punkte sie für relevant hielten. Die Bestimmungen über das Sprachenproblem, die Sonntagsarbeit und die Idolatrie wurden für Preußen übernommen⁵⁰, und nur aus ihnen lassen sich Rückschlüsse ableiten.

Besonders interessant für die Frage nach dem ‚Heidentum‘ der Prußen ist, dass die Beschreibung der Idolatrie mit geringfügigen Änderungen für Preußen übernommen wurde: Der Hinweis auf die „Einwohner in unserer Provinz Livland“ wurde in diesem Zusammenhang gestrichen und unter den verehrten Tieren wurden Vögel hinzugefügt.⁵¹ In die-

49 Vgl. Kap. IV.2, 122.

50 Statuta abbreviata, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. VIII, c. 1. *Quibus conferrī debent beneficia curata*; c. 5. *De ferijs et celebracione festorum*; c. 19. *De veneracione sacramentorum* [sic!] *et contra supersticiosos*. Vgl. die Konkordanz in Anhang IX.2.

51 Statuta abbreviata, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. VIII, c. 19, (64)f.: *Prelati domini temporales rectores ecclesiarum parochialium sub interminacione maledic-*

sem Statut scheint sich Autopsie auf charakteristische Weise mit christlicher Tradition verschränkt zu haben. Wenn davon gesprochen wird, dass die Einwohner den Donner als Gott verehren, könnte damit der gemeinbaltische Gott Perkunas gemeint sein, der häufig als Gott des Donners bzw. als Himmels-gott angesprochen wird.⁵² Gleichzeitig enthält dieser Passus die verdichtete theologische Anthropologie des Heidentums⁵³: Das Vergessen des Schöpfers (*creator*) und die Verehrung der Geschöpfe (*creaturae*) ist zentral für die *ignorantia* der Heiden. Die Reihe der verehrten Tiere ist nur eine Illustration des Ersten Gebots: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist.“ (2. Mos. 20,3–5) Wenn die preußischen Bischöfe die Reihe der Tiere um Vögel erweitern, kann man daraus nicht schließen, dass in Preußen zusätzlich Vögel verehrt wurden, sondern eher wurde ein Beispiel dessen, „was oben im Himmel“, gegeben, um das Bild zu vervollständigen.

Beruhren nun Teile der livländischen Fassung der Statuten auf Autopsie, weil sich dort das ‚Heidentum‘ unter den Einwohnern hartnäckiger gehalten hat? Oder haben die preußischen Bischöfe die Hinweise in der Vorlage verstanden und als passend für das Ordensland übernommen? Diese Fragen führen ohne Vergleichsquellen in die Aporie. Ich gehe davon aus, dass dieser Passus in die preußischen Statuten übernommen wurde, weil er eine allgemeine christliche Deutung der Idolatrie darstellte, die in einer umfassenden kirchenrechtlichen Sammlung nicht fehlen durfte. Eine Bestätigung dafür ergibt sich aus dem Schweigen der sonstigen Quellen: Nicht davor und nicht danach wird in den preußischen Diözesanstatuten ein Hinweis auf Idolatrie unter den Prußen mitgeteilt. Vielmehr werden die Prußen als besonders unterweisungsbedürftige Christen angesehen.

V.3 Regionale Modelle der Unterweisung: Die Diözesansynoden

In den preußischen Bistümern besteht die Möglichkeit, die Entwicklung von Mutterstatuten über einen längeren Zeitraum nachzuvollziehen. Dabei ist wichtig, dass zum einen eigenständige, regionale Modelle der Unterweisung entstanden und zum anderen durchaus Modifikationen der Vorlagen vorgenommen wurden. Es lassen sich ein samländisches Modell, das auf Unterweisung in der Beichte basiert (Kap. V.3.1), und ein ermländisches,

cionis eterne extirpare debent omnes supersticiones et abhominaciones quorundam qui reiectis fiducia creatorum [sic! 1428: creatoris] et suffragiis sanctorum a creaturis, videlicet a tonitruo quod deum suum apellant, a serpentibus vermibus auibus et arboribus etc. incrementum verum suarum temporalium querunt et salutem (...).

52 Vgl. Art. Perkūnas, in: *Balys/Biezais*, Baltische Mythologie (1973), 431–434.

53 Vgl. zu den Hintergründen ausführlicher die Analyse von Peter von Dusburg, Kap. II.2.1, 57.

auf volkssprachlicher Predigt für die Prußen beruhendes Modell unterscheiden (Kap. V.3.2).

V.3.1 Samland

Der besondere Reiz an der samländischen Diözese, die am dichtesten mit Prußen besiedelt war, liegt darin, dass die zu untersuchenden Statuten mehr als 100 Jahre auseinanderliegen und doch aufeinander aufbauen: Die Statuten Bischof Siegfrieds, erlassen zwischen 1302 und 1310 und damit die ältesten überlieferten Statuten aus dem Ordensland, entstammen noch der Frühzeit der Christianisierung, als die letzten Prußenaufstände gerade ein paar Jahre zurücklagen. Bischof Siegfried hat seine Statuten im Anschluss an eine Visitationsreise seines Propstes publiziert, auf der „viele Fälle sowohl im uns untergebenen Klerus als auch im Volk gefunden wurden, die der Korrektur, der Reformation und der Information überaus bedürfen“.⁵⁴ Dies ist wohl der Grund dafür, dass neben allgemeinen kirchenrechtlichen Vorschriften auch mehrfach auf die Prußen Bezug genommen wird. Dagegen hat Bischof Michael Junge seine Statuten (1427) in einer Zeit erlassen, als nicht nur bei den Konzilien, sondern auch im Preußenland das Thema Reform auf der Tagesordnung stand. Eine besondere Rolle bei der Unterweisung der Prußen spielen im Samland Opfergaben, die Beichte und die Gebete.

In den ältesten samländischen Statuten von Bischof Siegfried wird zunächst verboten, dass jemand aus dem Gesinde (*familia*) des Pfarrers von den Prußen Opfergaben (*oblacio seu offertorium*) einfordere und entgegennehme, ausgenommen der Scholar in Abwesenheit des Pfarrers.⁵⁵ Opfergaben gehörten im Preußenland neben dem Zehnt zu den regelmäßigen Einnahmen des Pfarrers von den Gemeindegliedern.⁵⁶ Sie wurden gewöhnlich in zwei Opfergängen der Messe – nach dem Kyrie Eleison und im Offertorium – an Sonn- und Feiertagen eingenommen⁵⁷, wobei sie aus Geld- oder Naturalabgaben (Tiere wie Kühe und Schafe, Getreide, Esswaren, Wachs) bestehen konnten. Allerdings setzten sich Opfergeschenke an den Pfarrer auch bei vielen anderen Anlässen durch, etwa bei Trauungen, Taufen, bei der Einführung von Wöchnerinnen, bei Begräbnissen und nach Beichte und Kommunion. Vermutlich sollte durch die synodale Bestimmung eine religiöse Übervorteilung der Prußen verhindert werden.⁵⁸ Man kann annehmen, dass auf der Visitationsreise Fälle bekannt geworden sind, bei denen nicht der Pfarrer, sondern Mit-

54 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, 31: *inventis multis causis tam in clero quam in populo nobis subiecto, que correctione, reformatione et informacione plurimum indigebant.*

55 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 3, 32.

56 Zum folgenden vgl. *Steffen*, Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit (1929), 64–80.

57 Obwohl Opfergaben nicht, wie der Dezem, fest beziffert waren, galt ihre Erhebung dennoch als Pflicht, und sie wurden in Rechtsstreitigkeiten immer wieder eingefordert; vgl. *Steffen*, Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit (1929), 64–80.

58 Vgl. den Gedanken, allerdings ohne Begründung, bei *Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde (1934), 33.

glieder seiner *familia* Beerdigungen durchgeführt und dafür Opfergaben gefordert haben. Das vorstehende Statut ist nämlich der Liturgie der Beerdigung gewidmet, und es wird der *familia* des Pfarrers verboten, dabei geistliche Funktionen zu übernehmen.

Auch wurde auf dieser samländischen Synode vom Anfang des 14. Jahrhunderts das Sprachenproblem thematisiert.⁵⁹ So soll ein Pfarrer, der die Sprache seiner Gemeindemitglieder nicht kennt, die Beichte nur in Anwesenheit eines erwachsenen Übersetzers abnehmen dürfen, es sei denn, der Moment des Todes stehe bevor. Das Hinzuziehen eines Dritten in die Institution der Ohrenbeichte wird sicher zu Problemen geführt haben. Der Pfarrer war durch das kanonische Recht zur absoluten Verschwiegenheit verpflichtet⁶⁰, aber die Frage ist, ob sich das auch beim Übersetzer garantieren ließ, der keine Weihe empfangen hatte. Immerhin hatte dieser Übersetzer (Tolke) eine einflussreichere gesellschaftliche Stellung inne als die hörigen preußischen Bauern. Er wird ein Pruße gewesen sein, der durch seine Zweisprachigkeit mit den deutschen Eliten kommunizieren konnte, und gleicht darin den Kämmerern, die in der Verwaltung das Verbindungsglied zwischen preußischen Bauern und Deutschem Orden waren.⁶¹ Würde man gegenüber einem solchen Menschen seine Sünden bekennen? Allerdings war der Einsatz von Dolmetschern die einzige Möglichkeit, die seit dem IV. Laterankonzil für alle verbindliche Beichte überhaupt abzunehmen⁶², solange die Pfarrer die Volkssprache nicht beherrschten.

Eng mit der Sprachenfrage verknüpft ist in Bischof Siegfrieds Statuten die Unterweisung der Prußen in der Messe – was zugleich die Frage nach den Mindeststandards dafür, (im Mittelalter) Christ zu sein, aufwirft. An allen Sonn- und Feiertagen sollten die Prußen und die anderen Kirchgänger durch das Vaterunser und das Symbolum im Glauben unterwiesen werden. Die Katechisation sollte in der Weise erfolgen, dass die Plebane bzw. ihre Vikare die Gebete vorsprechen und nach jedem Satz eine Pause machen, in der die Gemeinde die Worte bequem nachsprechen konnte. Außerdem sollten die Gläubigen nach und durch die Predigt informiert werden.⁶³

Jeder mittelalterliche Christ sollte das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser auswendig kennen. Zu diesem Zweck wurden die Gebete in nichtromanischen Ländern sogar in die Volkssprachen übersetzt.⁶⁴ Die preußischen Bestimmungen sind ganz in diesem Sinne entworfen, nur bedeutet Volkssprache hier Deutsch, denn die Prußen und die übrigen Gläubigen wurden ja in der gleichen Messe unterwiesen. Mit anderen Worten sollten die Prußen die Hauptgebete in einer ihnen fremden Sprache nachsprechen. Dass dabei von einer inhaltlichen Unterweisung kaum die Rede gewe-

59 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 4, 32.

60 Lateranum IV, c. 21, COD, 245. Vgl. *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 651.

61 Zu den Ämtern des Tolken und des Kämmerers vgl. *Wenskus*, Der deutsche Orden und die nicht-deutsche Bevölkerung (1975), 423.

62 Lateranum IV, c. 21, COD, 245.

63 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 22, 33.

64 Vgl. *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 470.

sen sein kann, ist bereits früher angemerkt worden.⁶⁵ Allerdings sollte man gleichzeitig das Ausmaß an Unterweisung, das deutsche Sprecher durch die Gebete erlangten, auch nicht überschätzen, denn das inhaltliche Verständnis dieser Hauptstücke ist äußerst schwierig. So ist das Glaubensbekenntnis ja vor allem ein hochkondensierter dogmatischer Text, der Abgrenzungen und Formelkompromisse der spätantiken Theologie enthält. Und in Bezug auf das Paternoster ist gesagt worden: „Der bekannteste Gebetstext ist gleichzeitig der unverständlichste.“⁶⁶ Die darin enthaltenen Bezüge zu jüdischem und frühchristlichem Denken, die viele Sätze aus Sicht der modernen Bibelwissenschaft überhaupt erst erschließen, sind den Zeitgenossen im Mittelalter nicht geläufig gewesen.⁶⁷ Dagegen bleiben Gebete – auch wenn ihr Sinn sich nicht erschließt – rituelle, rhythmisierte, in Gemeinschaft gesprochene Texte, denen vielleicht, wie den lateinischen Stücken der Liturgie, eine numinose Bedeutung zugesprochen wurde.⁶⁸ Dies gilt gleichermaßen für Deutsche wie für Prußen. Damit soll nicht eine Apologie des Verhaltens gegenüber den Prußen versucht, sondern nur festgehalten werden, dass ihnen trotz der Sprachbarriere eine rituelle Partizipation an der Messe möglich war.

Wenn nun auch die Predigten vor den Prußen auf Deutsch gehalten wurden, ist dadurch einerseits ein wichtiges Instrument der Instruktion und Erläuterung des christlichen Glaubens verpasst worden.⁶⁹ Andererseits sollte man die Bedeutung der Predigt aber nicht überschätzen und sie in den Kontext von nichtsprachlichen Formen der Unterweisung stellen, die Michael Borgolte für die gesamte Ausbreitung des Christentums betont hat: „Die kirchliche ‚Nacharbeit‘, die erst allmählich das Christentum konvertierter Völker festigte, stützte sich denn auch weniger auf Lehre und Verkündigung, sondern setzte auf den kirchlichen Jahresrhythmus mit seinen Festen, den Ritualen, der Heiligenverehrung und dem Gebet für Lebende und Verstorbene. Indem sie diesen Kreislauf immer wieder

65 Vgl. *Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde (1934), 35.

66 Der Religionswissenschaftler Bernhard Lang hat dies vor allem im Hinblick auf heutige Gläubige beobachtet; *Lang*, Heiliges Spiel (1998), 91f.: „Weder die im Gottesdienst gebräuchliche Fassung noch die in Bibelübersetzungen vorliegenden Wiedergaben machen das Vaterunser zu einem leicht verständlichen Text. Nach der Bedeutung gefragt, werden die meisten Christen keine genaue Erklärung geben können. Nur eine einzige Bitte scheint unmittelbar verständlich zu sein: ‚Unser tägliches Brot gib uns heute.‘ Der Wortlaut der anderen Bitten ist zwar bekannt, erscheint aber nur als eine Aneinanderreihung frommer Wendungen. Der bekannteste Gebetstext ist gleichzeitig der unverständlichste.“ Zu Langs Interpretation des Vaterunser und der Rezeption seit der Antike vgl. ebd., 91–119.

67 Freilich gab es bereits im Mittelalter verschiedene katechetische Werke, die sich der Auslegung der Hauptstücke widmeten. Sie waren für den Niederklerus bestimmt, der allerdings im Besitz von Handschriften und der nötigen Bildung sein musste. Vgl. mit weiterer Literatur *Kranemann*, Art. *Pater noster* (1993), 1781f.

68 Zu kirchlichen Benediktionen und zur Verwendung des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunser anstelle von verbotenen Zaubersprüchen vgl. *Harmening*, *Superstitio* (1979), 224f.

69 Dass die Predigt nicht übersetzt wurde, ist anzunehmen, denn ansonsten hätte man, wie bei der Beichte, den Dolmetscher erwähnt.

durchlebten, wurden die Neubekehrten in langen, über Generationen reichenden Fristen zu Christen wie die anderen.⁷⁰

Für falsch halte ich die Annahme von weitverbreiteten Prußischkenntnissen unter den Pfarrern, die Franz Hipler im 19. Jahrhundert dargelegt hat. Seine These, dass es bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts „den Pfarrern der rein preußischen Gemeinden, die zum guten Theile Stammpreußen gewesen sein dürften, nicht eingefallen sein [wird], die Predigt und die mit derselben verbundene Rezitation der genannten katechetischen Hauptstücke anders als in der Volkssprache zu halten“⁷¹, steht jedenfalls für das Samland auf tönernen Füßen. Richtig ist zwar die Feststellung, dass in der frühen Missionszeit Bischof Christian die theologische Ausbildung prußischer Knaben gefordert und dass der Christburger Vertrag (1249) die Aufnahme von Prußen in den Priesterstand ermöglicht hatte.⁷² Nach den erneuten Aufständen wandte sich der Orden jedoch von dieser päpstlich inspirierten Politik ab, die Neophyten in Freiheit sehen wollte, und privilegierte nur noch die mit ihm kooperierenden Prußen.⁷³ Eine Kontinuität der frühen Missionspolitik lässt sich ab diesem Moment nicht mehr einfach postulieren, vielmehr müssen die Anstrengungen jedes Bistums einzeln untersucht werden. Das Samland wurde erst in der von neuer Härte gekennzeichneten Zeit erobert und christlich erschlossen. Der erste Bischof, Christian von Mühlhausen, hat seine Diözese kaum gesehen; sein Nachfolger Siegfried hat während seiner Amtszeit die Parochien visitiert und die Synodalstatuten publiziert. Wenn nun, wie Hipler meinte, alle Pfarrer unter diesem Bischof das Prußische beherrscht hätten, warum sollten dann Übersetzer zur Beichte hinzugezogen werden? Erst später konnte ein Pruße namens Jakob von Blutau im Samland Domherr (1318) und schließlich Bischof (1344) werden, und wenn dies möglich war, wird es auch einige prußische Pfarrer gegeben haben. Allerdings ist über regelrechte Prußenschulen, wie es sie im Ermland gab, nichts bekannt.⁷⁴

Bischof Siegfried ermahnte in einem weiteren Statut der Synode zu Beginn des 14. Jahrhunderts die Priester, nicht an den Trinkgelagen, insbesondere denen der Prußen, teilzunehmen: „Ebenso sollen sie [die Priester, M. B.] sich von Rausch und Trunkenheit und von jenem Missbrauch beim Trinken sorgsam fernhalten, wo sie sich zu gleichem, maßlosem Trinken verpflichten, sowie von den Trinkgelagen der Prußen, die *serme* genannt werden, und auch von jenen, die bald bis Mitternacht oder darüber hinaus gehen.“⁷⁵ Peter von Dusburg kann in seiner ‚Chronik des Preußenlandes‘ (1326) von ähnlichen

70 *Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen (2006), 119.

71 *Hipler*, Christliche Lehre und Erziehung (1878), 106. – Bei aller Kritik an den Bewertungen ist die Studie wegen ihres Materialreichtums immer noch unverzichtbar.

72 Vgl. *Hipler*, Christliche Lehre und Erziehung (1878), 102–106.

73 Vgl. Kap. II.1, 49.

74 Vgl. *Górski*, Probleme der Christianisierung (1983), 25–27.

75 *Nova Alamanniae* I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 16, 33: *Item a crapula et ebrietate et illo abuso potandi, quo se ad equales potus et immoderatos obligant, et a potacionibus Pruthenorum, que serme dicuntur, et ab illis eciam, que fere ad medium noctis vel ultra se extendant, abstineant diligenter.*

Trinksitten der Prußen berichten. Durch Eduard Stengel weiß man sogar, dass dem Chronisten diese Synodalstatuten vorgelegen haben müssen, da es wörtliche Übereinstimmungen gibt.⁷⁶ Strenggenommen warnen jedoch die samländischen Statuten vor drei Formen von Trinkgelagen, von denen nur eines als preußisch benannt ist: die *serme*. Die anderen – das Gleichtrinken und die Nachtgelage – werden davon ausdrücklich getrennt. Peter von Dusburg ist wohl etwas freier mit seiner Vorlage verfahren und hat diese Züge zu einer plastischen Schilderung vereint, die von maßloser Gastfreundschaft und maßloser Trinkfreudigkeit kündigt.⁷⁷

Die zwischen 1302 und 1310 erlassenen Statuten Bischof Siegfrieds zeigen die Probleme eines Christianisierungsprozesses, der noch in den Anfängen steckt, und weisen gleichzeitig Lösungsansätze auf. Die Teilnahme der Prußen an den Institutionen der Kirche, die der Unterweisung (Gebete und Predigt) bzw. der Sündenvergebung (Beichte) dienen, ist durch eine Sprachbarriere behindert. Die Partizipation soll durch den Einsatz von Übersetzern in der Beichte bzw. durch das allmähliche Auswendiglernen der Hauptgebete ermöglicht werden, so dass wenigstens formal die Anforderungen an einen Christen (jährliche Beichte, Kenntnis des Symbolum und Paternoster) erfüllt sind. Des Weiteren scheint es unorthodoxes Verhalten im Klerus zu geben, das zum einen dazu führt, dass Unbefugte liturgische Tätigkeiten übernehmen, während zum anderen Kleriker an Trinkgelagen des Kirchenvolkes teilnehmen.

Betrachtet man diese ältesten samländischen Synodalstatuten als Ganzes, wird deutlich, dass die *correctio*, *reformacio* und *informacio*, die Bischof Siegfried ankündigte, sich in erster Linie an den Klerus richten. Das zeigt sich auch an der Vorschrift, dass die Synodalbeschlüsse innerhalb von drei Monaten abzuschreiben und offen im Chor anzubringen seien, „damit das, was zulässig bzw. verboten ist, durch kontinuierlichen Anblick derselben beständig ins Gedächtnis zurückgeführt werde“.⁷⁸ Die lateinischen Statuten waren im Chor natürlich nur Klerikern zugänglich. Prußen werden nur erwähnt, soweit sie durch das Verhalten der Pfarrer tangiert werden. Die Canones zerfallen in drei inhaltliche Blöcke – geistliche Aufgaben, das Verbot weltlichen Verhaltens und Vorgänge in der Kirche –, die genau dem reformierten, von Reinheit und Sorgfalt geprägten Klerikerideal entsprachen, das das IV. Laterankonzil propagiert hatte.

76 Vgl. Nova Alamanniae I. Ed. Stengel, Nr. 75, 33f., Anm. 9.

77 Peter von Dusburg, Cronicon terre Prussiae. Ed. Töppen, III,5, 54: *Habent in consuetudine, quod in potacionibus suis ad equales et immoderatos haustus se obligant, unde contigit, quod singuli domestici hospiti suo certam mensuram potus offerunt sub hiis pactis, quod, postquam ipsi ebiberunt, et ipse hostes tantundem evacuet ebibendo, et talis oblacio potus tociens reiteratur, quousque hospes cum domesticis, uxor cum marito, filius cum filia omnes inebriantur* [Hervorhebungen M. B.]. Zum Hintergrund seiner Ausführungen über die Trinkgewohnheiten vgl. Kap. II.2.3, 78; zum weiteren Verlauf der (weltlichen) Gesetzgebung über die *serme* im Rahmen der Aufwandsgesetzgebung vgl. Kap. IV.3, 140.

78 Nova Alamanniae I. Ed. Stengel, Nr. 75, c. 23, 33: *ut per continuum aspectum earum, quid concessum quidve prohibitum sit, ad memoriam iugiter reducat.*

Die korrekte Verrichtung geistlicher Aufgaben (c. 1–4) ist so entscheidend, weil ein ritualistisches oder zeremonielles Verständnis des Christentums vorherrscht. Es betrifft zuerst die Messe, die mindestens dreimal die Woche gelesen werden soll (c. 1). Dann werden Vorschriften zur Bekleidung und Liturgie bei Beerdigungen gemacht (c. 2). In diesen Zusammenhang gehören auch der Canon über die Opfergabe der Prußen und die *familia* des Pfarrers (c. 3): Es sollen eben keine Unbefugten die Beerdigung vornehmen und dabei vollen Ornat tragen, aus den Psalmen lesen, den Leichnam mit Weihwasser besprengen und von den Prußen Opfergaben einfordern, sondern nur der Pleban. Denn ein fehlerhaft oder unbefugt durchgeführtes Begräbnis gefährdet aus kirchlicher Sicht das Seelenheil der Verstorbenen. So erklärt sich wohl auch die Notwendigkeit eines Übersetzers bei der Beichte (c. 4): Wenn der Priester die Beichte nicht versteht und eine unangemessene Buße verordnet oder wenn der Gläubige die Bußauflagen nicht versteht – was geschieht dann mit dem Sakrament der Beichte? Können die Sünden auf diese Weise vergeben werden? Ein komplexes theologisches Problem.

Die Abstinenz des Priesters von weltlichem Verhalten (c. 6–16) wurde nötig, weil im Mittelalter die Auffassung verbreitet war, dass der Sakramentenspender nicht nur ein reines Werkzeug war, sondern es auf seine Verdienstlichkeit ankam: Der Liturgen musste ‚rein‘ sein, sich der Welt enthalten, um den Ritus vollziehen zu können.⁷⁹ Auch im Sarnland soll der Priester keine Waffen tragen⁸⁰, sein Haar nicht wachsen lassen, sondern Tonsur tragen⁸¹, er soll gegenüber Klerikern und ehrenwerten Menschen Gastfreundschaft üben⁸², aber nicht gegenüber Frauen – besondere Vorsicht geboten ist bei Frauen, „über die man einen bösen Verdacht haben kann“⁸³. Ämter und Geschäfte sind ihm verboten⁸⁴; er soll sich nicht mit Schauspielern und Gauklern beschäftigen⁸⁵ und überhaupt Gasthäuser⁸⁶ und Spiele⁸⁷ meiden. Seine Kleidung soll zurückhaltend sein⁸⁸ und keinen überflüssigen Putz haben.⁸⁹ An diese bekannten Vorschriften, die ein hohes Alter trugen und bei Reformbewegungen immer wieder aktualisiert wurden⁹⁰, schließt sich das erwähnte Ver-

79 In dieser religionswissenschaftlichen Lesart des ‚Liturgen‘ folge ich *Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (2005), 440–462.

80 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 6, 32.

81 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 7, 32.

82 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 8, 32.

83 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 9, 32: *Mulieres (...) de quibus sinistra possit haberi suspicio*.

84 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 10, 32.

85 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 11, 32.

86 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 12, 32.

87 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 13, 32.

88 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 14, 32f.

89 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 15, 33.

90 Vgl. etwa die Bestimmungen im Concilium Germanicum, das Bonifatius (unter dem Vorsitz Karlmanns) nach einer längeren, von ihm als Verfall beschriebenen Zeit als Reformsynode einberief. Auch hier finden sich gegenüber dem Klerus Verbote des Waffentragens (c. 2), von zu

bot der Teilnahme an Trinkgelagen, besonders denen der Prußen, an.⁹¹ Die Bedeutung ist die gleiche: Der Liturge soll nicht durch den Kontakt mit dem Kirchenvolk verweltlichen und sich dadurch ‚verunreinigen‘. Diesem Ideal standen bekanntermaßen im ganzen Mittelalter die Erfordernisse des ländlichen Pfarrers entgegen: Er war „Bauer unter Bauern“⁹², partizipierte in vielerlei Hinsicht am Dorfleben und war auf die Unterstützung der Bewohner angewiesen; das Zusammenleben mit einer Frau wird oft eher aus Gründen der Haushaltsführung geschehen sein.

Der letzte Bereich betrifft die Kirche als Sakralgebäude und Institution (c. 17–23). Auch hier gilt der Grundsatz, die liturgischen Geräte rein zu halten und die mit dem Kirchengebäude verbundenen Verrichtungen korrekt zu vollziehen. So sollen die Altäre mit Bildern und Kruzifixen ausgestattet sein.⁹³ Außerdem sind die Altartücher rein zu halten⁹⁴, sind Taufbecken, Salböl und Hostie verschlossen zu halten⁹⁵; die kanonischen Stunden sind einzuhalten⁹⁶; umherziehende Kleriker sind nicht ohne Erlaubnis des Bischofs aufzunehmen.⁹⁷ Und an Sonn- und Feiertagen sind die Gläubigen in den Gebeten zu unterrichten.⁹⁸ Die hier angesprochenen Probleme der Klerikerreform, die geistliche Aufgaben, das Verbot weltlichen Verhaltens und Vorgänge in der Kirche betreffen, gelten im Prinzip auch für die späteren Statuten.

Bischof Michael Junge behandelte auf seiner Synode von 1427 die gleichen Probleme wie Bischof Siegfried; er beschritt aber auch neue Wege, die zeigen, dass die Christianisierung der Prußen ein dynamischer Prozess war, indem er Strafmaße einführte und die Beichte als multifunktionales Unterweisungsinstrument ausbaute. Die alten Statuten Bischof Siegfrieds waren nämlich von den samländischen Bischöfen weitertradiert, zum Teil modifiziert und mit etlichen neuen Bestimmungen ergänzt worden.⁹⁹ In diesem Prozess sind die 23 Canones vom Beginn des 14. Jahrhunderts auf 49 bei Bischof Michael angewachsen.

Die Opfergabe wird gleich mehrfach thematisiert. Einmal wird die Bestimmung wiederholt, dass bei Abwesenheit des Pfarrers nur der Scholar die Beerdigungen vornehmen und die Opfergabe von den Prußen entgegennehmen darf.¹⁰⁰ Allerdings war der Umgang

kurzen Kleidern und vom Zusammenleben mit Frauen (c. 7), die ihrerseits auf älteren Vorlagen beruhen (Concilia aevi Karolini I, I. Ed. *Werminghoff*, Nr. 1, 1–4).

91 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 16, 33.

92 *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 444.

93 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 17, 33.

94 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 18, 33.

95 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 19, 33.

96 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 20, 33.

97 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 21, 33.

98 Nova Alamanniae I. Ed. *Stengel*, Nr. 75, c. 22, 33. – Canon 23, der das Anschlagen der Statuten im Chor anordnet, betrifft also auch die Kirche als Gebäude.

99 Für die Übereinstimmungen zwischen Bischof Siegfrieds und Michaels Statuten vgl. *Radzimiński*, Synodalstatuten im Deutschordensland Preußen (2006), 170, Anm. 71.

100 Die samländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 5, 109.

mit Opfergaben im Samland mittlerweile in die Kritik geraten. An anderer Stelle wird nämlich verordnet, dass bei der Spendung von Sakramenten nur freiwillige Gaben angenommen, aber diese niemals vorher eingefordert werden dürfen: „Keineswegs kann man nämlich die Laien so dazu bewegen, lobenswerte Gebräuche, die zur frommen Hingabe der Gläubigen eingeführt worden sind, zu befolgen.“¹⁰¹ Ob damit auch die Beerdigung, die nicht zur Siebenzahl der Sakramente gehörte, gemeint war, ist fraglich; auf jeden Fall wurde hier eine weitverbreitete und den Einzelparochien sehr einträgliche Praxis ins Visier genommen.¹⁰² Die Prußen sollten außerdem dazu angehalten werden, das Messopfer am Altar darzubringen, „so wie Christen zu opfern pflegen“.¹⁰³

Die *serme* der Prußen aus den alten Statuten Bischof Siegfrieds werden 1427 nicht mehr eigens erwähnt, aber weiterhin sollen sich die Kleriker allen Fress- und Trinkgelagen und besonders der Unsitte des Gleichtrinkens enthalten. Wenn sie aus Trunkenheit etwas tun, das der Ehrbarkeit ihres Standes widerspricht, wird eine Strafe von drei Mark erhoben – bei Nichtzahlung droht ein ganzer Monat Kerkerhaft.¹⁰⁴

Die Bestimmung über die Pflichten eines Christen ist hier von Bischof Michael Junge erweitert worden, wobei der Fokus auf die Prußen erhalten bleibt.¹⁰⁵ Bei den Hauptgebeten ist zum Paternoster und Credo der sogenannte ‚englische Gruß‘ (*salutatio angelica*), also das Ave Maria, das im Mittelalter weit verbreitet war, hinzugekommen. Bei den Statuten von 1427 steht allerdings nicht mehr der Lernprozess im Vordergrund, sondern das Ziel, dass jeder Erwachsene die Gebete beherrschen muss. Wer an Sonn- und Feiertagen nicht die Messe feiert – und dabei die Gebete verpasst –, soll vor den Pleban oder Kämmerer zitiert und von ihm bestraft werden. Unbelehrbaren droht sogar eine Bestrafung durch den weltlichen Arm. Zudem wird eine jährliche Buße und zumindest zu Ostern die Teilnahme am Corpus Christi vorgeschrieben. Die kirchlichen Sanktionen bei Nichteinhaltung der Bestimmungen sind der Ausschluss aus dem Kirchengebäude sowie die Verwehrung eines christlichen Grabes – Vorschrift und Strafe entsprechen dabei genau dem Canon ‚Omnis utriusque sexus‘ des IV. Lateranum, der die Beichte für alle Christen verbindlich machte.¹⁰⁶ Auch neu hinzugekommen ist die Bestimmung, dass, wer die Messe und Predigt verpasst, weil er trinken gegangen ist, von der Kommunion ausgeschlossen wird.

Die wichtigste Neuerung in den Statuten Bischof Michaels von 1427 ist der Ausbau der Beichte zu einem multifunktionalen Unterweisungsinstrument für die Prußen. Wenn nötig, wird die Beichte weiterhin durch – wie jetzt präzisiert wird – erwachsene Männer oder

101 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 15, 110: *Nihilominus tamen laici laudabiles consuetudines pia fidelium devotione introductas servare tenebuntur.*

102 Vgl. *Steffen*, Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit (1929), 64–80.

103 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 28, 111: *sicut christiani offerre consueverunt.*

104 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 12, 110.

105 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 28, 111.

106 Lateranum IV, c. 21, COD, 245.

Frauen übersetzt. Die Prußen sollen durch die Warnung zur Beichte gebracht werden, dass nicht nur Verheiratete, sondern auch Alleinstehende ihre Sünden bekennen müssen, weil sie, sobald sie das Alter der Vernunft und damit die Fähigkeit zur böswilligen Täuschung erlangt haben, sündigen können. Wer nicht beichtet, setzt das christliche Grab aufs Spiel. Die Pfarrer sollen nun nicht nur in der Predigt, sondern auch in der Beichte die Prußen im christlichen Glauben unterweisen und dabei die Beachtung der Zehn Gebote einschärfen. Sind Gläubige krank oder schwach, sollen das die anderen Gemeindemitglieder dem Priester mitteilen, damit er die Kranken besucht, ihnen die Beichte abnimmt und sie dabei bezüglich ihres Seelenheils ermahnt und informiert.¹⁰⁷

Warum wurde gerade der Beichte eine so große Bedeutung für die Unterweisung zugemessen? Weil bei der Beichte der einzelne Gläubige angesprochen werden konnte und zusätzlich durch die Anwesenheit eines Übersetzers die Verständigung gewährleistet war. Dieses Verständnis der Beichte konnte an die Reform des Bußsakraments in der Scholastik anknüpfen, wodurch die Beichte sich bis ins späte Mittelalter zu einem „Instrument intensivierter Christlichkeit“¹⁰⁸ entwickelte: „In der älteren Auffassung hatte die auferlegte Buße der Aufwägung gedient und war darum indispensabel gewesen. Wenn fortan aber Sünde und Verzeihung primär im personal verstandenen Verhältnis des Menschen mit Gott gesehen wurden, dann mußte auch das Bußwerk von dieser personalen Sicht her umgestaltet werden: Es konnte – jedenfalls in letzter Konsequenz – nur noch im Dienste der Gesinnungserneuerung weiterbestehen, etwa zur Ausheilung der Sündenfolgen, zur sittlichen Umerziehung oder auch zur heilsamen Ermahnung.“¹⁰⁹

Das Modell der Beichte im Preußenland läßt sich dem sogenannten Elbinger Beichtbüchlein entnehmen – das einzige seiner Art, das sich erhalten hat. Der Text ist vermutlich zu Beginn des 15. Jahrhunderts von Johannes Marienwerder, dem Beichtvater der Dorothea von Montau, verfasst worden; die etwas jüngere Abschrift hat der Deutschordensniederlassung in Elbing gehört.¹¹⁰ Das Beichtbüchlein besteht aus einer Abhandlung über die Buße, einem Beichtspiegel und Gebeten. Der Beichtspiegel umfasst nach einem allgemeinen Bekenntnis eine Aufteilung des Beichtinhalts nach den fünf Sinnen, den sieben Todsünden, den Zehn Geboten, neun fremden Sünden und den Werken der Barmherzigkeit. Damit entspricht der Beichtspiegel spätmittelalterlichen Mustern, die eine Vielzahl von Sündenmodellen gleichzeitig anführten, bis sich ab dem 15. Jahrhundert eine alleinige Ausrichtung an den Zehn Geboten durchsetzte.¹¹¹

Wenn die Prußen nun nach einem solchen Muster zu beichten hatten und ihnen die sieben Todsünden oder die Zehn Gebote nicht von vornherein geläufig waren, erfolgte die

107 Die samländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 28, 111.

108 *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 651.

109 *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 645.

110 Vgl. *Westphal*, Beichtbüchlein des Deutschen Ordens (1967), Edition: 250–263; vgl. auch – lediglich mit Textauszügen – *Ders.*, Das Elbinger Beichtbüchlein (1963).

111 Vgl. *Westphal*, Beichtbüchlein des Deutschen Ordens (1967), und grundsätzlicher *Bossy*, Moral Arithmetic (1988).

Instruktion während der Beichte¹¹²: Der Pfarrer nannte und erläuterte dann die Stücke und zeigte, wie man auf diesem Wege seine Sünde bekennen konnte. Dies musste übersetzt und vom preußischen Gläubigen nachvollzogen werden. Vielleicht hatte es Ähnlichkeit mit der – hier exemplarisch herausgegriffenen – Beichte zum Achten Gebot, „Du sollst nicht falsch Zeugnis ablegen“:

„Auch bekenne ich mich schuldig, dass ich wider Gott und die Wahrheit frevelhaft gehandelt habe, falsches Zeugnis mit Worten und Werken des Zorns oder der Ungunst gegeben habe, Recht zu Unrecht mit bösem Wissen gemacht habe und dadurch meinen Mitchristen an Güte und an Ehre geschadet habe – dafür bitte ich um Gnade.“¹¹³

Es gibt einen Beleg, dass Bischof Michael Junge seine Vorschrift über die Beichte nicht nur erließ, sondern sich auch um ihre Durchsetzung kümmerte. In einem Formelbuch erteilt der Bischof nämlich einem Priester die Vollmacht, in seiner Abwesenheit die Beichte abzunehmen. Dabei soll er auf die Hauptstücke bzw. Grundlagen des Glaubens und auf das in der Predigt mitgeteilte achten – „besonders gegenüber den Prußen, damit sie im Glauben wachsen mögen“.¹¹⁴ Die Verbindung von Glaubenslehre und Beichte ist also auch hier greifbar.

Aber damit sich ein Lernerfolg durch die Beichte einstellen konnte, mussten die Prußen sie auch besuchen. Das Problem laut den Statuten war¹¹⁵, den Prußen nahezubringen, dass der Mensch nach der christlichen Anthropologie zur Sünde fähig ist, wenn er vernünftig denken und deshalb auch täuschen kann – woraus sich zwei Schwierigkeiten ergeben: Erstens, dass Sünde eine Frage der Intention, des Gedankens ist und nicht der Tat. Zweitens, dass es schon Kinder betrifft, denn das Beichtalter lag in Preußen bei sieben Jahren.¹¹⁶ Anscheinend war aber auch nicht klar, dass alleinstehende Erwachsene beichten mussten, sondern nur bei Eheleuten war es auch den Prußen offensichtlich.¹¹⁷

112 Diese Instrumenalisierung der Beichte entspricht dem Unterricht, der ansonsten vor der ersten Beichte erfolgte; vgl. *Hipler*, *Christliche Lehre und Erziehung* (1878), 117f.

113 *Westphal*, *Beichtbüchlein des Deutschen Ordens* (1967), 256: *Ouch gebe ich mich schuldig, daz ich wedir got und dy worheit vrevlich geton habe, valsch geczuegnisse mit worten und mit werken von czorn adir von ungonst gegeben habe, recht czu unrecht mit bozem wissen gemacht habe und alzo myme eben cristen an gute und An ere geschat habe – des bitte ich genode.*

114 *Kolberg*, *Ein preußisches Formelbuch* (1887), Nr. 10, 293: *ut circa praemissa et quodlibet praemissorum [!] et cum hoc in officio praedicatoris exactam velitis facere diligentiam et praesertim circa Pruthenorum, ut in fide crescant.* – Kolberg scheint diesen Satz so zu verstehen, dass der Priester gegenüber den Prußen besonders sorgfältig predigen solle, der Bezug auf die Beichte wird aber dadurch unterstrichen, dass Bischof Michael explizit die *facultas audiendi confessiones* (ebd.) überträgt.

115 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 28, 111.

116 Vgl. *Hipler*, *Christliche Lehre und Erziehung* (1878), 117.

117 Anstatt über alte, vielleicht ‚heidnische‘ Vorstellungen der Prußen zu spekulieren, die die Sündigkeit der Ehe betreffen, sollte man hier den Einfluss der Kirche annehmen: Denn noch im Spätmittelalter war eine ambivalente Auffassung gegenüber der Ehe in Theologie und Praxis verbreitet, die sich besonders an der Geschlechtlichkeit entzündete: Die Gefahr, sich der Geschlechtslust nicht zu Fortpflanzungszwecken, sondern aus Genuss hinzugeben und damit zu sündigen, bestand immer,

Die letzte Bestimmung über die Prußen in den samländischen Statuten von 1427 betrifft ebenso die Hochzeitsfeier, durch die der Glaube der Prußen gestärkt werden soll. Zwar ist allgemein vorgeschrieben, dass zu den Zeiten der Hochfeste nicht geheiratet werden soll, der Bischof gesteht jedoch den Prußen dieses Privileg zu, weil sie auf diese Weise leichter „einzuführen“ (*inducere*) sind.¹¹⁸ „Einführen“ heißt hier soviel wie „in den Glauben einführen“ oder „unterweisen“.¹¹⁹ Sicher hat Michael Junge im Sinn gehabt, dass zu den Hochfesten die Kirchen besonders geschmückt waren und die Messe besonders aufwendig zelebriert wurde und dass dieser festliche Rahmen einen großen Reiz auf die Prußen ausübte. Von einem solchen ‚Initiationserlebnis‘ im Erwachsenenalter konnte eine größere Faszination für das Christentum geweckt werden als durch den formalen Akt der Kindestaufe.

Im Vergleich der Statuten Bischof Siegfrieds und Michael Junges ergibt sich, dass der Christianisierungsprozess im 15. Jahrhundert die Anfangsphase hinter sich gelassen hat. Die Hauptinstitutionen und Sakramente können unter den Prußen als etabliert gelten und einer „Mehrfachnutzung“¹²⁰ dienen. So geht es bei den Gebeten nicht mehr ums Lernen, sondern um die Kontrolle des Gelernten – mit teilweise drastischen Strafen, wenn man die Gebete nicht beherrscht. Zwei Sakramente sind immerhin so fest verwurzelt, dass sie für eine weitergehende Unterweisung genutzt werden können: Beim Sakrament der Buße steht nicht mehr das Sprachenproblem im Vordergrund, wie bei Bischof Siegfried, sondern man hat aus der Not eine Tugend gemacht und die Beichte zu einem multifunktionalen Unterweisungsinstrument ausgebaut, das den einzelnen Gläubigen in seiner Muttersprache erreicht. Und mit dem Sakrament der Ehe verbindet sich die Hoffnung, dass es die Instruktion erleichtert, wenn man Eheschließungen während der christlichen Festzeiten erlaubt. Gleichwohl bestehen weiterhin Verständnisprobleme, wenn das Messopfer erklärt werden muss und Alleinstehende nicht wissen, dass auch sie zu beichten haben. Andere Institutionen und Sakramente wiederum können als Druckmittel gebraucht werden: Das christliche Grab, die Kommunion und der Zugang zur Kirche können verwehrt werden, wenn andere Vorschriften missachtet werden. Auf diese Weise ist ein reziprokes System

obwohl die Sexualität durch die Ehe gebändigt schien. Um der Gefahr einer „kultischen Verunreinigung“ zu entgehen, wurden kirchliche Vorschriften erlassen, die die Kommunion nach dem ehelichen Verkehr oder die direkte Berührung der Hostie untersagten. Diese Botschaft, dass die Ehe potentiell sündhaft ist, wird die prußischen Gemeindemitglieder erreicht und dazu geführt haben, dass sie nach der Hochzeit zur Beichte gingen. Zu Ehevorstellungen vgl. *Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2005), 280–284, Zitat 283.

118 Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 32, 111: *Concedimus tamen Prutenis, quod leviter inducendi sunt si petierint in hoc gratiam facere, ut auctoritate nostra matrimonia solemnizare valeatis.*

119 Vgl. Die samländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1, c. 28, 111: *[Plebani Prutenos] inducantque ut offertoria sua ad altare offerant.*

120 Der Begriff ist übertragen aus der Erforschung öffentlicher Räume, die – wie die Kirche – in Mehrfachnutzung stehen konnten; vgl. *Rau/Schwerhoff*, Zwischen Gotteshaus und Taverne (2004); zum Konzept vgl. Kap. IV.2, 122.

entstanden, das die kirchlichen Institutionen miteinander verzahnt und mit Bedeutung auflädt sowie die Gläubigen vereinnahmt. Die Prußen sind in der Kirche angekommen.

V.3.2 Ermland

In der Diözese Ermland sind die angesprochenen Themen im Prinzip die gleichen wie im Samland: das Sprachenproblem in der Predigt bzw. die Kenntnis der wichtigsten Gebete bei den Prußen; der Kirchgang und das kirchliche Grab. Gleichwohl sind es die feinen Unterschiede, die dieses regionale Modell der Unterweisung von anderen abgrenzen. Der zeitliche Abstand zwischen Mutterstatuten und Modifikationen ist nicht so groß wie im Samland – die Statuten Bischof Heinrichs III. vom Ende des 14. Jahrhunderts werden jeweils im Abstand von etwa 50 Jahren von Bischof Franz und Bischof Lukas überarbeitet –, und doch ist die Entwicklung durchaus vergleichbar: Steht anfangs die Mobilisierung zum Kirchgang im Vordergrund, dominieren in späterer Zeit die – im Wortsinne – innerkirchlichen Probleme.

Bischof Heinrich III. Sorbom hat die Prußen auch in seinen allgemeinen Synodalstatuten aus dem späten 14. Jahrhundert erwähnt, aber das eigentlich Interessante sind die Spezialstatuten mit vier Canones, die er zum Zweck der Einschärfung des Christentums erlassen hat. Einleitend bringt er darin die Spannung zum Ausdruck, in der das mittelalterliche Christentum immer stand: „Laut den Canones ist es nicht erlaubt, dass jemand zur Annahme unseres Glaubens gezwungen werde; diejenigen allerdings, die ihn angenommen haben, müssen gezwungen werden, ihn zu bewahren und verlässlich nach ihm zu leben, damit der christliche Glaube nicht geringschätzig behandelt wird.“¹²¹ Die Kirche schreibe vor, die Gläubigen – also auch die Prußen und andere Neophyten – sollten an allen Sonn- und Feiertagen die Messe und die Predigt besuchen, weil besonders das Wort Gottes den Glauben erschließe. Anscheinend ist dies im Ermland aber nicht gewährleistet: „In der Tat, weil es offensichtlich ist, dass sie [die Prußen, M. B.] dies vernachlässigen und in unserer Diözese aufsässig werden, haben wir zur Ausdehnung des Glaubens und des Seelenheils das erwähnte Statut mit weltlichen Strafen erweitert, weil wir annehmen, dass sie diese stärker fürchten.“¹²²

121 Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesansynoden. Ed. Hipler, Nr. 1.2, 77: *Licet secundum canones nullus ad fidem nostram suscipendam sit cogendus, hi tamen, qui eam susceperunt, ipsam servare et secundum eam vivere fideliter sunt cogendi, ne fides christiana contemptibilis habeatur.* – Hipler, ebd., Anm. 1, hat X 5.6.9 als dieses Statut identifiziert, das allerdings die Zwangstaufe von Juden untersagt – wieder wird allgemeines Kirchenrecht auf die lokalen Umstände angepasst.

122 Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesansynoden. Ed. Hipler, Nr. 1.2, 77: *Verum cum ipsos in hoc negligentes et rebelles in dioecesi nostra fore sit evidens, nos ad dilatationem fidei et animarum salutem statutum praedictum adiunctione poenae temporalis, quoniam tales plus timere praesumimus (...).*

Der erste Canon der Spezialstatuten buchstabiert die Pflicht zum Kirchgang und die Sanktionen aus.¹²³ Es reiche nämlich nicht aus, dass zwei aus jedem Dorf zur Kirche geschickt werden. Die Pfarrer sollten dieses Statut häufig verkünden und betonen, dass alle einzelnen Prußen und anderen Neophyten „wie andere Christen“ (*sicut alii christiani*) zum Besuch der Kirche an Sonn- und Feiertagen verpflichtet seien. Wer trotzdem der Messe fernbleibe, müsse eine Strafe von einem Schilling entrichten, die der Kämmerer einzutreiben habe. Die Strafgerlder werden dann gemeinsam von Pleban und Kämmerer aufgeteilt, wovon ein Teil der Kirchenfabrik, der andere dem Pleban und der dritte dem Kämmerer zukommt. Für die praktische Umsetzung ist also dadurch gesorgt, dass die zweisprachigen Kämmerer, die in allen weltlichen Belangen die Schnittstelle zwischen Ordensverwaltung und prußischen Bauern bildeten und oft aus den alten, vornehmen Prußengeschlechtern stammten, als Geldeintreiber eingeschaltet werden. Durch die Aufteilung des Geldes wird dem einzelnen Dorfpfarrer ein Anreiz zur Denunziation gegeben und dem Kämmerer ein Anreiz, das Geld auch einzusammeln.¹²⁴

Allerdings wird der Zwang zum Kirchgang eingeschränkt – dies gelte nur an den Tagen, „an welchen sie nicht durch Arbeitsaufenthalte oder wegen der Landesverteidigung, durch Dienste bei ihren Herren oder andere gerechtfertigte Hindernisse nicht vereinnahmt und behindert sind“.¹²⁵ Die Ausnahmen vom Kirchgang betreffen das Scharwerk, also die Arbeitspflichten, die deutsche und prußische Bauern ihren Herren zu leisten hatten. Ein Bautrupp zur Landesmelioration oder zum Bau von Befestigungsanlagen konnte dabei einige Wochen unterwegs sein. Auffällig ist, dass am Ende des 14. Jahrhunderts sonntägliche Arbeitsdienste noch als selbstverständlich hingenommen und entschuldigt wurden, obwohl sie doch gegen das Gebot der Sonntagsheiligung verstießen. Erst ab 1408 gewinnt ein Reformdiskurs an Bedeutung, der vom Hochmeister in den Landesordnungen initiiert wird und in dem die Sonntagsheiligung zu einem Maßstab für die Rechtsgläubigkeit der Bevölkerung wird.¹²⁶

Im zweiten Canon der undatierten Spezialstatuten von Bischof Heinrich III. geht es um die Hauptgebete.¹²⁷ Zuerst wollen das Paternoster, das Ave Maria und das Symbolum gelernt sein. Dazu sollen die Pfarrer diese Gebete „deutlich und anschaulich“ (*distincte et expresse*) auf Prußisch predigen, und zwar so, dass die Prußen sie lernen und verinnerlichen (*incorporare*) können. Allerdings soll den Gläubigen auch vom Bischof mitgeteilt werden, dass das Lernen und die Kenntnis der Gebete verbindlich sind – wer die

123 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 1, 77.

124 Für die unfreien prußischen Bauern, die nur im wirtschaftlichen Austausch mit dem Deutschen Orden standen und nicht auf Märkten verkauften, dürften Geldbußen schwer zu entrichten gewesen sein.

125 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 1, 77: *singulis diebus dominicis et festivis, quibus expeditionibus et terrarum custodiis, dominorum suorum serviitiis ac aliis iustis impedimentis occupati et impediti non fuerint.*

126 Vgl. zum Scharwerk und zur Reformdiskussion Kap. IV.3, 129.

127 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 2, 78.

Hauptstücke nicht aufsagen kann, wird mit einem Fierdung (*ferdo*), d. h. einer Viertelmark Strafe belegt, die wiederum der Kämmerer einzutreiben hat, um sie wie im ersten Canon aufzuteilen. Diese Vorschrift deckt sich mit den allgemeinen Statuten, die Bischof Heinrich III. erlassen hat. Dort schreibt er vor, dass die Predigt in der Volkssprache erfolgen soll, und zwar auf Deutsch und – wo es Prußen gibt – auf Prußisch. Dabei sollen die drei Hauptgebete (Vaterunser, Ave Maria und Glaubensbekenntnis) „anschaulich behandelt“ werden.¹²⁸

Der dritte Canon ordnet an, dass das Kirchenstatut ‚Omnis utriusque sexus‘ beim „Be-gräbnis genannter Neophyten unumstößlich befolgt werden soll“.¹²⁹ Dieser Beschluss des IV. Laterankonzils schrieb jedem Gläubigen eine jährliche Beichte vor und verwehrte den Säumigen den Zugang zum Kirchengebäude und das christliche Grab. Wenn dieser Punkt hier angesprochen wird, hat es wohl auch im Ermland Probleme mit dem Beichtgang der Prußen gegeben – und vielleicht auch mit der jährlichen Teilnahme an der Eucharistie zu Ostern, die der Konzilsbeschluss ebenfalls vorschreibt.

Die vierte und letzte Canon bestimmt die Liturgie für die Zeit nach Pfingsten bis zur Adventszeit.¹³⁰ Da diese Bestimmungen in einem Spezialstatut für die Prußen enthalten sind, nehme ich an, dass ein Zusammenhang mit der Unterweisung besteht und der Bischof nicht einfach nur die Liturgieformen in seiner Diözese angleichen wollte. Es wird nämlich bestimmt, dass die normalen Sonntage und die Samstage davor zu Ehren der hl. Trinität gefeiert werden sollen, während die Festtage der Verehrung des Corpus Christi gewidmet sein sollen. Zur Feier des Corpus Christi und der Trinität sind im Spätmittelalter eigene Feste entstanden (Fronleichnam: 1264 approbiert, Dreifaltigkeit: 1334); sie sind „Ideen- und Devotionsfeste, die eine statisch-abstrakte Idee (...) und kein Heilsereignis feiern“¹³¹ und fallen in die Zeit nach Pfingsten.¹³² Ziel des Ganzen war somit, die abstrakten, aber im Christentum zentralen Konzepte von Eucharistie und Dreifaltigkeit für die Unterweisung der Prußen besonders hervorzuheben und festlich zu begehen.

Was die Rolle des Klerus angeht, bildet dieses für Probleme mit den Prußen erlassene Spezialstatut eine Ausnahme. Hier werden nämlich die Erzpriester und Plebane nur als

128 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.1, c. 11, 75: *expresse exponantur*.

129 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 3, 78: *Praecipimus insuper, ut statutum Ecclesiae, quod incipit „omnis utriusque sexus“, in sepultura dictorum neophitorum inviolabiliter observetur*.

130 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 4, 78.

131 *Kranemann*, Art. Kirchenjahr (1991), 1176.

132 So wird Trinitatis am ersten Sonntag nach Pfingsten begangen und Fronleichnam am Donnerstag darauf. Die ermländische Sonderliturgie beginnt am Sonntag Deus omnium, der auf den zweiten Sonntag nach Trinitatis fällt, und stellt die Zeit bis zum Advent unter das Motto dieser beiden Feste. Zu diesem Zwecke sollte zu Ehren der Trinität an den Samstagen eine Antiphon gesungen werden und an Sonntagen eine Sequenz; zu Ehren der Eucharistie war eine Antiphon sowohl zur Vesper als auch zur Matutin vorgesehen. Hinzu kamen Kollekten und Erläuterungen in der Predigt, die der Bischof besonders einschärfte.

Vermittler und ausführende Organe von Vorschriften adressiert, die das Verhalten der Prußen tangieren, wogegen ihr eigenes Fehlverhalten kaum zur Debatte steht.¹³³ Dafür müssen die Pfarrer die Prußen informieren, Sanktionen androhen und diese auch verhängen, wozu die Geldstrafen, die zwischen Pfarrer, Kämmerer und Kirchenfabrik aufgeteilt werden, einen Anreiz schaffen sollen. Dagegen sind die allgemeinen, ebenfalls undatierten Synodalstatuten Bischof Heinrichs III. vornehmlich mit der Klerikerdisziplin befasst. Insgesamt sind sie etwas anders geordnet als die samländischen Synodalstatuten, behandeln aber ähnliche Aspekte der klerikalen Disziplin, so dass hier auf die genaue Analyse dieser Sachverhalte verzichtet werden kann.¹³⁴

Der einzige Canon der allgemeinen Statuten Bischof Heinrichs III., in dem die Prußen erwähnt werden, ist eigentlich der Sorgfalt bei seelsorgerischen Handlungen gewidmet, wobei besonders auf die Täuflinge und Sterbenden zu achten sei. In diesem Zusammenhang schärft der Bischof das Predigen *in vulgari* ein und kommt auf die Prußen zu sprechen, für die die Hauptgebete ausgelegt werden müssten. Auch hier wird der Klerus ermahnt: „Und weil wir wissen, dass gegenüber den Prußen in Bezug auf diese Dinge nachlässig gehandelt wird, ermahnen und ermuntern wir euch alle und jeden Einzelnen zum Predigen und zur Auslegung der Hauptstücke im Dienst der heiligen Obödienz, denn solche Nachlässigkeiten werden wir besonders untersuchen.“¹³⁵

Dass im Ermland der christliche Unterricht im Gegensatz zur Diözese Samland auf Prußisch gegeben werden sollte, ist keine Leerformel oder eine zu hoch gegriffene Forderung. Vielmehr bestanden zwei Einrichtungen zur Ausbildung eines prußischstämmigen Klerus, die am bischöflichen Schloss in Heilsberg und beim Domkapitel in Frauenburg angesiedelt waren.¹³⁶ Als der bischöfliche Hof unter Johann Stryprock (1355–1373) nach Heilsberg umzog, wurde im Schloss eine Schule für 12 prußische Jungen eingerichtet, die dort ein Stipendium und eine Ausbildung erhielten, damit sie andere Prußen in der Volkssprache im Christentum unterweisen konnten. Zu ihrer Ausbildung waren zwei Kaplane und ein *rector scholarum* abgestellt, die sie in liturgischen Gesängen unterwiesen bzw. theologisch ausbildeten. Auch am vorhergehenden Sitz, dem Schloss zu Wormditt, gab es

133 Ausnahme ist die Mahnung im vierten Canon über die Liturgie, dass bestraft werde, wer nicht sorgfältig predigt; vgl. Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.2, c. 4, 78.

134 Die Statuten lassen eine grobe Zweiteilung in Vorschriften, die geistliche Aufgaben und die Vorgänge in der Kirche betreffen (c. 1–15; 21), sowie solche über den ehrenhaften Lebenswandel des Klerus (c. 16–20) erkennen; vgl. Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.1.

135 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 1.1, c. 11, 75: *et quia circa Prutenos in iis negligenter agi intelleximus, vos omnes et singulos ipsis ad praedicandum et praemissa exponendum in virtute sanctae oboedientiae monemus et hortamur, nam de negligentibus talia specialius inquiremus.*

136 Vgl. zum folgenden *Hipler*, Abriss der ermländischen Literaturgeschichte (1872), 61–64; *Ders.*, Christliche Lehre und Erziehung (1878), 102–104; *Matern*, Beiträge zur Geschichte des Schulwesens (1911), 7f.; *Ders.*, Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland (1953), 45–49;

Scholaren, vielleicht darunter auch Prußen, aber der Verfasser der Heilsberger Schlossordnung, wahrscheinlich der Burggraf, der zwischen 1461 und 1476 diese Angaben niederschrieb, lässt im Rückblick die Gründung der Prußenschule mit dem Bau des Schlosses konvergieren.¹³⁷ Dort findet sich auch die Angabe, dass außerdem jeder Domkanoniker einen prußischen Jungen ausbilden solle, damit dieser auf Prußisch den katholischen Glauben im Volk vertiefen konnte. Insgesamt wäre man dabei auf eine Zahl von 16 Jungen gekommen, die wohl die Domschule in Frauenburg besuchten, auf der auch andere Kleriker ausgebildet wurden. Insgesamt haben es die Bischöfe mit ihrer *familia*, also auch den Prußen, so gehalten, dass sie diejenigen, die sie fürs Studium geeignet hielten, zunächst als Notare ausgebildet haben. Hatten diese sich einige Zeit bewährt, wurden sie zwei oder drei Jahre lang auf die Universität geschickt und konnten dann höhere Kirchenämter in der Diözese besetzen.¹³⁸ Die Diözese Ermland verfügte außerdem über einen Bußpriester (*Penitencionarius*) in prußischer Zunge, der unter die Hofämter des Schlosses zu Heilsberg gezählt wurde und seit 1361 nachweisbar ist. Zu seinen Aufgaben gehörte vor allem die Visitation der Gemeinden mit Prußen; zusätzlich war er Beisitzer, wenn Prußen im Schloss vor Gericht standen¹³⁹, und verpflichtet, an Sonn- und Feiertagen den Prußen in der Kirche St. Katharina vor den Mauern zu predigen – hier konnte demnach die Landbevölkerung die Messe besuchen, ohne dafür die Stadt betreten zu müssen.¹⁴⁰

Gleichwohl bestand das Problem, dass nur die einfachen, ‚einfältigen‘ Priester die Prußen in der Volkssprache erreichen konnten, während die Kleriker mit höherer theologischer Bildung des Prußischen meist nicht mächtig waren. Deshalb war das Seelenheil der Prußen in Gefahr. Diese Position vertrat auf jeden Fall Johannes Merkelin, der 1380 als Lektor des Augustiner-Eremitenordens auf einer Visitationsreise den Bischof Heinrich III. Sorbom besuchte. In seinem dem Bischof gewidmeten ‚Liber de instructione simplicium sacerdotum‘ von 1388 beschreibt er eine Unterhaltung, die beide an der bischöflichen Tafel über die Frage geführt hatten, wie der Bischof „gewisse Prußen, die neu zum Glauben bekehrt sind“, so unterweisen könne, dass sie ausreichend informiert würden und im Glauben verblieben. Das Problem sei nämlich, dass der Bischof wegen seiner Alltagsgeschäfte und dem Mangel an Sprachkenntnissen nicht direkt zu den Prußen predigen könne. Er solle zu denen predigen, die seine Sprache verstünden, beruhigt ihn Merkelin, jedoch fürchte er für die übrigen Gläubigen, denn in der Regel bliebe deren Unterweisung den einfachen Priestern überlassen, weil die höher gebildeten das prußische Idiom nicht beherrschten. Und diese einfachen Priester liefen ständig Gefahr, im Hinblick auf den

137 Ordinancia castri Heylsbergk. Ed. *Woelky/Saage*, bes. 333–346. Zu Verfasser und Entstehungszeit vgl. ebd., 314–316.

138 Ordinancia castri Heylsbergk. Ed. *Woelky/Saage*, 333.

139 Die Schlossordnung erwähnt zwei Richter, den *Judex in spiritualibus* und den *Judex secularis* oder *Advocatus* (Landvogt). Wahrscheinlich sollte der Bußpriester dem geistlichen Richter beisitzen, denn der Landvogt verfügte selbst über einen prußischen Übersetzer, der dem Notar zur Seite gestellt war; Ordinancia castri Heylsbergk. Ed. *Woelky/Saage*, 317–320.

140 Ordinancia castri Heylsbergk. Ed. *Woelky/Saage*, 322, mit Anm. 20.

katholischen Glauben und besonders auf das Sakrament der Eucharistie Fehler zu begehen.¹⁴¹

Johannes Merkelin hat zur Lösung dieses Problems den erwähnten ‚Liber de instructione simplicium sacerdotum‘ verfasst: ein Handbuch für Seelsorger, das die Bedeutung und Einsetzung der Eucharistie ins Zentrum rückt, aber auch andere Bereiche der Pastoraltheologie behandelt. Damit steht es in einer Reihe mit anderen katechetischen, pastoralen und homiletischen Handbüchern des Spätmittelalters wie der ‚Summa confessorum‘ des Johannes von Freiburg (verfasst um 1300), den ‚Quaestiunculae‘ des Stephan von Uhřetic (um 1350) und den Werken des Johannes Gerson.¹⁴² Diese Schriften können als Umsetzung der Forderungen nach Reform und besserer Ausbildung des Niederklerus verstanden werden; ähnlich wie den Partikularsynoden fiel ihnen die Aufgabe zu, die immer komplexer werdenden theologischen und juristischen Vorgaben des Kanonischen Kirchenrechts für ihre Zielgruppe zu vereinfachen.

Bischof Franz Kuhschmalz übernahm in die ermländischen Synodalstatuten von 1449 einen Großteil der 34 Bestimmungen Bischof Heinrichs vom Ende des 14. Jahrhunderts, verschmolz aber dessen drei gesonderte Statuten in eine einzige Sammlung und fügte noch weitere Regelungen hinzu. Im Hinblick auf die Prußen werden einerseits die Institutionen und Sakramente ausgeweitet, in denen christliche Kenntnisse nachgewiesen werden mussten, andererseits werden aber die Geldstrafen zurückgenommen.

Bischof Franz von Ermland hat 1449 in seinen Statuten die Instruktion der Prußen durch Gebete und Predigten sehr detailliert geregelt. Sein Hauptaugenmerk hat der Bischof dabei auf die sprachlich gemischten Gemeinden gerichtet¹⁴³: Wenn möglich, solle es dort einen prußischen Kaplan geben, der selbst den Prußen predigen konnte. Wenn ein solcher nicht zu haben sei, sollten die Pfarrer selbst oder ein deutscher Kaplan vor den Prußen mit besonderer Sorgfalt predigen. Wenn aber die Mittel weder für einen prußischen noch für einen deutschen Kaplan reichen, soll der Seelsorger selbst den Deutschen und ein Dolmetscher den Prußen predigen – und das in einem zusammenhängenden Verlauf (*uno contextu*). Hier wird noch weiter differenziert: Ist den deutschen Gemeindemitgliedern die Predigt mit Übersetzung zu anstrengend, soll abwechselnd eine rein deutsche und eine rein prußische Predigt gehalten werden, wenn die Prußen denn gar keine Deutschkenntnisse haben. Ein weiterer Punkt sind die Gebete. Wie bei den Vorgängerstatuten sollen die Seelsorger die drei Hauptgebete im Anschluss an die Predigt langsam

141 Johannes Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*. Ed. *Borzyszkowski*, Prologus, 72f., Zitat 72: *quibusdam Prutenis noviter ad fidem conversis*. Ein Hinweis auf diese Unterhaltung findet sich schon bei *Hipler*, Abriss der ermländischen Literaturgeschichte (1872), 36.

142 Vgl. mit Fokus auf Ostmitteleuropa *Machilek*, Kirchliche Reformen des 14./15. Jahrhunderts (2006), 66–70; zu Johannes Merkelin vgl. ebd., 67, Anm. 343, mit weiterführender Literatur.

143 Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 3, c. 29, 90.

vortragen, „damit die Unwissenden von der genauen derartigen Rezitation profitieren können“.¹⁴⁴

Die Sprachenfrage unter Franz von Ermland bedarf dabei näherer Erläuterung, da sie interessante Einblicke in Anspruch und Realität der mittelalterlichen Kirchenarbeit bietet. Bischof Franz führte nämlich einige Neuerungen ein, die zu einer besseren Unterweisung der Prußen führen sollten. So hatte der Bischof 1426 in Absprache mit dem Domkapitel von Papst Martin V. die Bulle ‚Regimini universalis ecclesiae‘ erwirkt, die bestimmte, dass in gemischten Gemeinden in Ermland nur Pfarrer anzustellen seien, die sowohl Deutsch als auch Prußisch beherrschten. Die Seelsorger sollten auch ihren prußischen Pfarrkindern das Wort Gottes predigen und ohne Übersetzer die Beichte abnehmen können, wodurch einem unwürdigen Empfang der Sakramente vorgebeugt würde.¹⁴⁵ Außerdem berichtet der Verfasser der Heilsberger Schlossordnung, dass Bischof Franz die Sitte seiner Vorgänger, prußische Jungen theologisch zu schulen, beendete, „weil er den Prußen anders beistehen wollte“.¹⁴⁶ Seit der Ausstellung der Bulle Martins V. habe es keine Schule mehr gegeben.

Nimmt man diese Indizien zusammen, entstehen rückblickend die Konturen der ermländischen Sprachenpolitik: Bis dato waren also viele Prußen in Heilsberg zu Kaplanen, also Hilfsgeistlichen, ausgebildet worden, die den deutschsprachigen Pfarrern zur Seite gestellt wurden, um sich des prußischen Teils der Gemeinde anzunehmen. Bischof Franz hielt jedoch diese Regelung für inkonsequent, weil sie das Sprachenproblem verlagerte und nicht der Kernkompetenz des Seelsorgers zurechnete. Dies wollten der Bischof und sein Kapitel mit Hilfe der päpstlichen Bulle ändern. In diesem Sinne wird man auch die Nachricht interpretieren müssen, dass Bischof Franz das Amt des Bußpredigers für die Prußen, das unter allen Vorgängern bestand, nicht kontinuierlich besetzte, so dass es zur Abfassungszeit der Schlossordnung vakant war.¹⁴⁷ Wenn zweisprachige Landpfarrer selbst die Beichte abnehmen können, so mag der Bischof gedacht haben, dann ist dieses besondere Amt überflüssig und politisch ein falsches Signal.

Angesichts dieser Voraussetzungen wäre zu erwarten gewesen, dass die von Bischof Franz erlassenen Synodalstatuten von 1449 die Predigt in beiden Sprachen durch einen kundigen Seelsorger fordern. Es wird aber – neben dem Pfarrer – ein prußischer Kaplan präferiert und ein Dolmetscher toleriert, woraus man schließen kann, dass in der Praxis die Forderung nach zweisprachigen Pfarrern nicht so leicht umzusetzen war. Vielleicht gab es Probleme in der Ausbildung von neuen Geistlichen, obwohl die Schulen in Heilsberg und

144 Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. 3, c. 28, 90: *ut ex fidei recitatione huiusmodi valeant proficere ignorantes.*

145 1426 Januar 14, in: CDW IV, Nr. 83, 143 (Regest); Transkription in: PBDE 23 (1891), 90; vgl. die Wiederholung des Rechtsinhaltes in der Urkunde von Callixt III. 1455 April 20, in: *Vetera monumenta Poloniae II.* Ed. *Theiner*, Nr. 141, 97f.

146 *Ordinancia castri Heylsbergk.* Ed. *Woelky/Saage*, 345: *Sed dominus Franciscus dissipavit, volens prothenis alias subvenire.*

147 *Ordinancia castri Heylsbergk.* Ed. *Woelky/Saage*, 341.

Frauenburg zu diesem Zweck hätten dienen können; es ist auch zu bedenken, dass die ‚alten‘, einsprachigen Pfarrer weiter im Amt blieben. Später, im Jahr 1455, konnte der des Prußischen nicht mächtige Andreas Lumpe für die Erzpriesterstelle in Heilsberg von Papst Callixt III., dessen Vertrauter er war, sogar einen Dispens von der Regelung Martins V. erlangen.¹⁴⁸ Um die Zweisprachigkeit der Seelsorger endgültig durchzusetzen, reichte folglich die Initiative eines einzelnen Bischofs nicht aus.

Parallel mit dieser immer pragmatischeren Ausbuchstabierung der Unterweisung nimmt in den Statuten der Diözese Ermland von 1449 die ‚Mehrfachnutzung‘ der geistlichen Institutionen zu: die reziproke Verzahnung, die den Zugang zu einem bestimmten Sakrament nur über bestimmte andere Kenntnisse erlaubt bzw. Verfehlungen in einem Bereich mit Sanktionen aus einem anderen Bereich belegt. Die Kenntnis der Hauptgebete nimmt dabei die Schlüsselstellung ein. Wer das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und den englischen Gruß nicht beherrscht – sei er Deutscher oder Pruße –, wird von der Feier der Eucharistie ausgeschlossen.¹⁴⁹ Damit ist der Gläubige aus theologischer Sicht eines zentralen Gnadenmittels beraubt. Man sollte aber bedenken, dass das Corpus Christi auch für Laien eine große Faszination ausüben konnte und im Spätmittelalter sogar zu einem Kristallisationspunkt für die Laienfrömmigkeit wurde.¹⁵⁰ Das machte den Ausschluss von diesem Sakrament zu einer wirksamen, weil spürbaren Strafe. Doch auch wenn Ablauf und Bedeutung für manche Personen gar nicht klar waren, konnte der Ausschluss auf einer anderen Ebene wirken – und zwar als Ausschluss von einem gemeinschaftlichen Ritual der übrigen Kirchgänger.

Die Zugangsbeschränkung durch die Gebete galt auch für das Sakrament der Ehe.¹⁵¹ Gemeindeglieder, die die drei Hauptstücke nicht kannten oder im Glauben zu wenig unterwiesen waren, bekamen vom Pfarrer keine Heiraterlaubnis, bevor sie unterrichtet worden waren. Gleichermäßen konnten sowohl Deutsche als auch Prußen nur Paten werden, wenn sie Paternoster und Symbolum kannten; denn ansonsten war ihnen nicht zuzutrauen, das Patenkind im Glauben zu unterweisen. Auch diejenigen, „die an Weisungen und Beschwörungen festhalten“ – „notorisch festhalten“, wie eine Handschrift hinzufügt –, sind vom Patenamnt ausgeschlossen. Dieser unbestimmte Zusatz konnte sicher sowohl auf Deutsche als auch auf Prußen gemünzt werden. Um ihre Tauglichkeit zu beweisen, fährt der Canon fort, „sollen die zu Paten Gewählten angehalten werden, Paternoster und Symbolum persönlich vor dem Täufling zu sprechen“.¹⁵² Dadurch hatten sie nach zeitgenössischem Verständnis sowohl ihr formales

148 *Vetera monumenta Poloniae II.* Ed. *Theiner*, Nr. 141, 97f.; zu Andreas Lumpe vgl. SRW I. Ed. *Woelky/Saage*, 246, Anm. 140.

149 *Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden.* Ed. *Hipler*, Nr. 3, c. 28, 90.

150 Vgl. *Rubin*, *Corpus Christi* (1991); *Dies.*, *Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamprozessionen* (1992); *Browe*, *Die Verehrung der Eucharistie* (1933).

151 *Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden.* Ed. *Hipler*, Nr. 3, c. 13, 88f.

152 *Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden.* Ed. *Hipler*, Nr. 3, c. 19, 89: *Theotonicus igitur sive Pruteni Orationem dominicam et Symbolum ignorantes ac sortilegiis et*

Christsein bestätigt als auch – durch das Glaubensbekenntnis – den Superstitionen abgeschworen. Mit der Ehe und dem Patenamnt sind in den Statuten zwei Institutionen ausgesucht worden, die neben der persönlichen Bedeutung eine große soziale Rolle spielten, da Hochzeiten und Patenschaften natürliche und künstliche Verwandtschaften knüpfen und das soziale Gefüge strukturieren konnten.¹⁵³ Da die Prußen als Paten extra erwähnt werden, war die Institution wohl auch für sie reizvoll und der Ausschluss davon eine geeignete Sanktion.

Zuletzt wurden unter Bischof Franz von Ermland 1449 der Kirchgang und die Beichte unter der Androhung eingeschränkt, dass das christliche Begräbnis auf dem Spiel stehe. Neu hinzugekommen ist die Ausweitung der Androhung auf Blasphemiker und Personen, die notorisch Todsünden begehen.

Während Heinrich III. am Ende des 14. Jahrhunderts Wege ersinnen musste, die Prußen zum Kirchgang zu motivieren bzw. zu zwingen, indem er Geldstrafen erließ, scheint das Ziel in der Mitte des 15. Jahrhunderts erreicht. Es wird nicht mehr mit Geldstrafen gedroht, sondern mit innerkirchlichen Strafen – Bischof Franz hat also die Statuten seines Vorgängers, deren Tarife er einfach hätte übernehmen können, bewusst geändert. Daraus kann man den Schluss ziehen, dass diese Sanktionen nur bei Prußen wirkten, die diesen Sakramenten und Institutionen, von denen sie ausgeschlossen werden sollten, eine gewisse Bedeutung beimaßen. Bischof Lukas von Ermland schließlich hat 1497, als die Diözese schon längst nicht mehr zum Ordensland gehörte, die Vorgängerstatuten erweitert, mit Rubriken versehen und dadurch leichter zugänglich gemacht. Alle Bestimmungen über die Unterweisung der Prußen wurden dabei unverändert übernommen, Neues kam nicht hinzu.

Ermland hatte ein Modell der Unterweisung gefunden, das so attraktiv wirkte, dass es von der Nachbardiözese Pomesanien übernommen wurde. In den ersten überlieferten pomesanischen Statuten von 1411 und in der Bestätigung von 1418 werden Prußen gar nicht eigens erwähnt, es wird nur allgemein betont, dass der Priester die Sprache seines Volkes kennen soll; wenn er dies nicht tut, soll er die Hilfe eines Priesters annehmen, der sie kennt.¹⁵⁴ Außerdem wird die Kenntnis der drei Hauptgebete von den Laien gefordert.¹⁵⁵ 1428 tritt der Kanon hinzu, daß die Plebane Credo und Paternoster in der Volkssprache beherrschen sollten; darin ist der Einfluss der Provinzialsynode in Riga aus dem

incantationibus insistentes contra divinam legem tanquam inhabiles ad instruendum alios in fide ad comaternitatem admitti non debent. Ut ergo in his certitudo habeatur, electi in paternos Orationem dominicam et Symbolum private coram baptizante dicere teneantur (...). – Zum Zusatz [*sortilegiis et incantationibus*] *notorie [insistentes]* vgl. ebd., 88, Anm. 1, und 89, Anm. 15 im kritischen Apparat.

153 Zur Familienforschung in Bundesrepublik und DDR vgl. *Borgolte*, Sozialgeschichte des Mittelalters (1996), 384–444; künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis behandelt *Jussen*, Patenschaft und Adoption (1991).

154 Die pomesanischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. I, c. 24, 52.

155 Die pomesanischen Diözesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. I, c. 27, 52.

gleichen Jahr zu sehen, die mangelnde Sprachkenntnisse als Problem benannte.¹⁵⁶ Die Statuten von 1480 schließlich werden auf Grundlage der ermländischen Statuten von 1449 neu verfasst, was sich durch zahlreiche Übernahmen belegen lässt¹⁵⁷, und ‚adoptieren‘ aus diesen das erwähnte Unterweisungsmodell für Preußen, das jetzt aber auf Preußen und Polen ausgeweitet wird. Dabei sollen besonders den Polen oder Preußen die Hauptgebete langsam vorgesprochen werden, um das Lernen zu erleichtern; bei Nichtkenntnis erfolgt der Ausschluss von der Eucharistie.¹⁵⁸ Die Gemeindeglieder *cuiuscunq̃ue lingue* sollen an Sonn- und Feiertagen die Messe besuchen, ansonsten wird ihnen im schlimmsten Fall das christliche Grab verwehrt.¹⁵⁹ Und auch die Hochzeitserlaubnis ist von der Kenntnis der Hauptgebete abhängig.¹⁶⁰

V.4 Reformdenken und die Verfolgung von ‚Heidnischem‘ in den bischöflichen Mandaten

Die Synodalstatuten der preußischen Bistümer kennen die Preußen nur als Christen, nicht als ‚Heiden‘ – obgleich es besonders unterweisungsbedürftige Christen sind, die Probleme mit der christlichen Lehre und den Sakramenten haben. Dagegen sprechen bischöfliche Mandate aus dem Samland ‚heidnische‘ Bräuche der Einwohner direkt an, wobei das Mandat von Bischof Michael Junge besonders hervorsteicht. Diese Inkongruenz erklärt sich aus gattungsspezifischen Gründen und daraus, dass sich der Diskurs um die Reform des Preußenlandes in den Mandaten niederschlägt.

Die bischöflichen Mandate im Preußenland sind Verwaltungsanordnungen, die an einzelne Geistliche oder als Zirkularbrief an alle Plebane gerichtet sind und formal wie inhaltlich eine große Bandbreite aufweisen. Auf der einen Seite stehen Spezialbestimmungen über bestimmte Feste oder Disziplinarprobleme, auf der anderen Seite größere Artikelsammlungen zu jeweils einem Thema. Diese Mandate können Bezug nehmen auf Synodalstatuten bzw. später in diese aufgenommen werden, stehen aber außerhalb der Tradi-

156 Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. III, c. 1, 56; Wiederholung 1440: Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. IV, c. 4, 57. – Wohl auf die Zeit nach den Statuten von 1428 sind die undatierten Instruktionen für Visitatoren in Pomesanien anzusetzen, die diesen Punkt ebenfalls spezifizieren: Die drei Hauptgebete solle jeder in seiner Volkssprache – also auf Deutsch, Polnisch oder Preußisch – kennen; er solle sie durch Zuhören oder mit Hilfe eines Übersetzers lernen, *prout in nostris constitutionibus est expressum*, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. LXXVII, (257)–(265), hier (264)f.

157 Zu diesem Ergebnis kommt auch *Radzimiński*, Synodalstatuten im Deutschordensland Preußen (2006), 170, Anm. 73, weshalb hier Einzelnachweise unterbleiben können.

158 Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. V, c. 6, 58.

159 Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. V, c. 11, 58.

160 Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Hipler*, Nr. V, c. 13, 58.

tionsmechanismen der Statuten, die von der Dignität des Alten geprägt sind.¹⁶¹ Deshalb können sie rascher auf entstehende Probleme eingehen – etwa auf ‚heidnische‘ Bräuche der Prußen – und Einflüsse von außen wie den Reformdiskurs aufnehmen.

Der Impuls für eine geistliche Reform des Preußenlandes ging nicht vom Episkopat, sondern vom Hochmeister aus und verband sich in den 1420er Jahren mit einem ständeübergreifenden Diskurs, der auch die Religiosität der Prußen als heilsrelevant für das gesamte Land einbezog. Dies führte zu einer obrigkeitlichen Glaubenssorge, für die nicht bloß die Stärkung des Glaubens der Untertanen, sondern auch die Kriminalisierung des Unglaubens kennzeichnend war, wodurch auch die wahrscheinlich deftige Festkultur der Prußen zunehmend als ‚heidnisch‘ gebrandmarkt wurde.

In diesen Zusammenhang gehören auch die undatierten ‚*Articuli per Prutenos tenendi*‘, die der samländische Bischof Michael Junge während seiner Amtszeit (1425–1442) erlassen hat.¹⁶² Vielleicht hat der Bischof dieses Mandat gleich zu Amtsantritt publiziert, wie es auch sein Nachfolger Nikolaus gehalten hat.¹⁶³ Michael Junge war nämlich 1425 durch die Unterstützung des Hochmeisters Paul von Rusdorf zum Bischof gewählt worden¹⁶⁴ und wird dessen Reformaufruf aus dem gleichen Jahr gekannt und – wie der Tenor seines eigenen Mandats es nahelegt – unterstützt haben, so wie er auch sonst dem Hochmeister ergeben blieb. Denkbar wäre es, dass der neue Bischof seine Diözese visitierte bzw. visitieren ließ und dabei Anlass zu einem Mandat gesehen hat.¹⁶⁵ Die 20 Artikel sind ohne klare Ordnung kompiliert, zerfallen aber inhaltlich in die drei groben Bereiche kirchliche Pflichten eines Christen, falscher Umgang mit kirchlichen Institutionen und ‚Heidnisches‘. Um die Prußen von ihrem Verhalten abzubringen, werden zum Teil schwere Körperstrafen vorgeschrieben. In

161 Vgl. *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), 82f.

162 *Articuli per Prutenos tenendi et erronei contra fidem abiciendi*, in: OF 270, 215^v–216^v; Transkription in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXII, (126)–(128); danach in: *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 157–160. – Die Transkription Jacobsons wurde am Original überprüft und weist neben einigen kleinen Lesefehlern (durchgängig: *cereuisia* statt *ceruisia*) nur eine Auslassung im ersten Satz auf: *Subscripti articuli sunt editi per Rev. in Christo patrem et. dom. dom. Michaellem episcopum [ecclesiam, OF 270, 215^v] Sambiensem (...)*. Die Paragraphen sind zur besseren Orientierung im Folgenden durchnummeriert.

163 Mandat von Bischof Nikolaus, 1442 Oktober 14, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXIII, (129)–(131).

164 Vgl. *Krollmann*, Art. Michael Junge (1967), 436.

165 Im Unterschied zu Michael Junges Synodalstatuten von 1427 werden im Mandat nur zwei Gebete und kein englischer Gruß vorgeschrieben. Das könnte ein Anhaltspunkt für eine Datierung zwischen 1425 und 1427 sein, da die alten Statuten Bischof Siegfrieds auch nur zwei Hauptgebete forderten. Allerdings ist nicht überliefert, ob die Statuten von Michaels Vorgänger, auf denen er aufbaute, zwei oder drei Gebete forderten; vgl. oben, Kap. V.3.1. – Nach *Mannhardt* wurde Bischof Michael jedoch erst durch die Provinzialsynode in Riga 1428 auf die Idee zu dem Mandat gebracht, insbesondere durch die *Canones* über ‚heidnische‘ Begräbnissitten; vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 157. Letztlich ist eine exakte Datierung aber nicht entscheidend, da der Reformdiskurs längere Zeit greifbar ist.

diesem einzigartigen Dokument wird deutlich, dass die ‚Entdeckung des Heidentums‘, die durch den Reformdiskurs forciert wurde, eine Mischung aus Autopsie und Konstruktion darstellte.

Bei den christlichen Anforderungen an die Prußen tauchen viele Bestimmungen auf, die aus den Synodalstatuten bekannt sind, aber zusätzlich den Reformgeist erkennen lassen: Die Pflicht zum Kirchgang, zur Kenntnis der Hauptgebete und zum Beichten wird betont¹⁶⁶; außerdem wird der Gehorsam gegenüber Bischof und Seelsorgern eingefordert sowie die Entrichtung von Zehnt und Opfergaben.¹⁶⁷ Die Prußen sollen an Kirchenfesten nicht arbeiten und die Fastenzeit beachten.¹⁶⁸ Neu an diesen Bestimmungen ist, dass nicht nur ihre formale Erfüllung verlangt wird, sondern dass das angemessene kirchliche Verhalten sich auf den weltlichen Bereich ausdehnt. So sollen die Prußen nach der jährlichen Beichte nicht ins Gasthaus gehen oder sich Bier besorgen, „um auf die Sünden zu trinken“, und die Gastwirte sollen ihnen kein Bier verkaufen. Ebenfalls ist den Gläubigen der Gasthausbesuch vor der Messe an Festtagen verboten; für die Krüger gilt ein Ausschankverbot.¹⁶⁹ Diese Vorschriften decken sich mit den Geboten zur Sonntagsheiligung, die in die weltliche Gesetzgebung letztendlich aus der Überzeugung übernommen worden waren, dass korrektes christliches Verhalten den Niedergang des Landes aufhalten könne. Dazu passt auch die Aufwandsbestimmung des samländischen Bischofs, dass bei Hochzeiten nicht mehr als sechs Fässer Bier getrunken und sechs Paar Schuhe geschenkt werden durften.¹⁷⁰ Dies könnte auch eine Reaktion auf die Klagen der samländischen Freien sein, die sich auf den hochmeisterlichen Aufruf von 1425 hin über die Trinksitten der Prußen beschwert hatten, die bei ihren Hochzeiten 20 oder 30 Fässer Bier tranken und darüber ihre Arbeit vernachlässigten.¹⁷¹

Die Tarife bei Unterlassung dieser Kirchenpflichten bestehen vor allem aus Geld- und Naturalienstrafen. Für das Trinken nach der Beichte bzw. vor der Messe werden drei Mark „guten Geldes“ festgesetzt, die auch die Wirte zahlen müssen, wenn sie ausschchenken. Ist der Aufwand bei Hochzeiten höher als vorgeschrieben, werden sechs Mark fällig. Den Fastenbrechern wird eine Strafe in Naturalien auferlegt, nämlich ein Stein Wachs. Wer an Festtagen arbeitet, kann zwischen Bestrafung (*correccio*) und Wachs wählen. Die höchste Strafe, der Ausschluss vom christlichen Grab, wird fällig, wenn man die Gebete nicht kennt oder vor dem Tod nicht mehr beichtet.

Die meisten ‚Fehler‘ im Umgang mit christlichen Institutionen treten am Grab auf. Bischof Michael verbietet den Prußen, Kreuze an den Gräbern aufzustellen; schon aufge-

166 Nr. XXXII, § [1]–[3], (126)f.

167 Nr. XXXII, § [9]–[10], (127).

168 Nr. XXXII, § [15]–[16], (127)f.

169 Nr. XXXII, § [5]–[6], (126).

170 Nr. XXXII, § [17], (128). Zum Vergleich: Die Landesordnung von 1427 hatte bei den Sirmen genannten Trinkfesten den Konsum sogar auf ein Fass begrenzt; vgl. Kap. IV.3, 137.

171 OBA 4512; vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1, und Kap. IV.3, 141.

stellte soll man entfernen.¹⁷² Außerdem sollen sie die Friedhöfe an ihren Kirchen umzäunen, damit das Vieh sie nicht betreten und profanisieren kann.¹⁷³ Und wenn Freunde und Verwandte gestorben sind, sollen die Hinterbliebenen am Grab nicht den „Ritus des Schreckens“ (*ritus pauoris*) vollziehen, der aus andauerndem Weinen und Wehklagen – von Männern und Frauen – besteht.¹⁷⁴ ‚Ritus‘ ist gleichwohl ein starker Begriff für solche Klagegesänge, die nicht notwendigerweise einen unchristlichen Inhalt gehabt haben müssen. Dagegen trägt ein anderer Brauch einen dezidiert antichristlichen Zug: Die Prußen sollen nämlich aufhören, die getauften Kinder in Flüssen wiederzutaufen und ihnen andere Namen als die Taufnamen zu geben.¹⁷⁵

Die Strafmaße reichen von der Zahlung von drei Mark für die falsche Gestaltung des Grabes bzw. Friedhofs, erreichen aber dann das Niveau von Körperstrafen: Die ‚Wiedertäufer‘ können sich noch zwischen drei Stein Wachs oder einer „harten Geißelung“ (*rigide flagellacio*) entscheiden, während für das Wehklagen am Grab eine „schreckliche Geißelung“ (*dira flagellacio*) und dazu noch drei Mark vorgesehen sind.

Außergewöhnlich ist das Panorama an unchristlichen, ‚heidnischen‘ Praktiken, das durch die Verbote entsteht. Die meisten Bräuche haben mit Gräbern und Begräbnissen zu tun und finden in der Tiefe des Waldes statt. Es werden allgemein Versammlungen und Feste in den Wäldern verboten, die gegen die Kirchenstatuten verstoßen, und besonders wird auf Feste hingewiesen, die *Kresze* heißen.¹⁷⁶ In Wäldern und Hainen soll auch ein ‚heidnischer‘ Ritus für die Verstorbenen stattfinden, der als Anrufung von Dämonen charakterisiert wird.¹⁷⁷ Vielleicht ist dies identisch mit den Bräuchen an alten Gräbern, die in einem anderen Artikel untersagt werden. Dort ist die Rede von Grabhügeln und Gräbern (*tumuli et sepulchra*), die in der Sprache der Prußen *Geten* oder *Cappyn* genannt werden. An diesen Orten sollen Sauf- und Fressgelage sowie andere Gesellschaften stattfinden, die als Abscheulichkeiten, die dem Ritus der ‚Heiden‘ folgen, strengstens verboten werden.¹⁷⁸ Zu diesem Komplex gehören möglicherweise auch die erwähnten Klagegesänge bei christlichen Begräbnissen. Nicht immer wird allerdings der Wald aufgesucht: Die Bräuche gegenüber den Verstorbenen finden zusätzlich auch in den Häusern der Prußen statt.

Nur wenige Praktiken sind genauer bezeichnet. Meistens ist nur unbestimmt die Rede von der Anrufung von Dämonen, von Opfern und von Trinkgelagen. Eine Ausnahme bildet ein Artikel über das Opfern von Tieren. Hier erfährt man, dass kein Tier weder geheim noch öffentlich getötet werden darf, dass es nicht den Dämonen in den Behausun-

172 Nr. XXXII, § [11], (127). – Was hinter dieser paradox anmutenden Bestimmung steht, müsste durch eine spezielle Untersuchung geklärt werden, die auch die Ergebnisse der Friedhofsforschung einbezieht. Dies kann hier aber nicht geleistet werden.

173 Nr. XXXII, § [12], (127).

174 Nr. XXXII, § [20], (128).

175 Nr. XXXII, § [8], (127).

176 Nr. XXXII, § [7], (127).

177 Nr. XXXII, § [13], (127).

178 Nr. XXXII, § [19], (128).

gen geopfert werden und niemand den Prußen ein solches Tier verkaufen darf.¹⁷⁹ Ein anderer Artikel beschreibt die Beschwörung von Lebensmitteln: So werden alle Zaubersprüche über und Weissagungen aus Bier und Hühnchen und anderem strengstens verboten.¹⁸⁰

Für die aufgezählten nichtchristlichen Praktiken sind die schwersten Strafen vorgesehen. Sie bestehen meistens aus einer Kombination von Körper- und Geldstrafe bzw. einer Körperstrafe und dem Entzug des christlichen Grabes.

Das Mandat von Bischof Michael Junge wirft auch ein Schlaglicht auf Konflikte, die aus verschiedenen Graden des Christseins zwischen den Prußen entstanden. Bei schwerer Strafe wird nämlich davor gewarnt, dass ein Pruße den anderen, der „wie ein guter Christ“ leben will, mit Hass verfolgt oder andersweitig mit Worten und Taten belästigt.¹⁸¹ Wenn diese Ausführungen auf Spannungen innerhalb von Gruppen oder Dorfgemeinschaften hinweisen, die das Praktizieren des christlichen Glaubens erschwerten, scheinen andere Konflikte bis in die Ehe hineingereicht zu haben, denn auch hier wird der Ehepartner davor gewarnt, den christlich lebenden Partner zu hassen oder zu schmähen.¹⁸² Die Diskriminierung von Christen wird am härtesten bestraft. Es sind drei Mark und „schärfste Geißelung“ (*acerbissima flagellacio*) vorgesehen, bei Ehepartnern sogar „grausamste Geißelung“ (*cruentissima flagellacio*).

Die Welt, die aus diesem bischöflichen Mandat entsteht, ist eine Welt, in der das Christentum mit seinen Institutionen nur teilweise eingedrungen, vieles aber (noch) vom *ritus paganorum* bestimmt ist. Während in den Synodalstatuten nur die Vermittlung der christlichen Botschaft und die Partizipation an der Messe und den Sakramenten im Vordergrund standen, wird hier ein auffälliger Perspektivwechsel vollzogen, wodurch ein ganzes Spektrum von nichtchristlichen Handlungen Konturen gewinnt. Gerade weil dieses Mandat so viel mehr über die Prußen zu sagen hat als die übrigen Quellen zwischen Peter von Dusburg und den Schriften der Reformationszeit, drängt sich die Frage auf, woher der Bischof seine Informationen bezog. Dabei kommen Visitationen in Betracht, auf denen die Pfarrer und christliche Prußen befragt werden konnten. Die Seelsorger können in diesem Zusammenhang nur einige Beobachtungen beigesteuert haben: Ihnen fielen die innerkirchlichen Probleme auf, sie hörten das Klagegeschrei bei Begräbnissen und vielleicht beobachteten sie bei ländlichen Festen auch, wie geheimnisvolle Worte über einen Krug Bier gesprochen wurden. Es gibt für ihre Beobachtungen aber eine deutliche Grenze: Wenn geheime Versammlungen in den Bauernhäusern stattfanden, konnten die Pfarrer höchstens von außen lauschen. Und wenn sich Prußen heimlich im Wald zusammenfanden oder im Fluss die Taufe abwuschen – wie sollten die Pfarrer davon Kenntnis haben? Es ist wahrscheinlicher, dass prußische Christen gegenüber den kirchlichen Amtsträgern

179 Nr. XXXII, § [14], (127).

180 Nr. XXXII, § [18], (128).

181 Nr. XXXII, § [21], (128).

182 Nr. XXXII, § [22], (128).

zu Informanten wurden und andere Prußen denunziert haben. Als Prußen hatten sie nämlich die Möglichkeit, an Versammlungen, Festen und Bräuchen teilzunehmen. Dafür sprechen auch die volkssprachigen Begriffe – *Kresze, Geten, Kappyn* –, die in den Text eingestreut sind.

Wenn Denunziationen die Quelle waren, haben die Informationen allerdings eine unsichere Grundlage. Von besser dokumentierten Visitationen oder aus der Geschichte der Hexenverfolgung weiß man, dass Informanten selten etwas preisgegeben haben, ohne eigene Interessen zu verfolgen – etwa, durch die Ausschaltung von Rivalen ihre eigene Stellung in der Gemeinschaft zu stärken.¹⁸³ Soziale Konflikte unter den Prußen konnten eine ganz neue Wendung nehmen, wenn die eine Partei angab, sie sei von anderen Prußen dafür diskriminiert worden, dass sie nach christlichen Formen lebte. Deshalb wurde wahrscheinlich so manches übertrieben.

Außerdem ist damit zu rechnen, dass die Vorerwartungen der Pfarrer und letztendlich des kompilierenden Bischofs den Einzelinformationen eine ‚heidnische‘ Tendenz gaben. Es konnten ungewohntes Klagegeschrei bei Beerdigungen in einer (für den Seelsorger) fremden Sprache sein oder einige Worte und Zeichen über Getränken und Speisen, die auf diese Weise zum ‚Ritus der Heiden‘ wurden. Hinzu kommt der ständeübergreifende Reformdiskurs, in dem rauschende Feste und Vergnügungen zunehmend als Widerspruch zur ‚richtigen‘ christlichen Lebensweise gesehen wurden. Schon die samländischen Freien beklagten sich 1425 beim Hochmeister über die ‚heidnischen Gelage‘ der unfreien Prußen¹⁸⁴, und im Entwurf der Landesordnung von 1445 werden als Belege für die prußische ‚heidnische Weise‘ Trinkgelage sowie die Heiligung des Viehs und des Biers genannt¹⁸⁵ – die Parallelen zum Mandat Michael Junges sind frappierend.

An einem vermeintlich klaren Beispiel – der Wiedertaufe in Flüssen – lassen sich diese Zweifel erhärten. Der Blick auf ein paralleles Phänomen in Livland zeigt nämlich, dass es sich beim samländischen Fall um ein Missverständnis handeln könnte: Schon die alten Liven sollen nach dem Rückzug des Kreuzfahrerheeres um 1198 die erzwungene Taufe

183 Vgl. zu nachreformatorischen Visitationsprotokollen *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, Reformation und konfessionelles Zeitalter (2002), 49–51, Zitat 51: „Die Visitationen liefern – so die neuere Auffassung – eher einen Einblick in das obrigkeitliche Interesse als in das lokale Gemeindeleben. Die Befragung der Pfarrer und ausgewählter Gemeindeältester durch die Visitationskommission war von unterschiedlichen, situationsbedingt entgegengesetzten Erkenntnisinteressen der Beteiligten beeinflusst. Während die Kommission oftmals beruhigende Ergebnisse an den Hof melden wollte, versuchten die Befragten ein Bild ihrer Gemeinde zu liefern, das ihre eigene Tätigkeit ins rechte Licht setzte. Dies konnte ein geschöntes oder auch ein besonders schlechtes, unterstützungsheischendes Bild ergeben.“ – Hexenprozesse als Versuch innerörtlicher Konfliktlösungen werden analysiert von *Biesel*, Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte (1997), 267–315. Aus ihrer Studie wird deutlich, dass Zeugen sehr genau die Erwartungen der Visitatoren bzw. Richter kannten und diese zu erfüllen wussten – gerade auch, wenn es die dämonologische Theorie betraf.

184 OBA 4512; vgl. die Transkription in Anhang IX.5.1, und Kap. IV.3, 147.

185 AST II, Nr. 410, § 1, 664; vgl. Kap. IV.3, 145.

mit dem Wasser des Flusses Düna abgewaschen haben. Heinrich der Lettenpriester schildert in seinem ‚Chronicon Livoniae‘ folgendes Szenario:

„Kaum hatte der Wind die Segel fortgetrieben, siehe, da kamen die treulosen Liven aus den ihnen gewohnten Badstuben, übergossen sich mit dem Wasser der Düna und sprachen: ‚Hier entfernen wir nunmehr das Wasser der Taufe mitsamt dem Christentum selbst durch das Wasser des Flusses, legen den angenommenen Glauben ab und schicken ihn hinter den abgereisten Sachsen hinüber.‘“¹⁸⁶

Möglicherweise handelte es sich bei dieser Aktion aber gar nicht um das Abwaschen der Taufe, sondern um bloßes Abkühlen – eine solche Interpretation wird jedenfalls durch die altrussische ‚Nestorchronik‘ gestützt, die eine sehr alte Beschreibung der nordeuropäischen Saunakultur enthält. Dabei wird eine Badestube erhitzt, die Badenden schütten sich Lauge über den nackten Körper, die Haut wird mit Zweigen geschlagen, und anschließend übergießen sie sich mit eiskaltem Wasser.¹⁸⁷ Diese Stelle wirft ein ganz anderes Licht auf die Szene in Heinrichs Chronik, in der die alten Liven von ihren Badestuben in den Fluss gehen.¹⁸⁸ Vielleicht steckt hinter der Szene ein für die Einheimischen normaler Saunagang mit anschließender Abkühlung, der dem Chronisten unbekannt war und deshalb zu einem Akt der Apostasie ausgeschmückt werden konnte.¹⁸⁹

Das livländische Parallelzeugnis, das auf den ersten Blick den preußischen Fall erhärtet, zeigt auf den zweiten Blick also etwas ganz anderes: Wenn es möglich ist, einen fremdartigen Saunagang als Abwaschen der Taufe zu verstehen, dann kann hinter der angeblichen Wiedertaufe der Prußen auch etwas ganz Banales stecken –

186 Heinrici Chronicon Lyvoniae. Ed. *Arbusow/Bauer*, II,8, 11: *Iam vela ventus depulit, et ecce perfidi Lyvones de balneis consuets egressi Dune fluminis aque se perfundunt, dicentes: ‚Hic iam baptismatis aquam cum ipsa christianitate removemus aqua fluminis et fidem susceptam exfestucantes post Saxones recedentes transmittimus.‘* Deutsch: Heinrich von Lettland, Livländische Chronik. Übers. *Bauer*, 15. – Die Verbindung zum preußischen Mandat wurde schon gesehen von *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 158, Anm. 1.

187 Nestorchronik. Übers. *Müller*, 8, 8: „Erstaunt habe ich gesehen das Slovenische Land, als ich hierher fuhr. Ich sah hölzerne Badhäuser, und sie heizen sie bis zur Gluthitze und ziehen sich aus und sind nackt. Und sie übergießen sich mit Lauge. Und sie erheben Ruten und fangen an und schlagen sich selbst, und sie schlagen sich so lange, bis sie kaum lebendig herauskommen, und sie übergießen sich mit kaltem Wasser, und so leben sie wieder auf.“

188 Beide Quellen sind in Zusammenhang gestellt von *Lind/Jensen/Jensen/Bysted*, *Danske korstog* (2006), 163f. Ich danke Jan Rüdiger (Frankfurt a. M.) für den Hinweis.

189 Zeitnäher ist allerdings die Nachricht aus der livländischen Landesordnung von 1422 Januar 24–28, die Erzbischof Johannes Ambundi und Ordensmeister Siegfried von Spanheim gemeinsam erlassen hatten; in: *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage* I,3, Nr. 299, 261–265, hier 262, §1: *I-tem dat neymand de cristlike doepe vorniygen edir affwaschen sall, by synem lyve*. Die Editoren vermuten die Herkunft aus alten livländischen Kirchenstatuten, da dieses Verbot ansonsten nie mehr auftaucht. Vielleicht hat also der überinterpretierte Saunagang bis in diese Zeit ein Echo gefunden.

vielleicht ein Badebrauch, der durch den ‚reformerischen Blick‘ zur Apostasie wurde.¹⁹⁰

Allerdings hat der samländische Bischof im Klima der Reform, das die Verfolgung von Unchristlichem förderte, nicht alle Praktiken erfunden, sondern wohl auch einige gefunden. Denn es ist religionsgeschichtlich nicht erstaunlich, dass sich im Mandat so viele Hinweise auf Totenkult und alte Grabstätten finden, da Begräbnis und Grab in der Kultur der Prußen eine so große Rolle gespielt hatten.¹⁹¹ Auch aus der Archäologie gibt es vereinzelte Hinweise auf Brandbestattungen mit Grabbeigaben, die aufgrund der Münzfunde auf die Zeit nach der Konversion datiert worden sind.¹⁹² Sie müssten allerdings, um in dieser Frage weiterzukommen, systematisch gesammelt und ausgewertet werden. Dabei müsste auch die Frage aufgeworfen werden, welche Bedeutung die Grabhügel haben konnten, die Bischof Michael Junge erwähnt, da die Hügelgräberkultur spätestens zu Beginn des Frühmittelalters aufhörte zu existieren¹⁹³ – was im 15. Jahrhundert vielleicht nicht mehr bekannt war.

Es sollte auch erwähnt werden, was das Mandat nicht sagt: Es ist nämlich weder die Rede von Göttern, ihren Namen und mit ihnen verbundenen Zeremonien, noch ist die Rede von Priestern oder anderen Spezialisten für ‚Heidnisches‘. Meiner Ansicht nach steigert dies die Zuverlässigkeit der Informationen, denn in Bezug auf Götter und Idolatrie verfügt das Christentum ja über ein großes Reservoir von Traditionen, die an dieser Stelle hätten einfließen können. Jedoch ist es in einem Land wie dem Ordensland, das seit Jahrhunderten besetzt und jedenfalls formal christlich war, nicht wahrscheinlich, dass es noch alte Götterkulte gab. Erst nach der Reformation in Preußen werden die Handlungen der Prußen mit der Anbetung von Göttern in Zusammenhang gebracht.

Bischof Michaels Nachfolger, Nikolaus von Samland, sucht im ‚Heidentum‘ wiederum den Grund dafür, dass die Prußen das Sakrament der Firmung verachten. Allerdings hat er weniger Details anzubieten. Bei ihm heißt es nur, die Prußen seien „einem solch abergläubischen und schändlichen Götzendienst hingegeben, dass sie versuchen, Geschöpfe anstatt des Schöpfers auf freiem Feld zu verehren“. ¹⁹⁴ Die Formel *creaturas pro creatore* ist christliches Traditionsgut und bringt die Schöpfungsvergessenheit der ‚Heiden‘ in

190 Auch in der Nestorchronik wird das fremdartige Verhalten der Badenden sogleich religiös interpretiert. Nachdem das Schlagen mit der Rute und die kalten Wassergüsse beschrieben sind, heißt es: „Und so tun sie alle Tage, von niemandem gepeinigt, sondern selbst peinigten sie sich. Und so machen sie nicht eine Waschung, sondern eine Peinigung.“ Nestorchronik. Übers. Müller, 8f., 8f.

191 Vgl. Kap. II.2.2.

192 Vgl. *Rutkowska-Plachcińska*, Tradition und Kulturumwandlung (1973), 59; *Nowakowski*, Art. Pruzzen, § 2. Archäologisches (2003), 537.

193 Vgl. Kap. II.2.2, 69.

194 *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXIII, (129)–(131), hier (129): *ad tantum supersticioso prophanabilique ydolatriarum cultui dediti quod creaturas pro creatore in campestribus satagunt venerari*.

Erinnerung.¹⁹⁵ Allerdings ist damit kein konkreter Grund gegeben, warum gerade die bischöfliche Bestätigung der Taufe, die Firmung, verachtet wurde. Sucht man nach Erklärungen, sollte man eher an die allgemeinen Probleme denken, die die Unterweisung der Prußen erschwerten.

So wie die Reformanstrengungen von Ordensleitung und Ständen, wie sie in den Landesordnungen fassbar sind, durch die Teilung des Landes ihren Schwung verlieren und nicht zu einer weiteren Ausgrenzung der Prußen führen, so wird das ‚Heidentum‘ in späteren bischöflichen Mandaten nicht mehr thematisiert.¹⁹⁶

V.5 Zusammenfassung

Die Statuten von Partikularsynoden bestehen aus Bestimmungen des allgemeinen Kirchenrechts, die ausgewählt, vereinfacht, dadurch kommuniziert und an die lokalen Umstände angepasst werden. Nicht jeder Kanon bezieht sich auf eine kirchliche ‚Wirklichkeit‘, aber Kirchenvisitationen und Konsultationen des Klerus auf der Synode boten ausreichend Möglichkeit, die allgemeinen Bestimmungen zu modifizieren und den Problemen anzupassen, wenn Bischof und Kapitel es denn wollten. Die Synodalstatuten als Zeugnisse der bischöflichen Amtsgewalt sind dabei immer auf den Niederklerus hin ausgerichtet: als Instanz der Verkündigung und der Disziplinierung der Laien, aber gleichzeitig auch als Objekt der Disziplinierung durch den Bischof.

Die Existenz von prußischen Neophyten – eindeutig ein ‚regionales Sondergut‘ – führte nicht zur Entstehung von neuem Recht, das in der gesamten lateinischen Christenheit gültig war. Vielmehr galten die allgemeinen Anforderungen an Christen auch in Preußen: So musste ein Christ an Sonn- und Feiertagen die Messe besuchen, die Predigt hören und die Hauptgebete beherrschen – das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis, später auch noch das Ave Maria. Außerdem musste ein Christ einmal jährlich zu Ostern beichten und die Kommunion empfangen. Es gab aber genügend Spielraum, so dass sich zwei eigenständige regionale Modelle der Unterweisung entwickeln konnten: das samländische und das ermländische.

In den beiden Diözesen gab es unterschiedliche Ansätze, mit dem Kommunikationsproblem umzugehen, das daraus entstand, dass die prußischen Bauern der deutschen Sprache und die Pfarrer der Sprache ihrer prußischen Pfarrkinder nicht mächtig waren. Im Samland verließ man sich ausschließlich auf Dolmetscher, die sogenannten Tolken. Vielleicht hat die räumliche Nähe der Kirchen zu den Kammerärtern des Deutschen Ordens,

195 Vgl. Kap. II.2.1, 57.

196 So ähnelt der Erlass, den Bischof Dietrich Cuba 1471 mit Zustimmung des Hochmeisters erließ, zwar mit seiner Verschränkung von geistlichen und weltlichen Materien, die den Kirchengang betreffen, stark den Landesordnungen, hat aber über die Prußen nichts zu sagen; *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXII, (135)f.

in denen immer Übersetzer für Verwaltungszwecke vorhanden sein mussten, diese Wahl begünstigt. Diese Dolmetscher waren nur während der Beichte anwesend, wogegen die Predigt und die Hauptgebete anscheinend nur auf Deutsch abgehalten wurden. Aus diesem Grund hat sich die Beichte im 15. Jahrhundert wohl auch zum zentralen Unterweisungsinstrument entwickelt, das vor der Abnahme der eigentlichen Beichte dazu diente, die Zehn Gebote und die Gebete zu unterrichten. Im Ermland dagegen sollten die Predigt und die Hauptgebete auf Prußisch gegeben werden. Um dies zu verwirklichen, konkurrierten zwei Modelle: Zum einen gab es die Schulen für einen prußischen Klerus in Heilsberg und Frauenburg, auf denen vermutlich prußische Kaplane ausgebildet wurden, die man den deutschen Pfarrern zur Übersetzung der Predigt zur Seite stellte. Zum anderen verfolgte Bischof Franz Kuhschmalz das Ideal eines (deutschen) Pfarrers, der Deutsch und Prußisch beherrschte. Er holte sich dafür päpstliche Unterstützung und schloss die Prußenschule auf Schloss Heilsberg, musste aber später den Einsatz von Übersetzern und prußischen Kaplanen tolerieren.

Ein innovatives Potential steckt in der ‚Mehrfachnutzung‘ der Sakramente, die in den Diözesen entwickelt wurde, um die christliche Unterweisung durch gegenseitige Verzahnung der Heilmittel oder Aufladung mit weiteren Inhalten zu verstärken. Im Samland ist vor allem an die erwähnte Beichte zu denken, die die Katechese integrierte. Aber auch die Hochzeiten von Prußen waren an eigentlich reservierten Festtagen erlaubt, um die Ehe mit einem die Sinne ansprechenden christlichen Fundament zu versehen. Im Ermland stellte die Kenntnis der Gebete eine entscheidende Hürde dar, die über die Zulassung zu den gemeinschaftlichen oder gemeinschaftsstiftenden Institutionen der Eucharistie, der Ehe und der Patenschaft entschied. Die Modelle zeugen von dem Bewusstsein, dass nicht nur prußische Sprachkenntnisse und theologische Hintergründe wichtig waren, um das Christentum in den Prußen zu festigen, sondern dass auch die sinnlich-rituelle Seite der mittelalterlichen Kirche ihren Teil dazu beitrug.

Zur Annahme des Glaubens gehörten nach mittelalterlichem Verständnis die Verchristlichung und die Entpaganisierung. Die Synodalstatuten sind ganz im ersten Modus gehalten: Sie sprechen die Prußen als Christen an, die mit einigen Sakramenten ihre Schwierigkeiten haben und die mit besonderer Sorgfalt unterwiesen werden müssen, ohne dass dabei unchristliche Handlungen Erwähnung finden. Im Gegensatz zur Rigaer Provinzialsynode, die Verchristlichung und Entpaganisierung gegenüber den Altbewohnern vereint, findet sich Klagen über ‚Heidnisches‘ vor allem im Mandat des samländischen Bischofs Michael Junge. Die Prußen, wie sie hier erscheinen, besuchen kaum die Kirche, lassen sich dafür aber wiedertaufen und müssen mit schweren Körperstrafen vom Besuch der heidnischen Grabstätten und von ‚abergläubischen‘ Beschwörungen abgehalten werden. Dieses Mandat ist in einem reformerischen Klima entstanden, in dem der Anspruch auf christliche Lebensführung auf alle Gesellschaftsbereiche ausgedehnt und gleichzeitig Glaubensfeindliches benannt und ausgeschlossen wurde. Deshalb besteht bei Michael Junge der Verdacht, dass ursprünglich gar nicht religiös gemeinte Elemente der prußischen Festkultur durch den Blick des Reformers

zu antichristlichen, ‚heidnischen‘ Praktiken stilisiert werden. Je weiter die Untersuchung voranschreitet, desto mehr verdichten sich die Indizien, dass es sich hierbei nicht um Einzelfälle handelt, sondern dass es überhaupt erst zu einer ‚Entdeckung des Heidentums‘ kommen konnte, als das Klima der christlichen Reform nach und nach alle Gesellschaftsbereiche erfasste.

VI Aus Heiden werden Vorfahren: Das Bild der Prußen in der preußischen Geschichtsschreibung

Im Gegensatz zu den bisherigen Kapiteln sind die Prußen, die in der Geschichtsschreibung¹ angesprochen werden, auch für die Zeitgenossen in der Vergangenheit angesiedelt. Es soll also nicht der Versuch unternommen werden, die Ergebnisse aus der Untersuchung der weltlichen und kirchlichen Rechtsquellen zu ergänzen bzw. zu kontrollieren. Diesen Quellen gegenüber bildet die Geschichtsschreibung einen Diskurs *sui generis*. Außen vor lassen kann man sie jedoch nicht, wenn man die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen verstehen will, denn dadurch, dass die Darstellung von Vergangenem immer auch als Aussage über die Gegenwart der Chronisten zu lesen ist, bieten die Chroniken einen Schlüssel zum Nachdenken der preußischen Eliten über die Prußen, was immer mit der Beschreibung ihres ‚Heidentums‘ verbunden ist. Auf diese Weise wird den Prußen eine wichtige Rolle in den Diskursen zugeschrieben, durch die das ‚Land‘ Preußen konstruiert wird. Hier entwickelt sich unter dem Einfluss des Humanismus allmählich eine alternative Sicht auf die Prußen, die weniger – wie in den Landesordnungen bzw. Synodalstatuten – mit Ausgrenzung oder Christianisierung zu tun hat als vielmehr mit einem exotischen Interesse am Heidnisch-Barbarischen. Es ist charakteristisch für das letzte Jahrhundert des Ordenslandes, dass diese Diskurse weitgehend getrennt voneinander bestehen – erst durch die Reformation kommt es zu einer Vermischung.

Zwei Leitfragen strukturieren die Analyse: Wie werden die Prußen beschrieben? (Welche Merkmale sind dabei hervorstechend, welcher Traditionen bedienen sich die Chronisten?) Und: Werden den Prußen in der Geschichtsschreibung bestimmte Funktionen zugewiesen? Zwei Fragen, die gedanklich zu trennen sind, in der Darstellung aber ineinanderfließen werden. Drei Bereiche sind dabei zu untersuchen: erstens die ältere historiographische Tradition über die Prußen, beginnend mit Peter von Dusburg, die im 15. Jahrhundert weiter wirksam war (Kap. VI.1); zweitens die ersten

¹ An übergreifenden Studien zur Geschichtsschreibung im Ordensland vgl. *Töppen*, Geschichte der preussischen Historiographie (1853); *Engels*, Zur Historiographie des Deutschen Ordens (1966); *Arnold*, Geschichtsschreibung im Preußenland (1970); *Boockmann*, Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens (1987); *Wenta*, Studien über die Ordensgeschichtsschreibung (2000).

humanistischen Versuche über die Urgeschichte Preußens, die Enea Silvio Piccolomini und Laurentius Blumenau unternahmen (Kap. VI.2), und drittens die Formation der später kanonisch gewordenen Fassung der preußischen Vorgeschichte, die – über die Zwischenstufe des Erasmus Stella – im Ps.-Christian und bei Simon Grunau zu finden ist (Kap. VI.3). Dieses Quellencorpus ist in den letzten Jahren von Karin Friedrich², Norbert Kersken³, Arno Mentzel-Reuters⁴ sowie Jörg Hackmann⁵ unter verschiedenen historiographiegeschichtlichen Fragestellungen untersucht worden. Der hier verfolgte Ansatz unterscheidet sich dadurch, dass die Rolle der Religion bei der Beschreibung der Preußen besondere Beachtung findet. In diesem Sinne ist Peter von Dusburg (und mit ihm die Ordenstradition) auch keine bloße Kontrastfolie zu einer sich entfaltenden Landeshistoriographie wie in den erwähnten Studien, sondern es wird deutlich, wie sehr das Preußenland einen geschlossenen Traditionsraum darstellt, in dem Motive nach dem Baukastenprinzip aufgenommen und weitergestaltet werden.

Der ‚Sehepunkt‘ der Geschichtsschreibung differiert von dem der normativen Quellen (Landesordnungen, Synodalstatuten), die durch das Verhältnis von Aussteller und Adressat strukturiert werden. In der Geschichtsschreibung ergibt sich der ‚Sehepunkt‘ dadurch, dass die Autoren die Preußen in eine bestimmte Beziehung zu der Gruppe, für die sie schreiben, stellen. Damit korrespondiert die These, dass die Preußen in einem Dreischritt als Heiden, dann als Barbaren und schließlich als Vorfahren dargestellt werden.

-
- 2 Karin Friedrich streift im Rahmen einer Untersuchung über das Preußen königlichen Anteils in der frühen Neuzeit die Anfänge der ‚Geschichtsmythen‘ im frühen 16. Jahrhundert und kann für die Folgezeit die Korrespondenz eines auch in Preußen geläufigen Gotenmythos und eines dagegen konstruierten, polnischen Sarmatenmythos aufzeigen; vgl. *Friedrich, The Other Prussia* (2000), 71–95.
 - 3 Norbert Kersken liefert vor dem Hintergrund seiner Studie: *Geschichtsschreibung im Europa der nationes* (1995) eine typologische Untersuchung der preußischen Historiographie. Dabei geht er auf die ethnographisch-geographischen Einleitungen der Werke, auf Modelle der Herkunft und Abstammung sowie auf die Schilderung von Gründungstaten ein, lässt es jedoch bei der Auswertung hinsichtlich der Frage nach dem Landesbewusstsein an der Kontextualisierung der Werke und Autoren und am Anschluss an neuere Humanismusforschungen mangeln; vgl. *Kersken, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens* (2001).
 - 4 Die Studie von Arno Mentzel-Reuters ist der wichtigste jüngere Beitrag zur Genese der Landeshistoriographie im Preußenland, der mit einer neuen Theorie zu den unübersichtlichen Überlieferungszusammenhängen um Simon Grunau im frühen 16. Jahrhundert aufwarten kann; vgl. *Mentzel-Reuters, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte* (2001).
 - 5 Jörg Hackmann liefert einen Überblick über die Entstehung und Transformation preußischer Ursprungsmymen vom 15. bis ins 20. Jahrhundert und geht dabei nur kurz auf die hier behandelten Quellen ein. Wie in diesem Kapitel zu zeigen ist, entbehrt seine These von mündlichen Traditionen, die in die Ursprungserzählungen eingingen, jeglicher Grundlage; vgl. *Hackmann, Preußische Ursprungsmymen* (2003). Für eine Untersuchung der dichterischen Instrumentalisierung im 19. und 20. Jahrhundert vgl. *Rankl, Preußen und Litauer als ‚edle Wilde‘* (2002).

VI.1 Die Prußen als Heiden: Peter von Dusburg und die Ordensgeschichtsschreibung

Peter von Dusburg entwirft 1326 in der ‚Chronik des Preußenlandes‘⁶ ein Bild der Prußen, ihrer Religion und Kultur, das nicht völlig fiktional ist, wie der Abgleich mit der Parallelüberlieferung ergeben hat.⁷ Gleichwohl hat der Chronist die Einzelfakten in ein von der christlichen Tradition inspiriertes Gerüst eingebettet und damit eine Erzählung über die Prußen geschaffen, die bis weit ins 15. Jahrhundert hinein wirkungsmächtig war. Es ist zu zeigen, dass die Prußentradition Peter von Dusburg innerhalb seiner Chronik zur Rechtfertigung der Ordensherrschaft dient; diese Gesamtdeutung wird jedoch nicht notwendigerweise von späteren Autoren rezipiert. Genauso wichtig ist, dass hier ein Reservoir an Erzählelementen und Attributen bereitgestellt wird, an dem sich spätere Autoren bedienen können.

In der Überschrift des Prußenkapitels zeigt sich, wie Peter seinen Bericht ordnet: ‚De ydolaria et ritu et moribus Pruthenorum‘, also geordnet nach Götzendienst, Ritus und Gebräuchen. Die Idolatrie ist unter den Leitgedanken der *ignorantia* gestellt – im Rückgriff auf eine Tradition, die auf das Erste Gebot zurückreicht und von Martin von Braga einflussreich formuliert worden war. Weil die Prußen nämlich den Schöpfer vergessen haben, drückt sich die Idolatrie in der Kreaturverehrung aus.⁸ Deshalb verehren sie Sonne, Mond und Sterne, den Donner, Vögel, Vierfüßler und die Kröte. Und sie haben auch heilige Haine. Über den Ritus erfährt der Leser, dass die Prußen einen Oberpriester Criwe haben, der auch für Livland und Litauen zuständig ist; dass die Toten mit Attributen ihres Standes verbrannt werden, weil sie diesen im zukünftigen Leben behalten; dass die Prußen vor Unternehmungen das Los befragen und nach dem Sieg den Göttern opfern. Eine Reihe von Gebräuchen wird erwähnt: Die Prußen verschmähen Luxus in Bezug auf Kleidung und Bettstatt sowie Essen und Trinken, sind dafür aber so gastfreundlich, dass ein Abend nicht endet, bevor nicht alle betrunken sind; dagegen ist Bettelei verboten, ihre Frauen kaufen sie sich, Totschlag wird durch Blutrache gesühnt.

6 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*; Übersetzung: Peter von Dusburg, *Chronik des Preußenlandes*. Übers. *Scholz/Wojtecki*. – Mittlerweile ist eine Neuedition der Chronik erschienen: Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae Prussiae*. Ed. *Wenta/Wyszomirski*. Sie beruht auf einem einzelnen Codex (Thorn, 17. Jahrhundert) und nennt die Lesarten der übrigen Handschriften nur im kritischen Apparat. Dieser Thomer Codex enthält abschriftlich die Fassung und Fortsetzung der ‚*Chronica terrae Prussiae*‘, wie sie in der städtischen Kanzlei von Kulm in der Mitte des 15. Jahrhunderts bestanden. Diese Fassung war im Besitz des Stadtschreibers Konrad Bitschin, der die Fortsetzung zu Peter von Dusburg wohl auch selbst verfasste; vgl. *Brauer*, *Rez. Petrus de Dusburgk, Chronica* (2009). Weil die Neuausgabe vor allem die Gesamtinterpretation des Werkes verändert, aber nicht die Gestalt des Haupttextes, soll hier weiterhin nach der weiter verbreiteten Edition *Töppens* zitiert werden.

7 Vgl. Kap. II.2.

8 Vgl. Kap. II.2.1, 57.

Peter von Dusburg hat die Prußen nicht aus einem rein ethnographischen Interesse beschrieben, sondern ihnen Funktionen in seiner Chronik zugewiesen. Eine wichtige Funktion klärt sich, wenn man die Position des Prußenkapitels innerhalb der Chronik beachtet, was die meisten Exegeten nicht tun. So steht das Kapitel im dritten Buch der Chronik, das ausführlich über die Eroberung des Preußenlandes berichtet, und ist Teil eines sorgsam konzipierten Eingangsabschnittes, innerhalb dessen die Prußen als feindliche Heiden vor ihrer Eroberung vorgestellt werden.⁹

In Kapitel 1 setzt der Chronist (zunächst) einen sagenhaften Anfang: Sieben Ordensbrüder bauen 1231 die Burg Thorn auf einer Eiche¹⁰, womit die Eroberung beginnt. Vielleicht ist hier eine Anspielung an die Geschichte vom Martyrium der sieben Brüder enthalten – die Legende, die im Mittelalter von der Makkabäer-Tradition am bekanntesten war. Sie schildert das Schicksal von sieben Hebräern (und ihrer Mutter), die König Antiochus dazu zwingen will, Schweinefleisch zu essen und ihren Glauben aufzugeben. Die Brüder werden nacheinander grausam gefoltert, bekennen sich aber bis zum Tode zu ihrem Glauben, wodurch sich die Geschichte vorzüglich als Ansporn für ein Martyrium eignete.¹¹ Der Bezug zum Preußenland wäre folgender: Die Ordensbrüder setzen in feindliches Heidenland über und sind bereit, für den Christenglauben zu sterben. Das Vorbild der Makkabäer, das Peter ansonsten den historischen Büchern entnimmt, hat die folgende Bedeutung, auch wenn die Makkabäer hier einmal nicht als Glaubenskämpfer zitiert werden, und zwar, „den Brüdern ein leuchtendes, durch die Autorität der Heiligen Schrift gestärktes Beispiel, ein Exemplum, vor Augen zu halten als Mahnung und Richtung für das eigene Tun“.¹²

Es folgen in den Kapiteln 2 und 3 eine Landesbeschreibung, eine Liste mit elf Landesteilen Preußens sowie Angaben über prußische Reiterkontingente und Burgen. Die Landesbeschreibung steht hier eindeutig im Kontext der Eroberung, worauf Udo Arnold hingewiesen hat: „Entscheidender Grund für die Abfassung dieser Descriptio war (...) die Landnahme durch eine neue Herrschaft. Diese Landesherrschaft, der Orden, wird zuvor in seiner Gründung und ersten Entwicklung vorgestellt, dann wird das neue Territorium in einer eigenen Beschreibung mit ihm verbunden.“¹³ Des Weiteren wird besonders die Größe und Gefährlichkeit der prußischen Kontingente betont und mit der geringen Anzahl der Ordensbrüder kontrastiert:

9 Buch I der Chronik behandelt die Gründungsgeschichte des Deutschen Ordens und die ersten Hochmeister, Buch II den Einzug der Ordensbrüder ins Preußenland und die politischen und rechtlichen Hintergründe. Buch III wiederum ist unterteilt in die Kämpfe gegen die Prußen und gegen die Litauer (ab c. 221).

10 Zur Historizität vgl. die Belege des Editors in Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, 50, Anm. 3.

11 2 Makk 7; zur Verbreitung im Mittelalter vgl. die Ausführungen bei Bauer, Peter von Dusburg (1935), 33, mit Anm. 15.

12 Bauer, Peter von Dusburg (1935), 35f. Bauer sieht den Bezug zu den sieben Brüdern im Übrigen nicht.

13 Arnold, Landesbeschreibungen Preußens (1983), 80f.

„Sieben Brüder des Deutschen Hauses bauten mit wenigen Bewaffneten im Kulmerland eine Schutzwehr auf einer Eiche (...) und wagten zuerst den Angriff auf eine so wohlbegüterte und unzählbare Menge Heiden; und danach bezwangen sie diese im Laufe von 53 Jahren, so daß nicht einer übrigblieb, der seinen Hals nicht unter das Joch des Glaubens gebeugt hätte, mit der Hilfe des Herrn Jesus Christus, der gelobt ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, amen.“¹⁴

Durch die Beschreibung des Landes und der Landesteile wäre eigentlich der Übergang zur Beschreibung der Kämpfe im restlichen dritten Buch hergestellt, aber Peter von Dusburg schaltet noch zwei Kapitel dazwischen, die die Rücksichtslosigkeit der prußischen Stämme untereinander und ihre Religion beleuchten. In Kapitel 4 mit dem Titel ‚Von der Verwüstung des Landes Galinden‘, eines Landesteiles in Preußen, wird deutlich gemacht, dass die im gesamten dritten Buch durch den Orden angerichteten Verwüstungen nur eine Antwort auf Angriffe der Heiden und deren Kämpfe untereinander sind. Zu diesem Zweck referiert der Chronist eine krude Geschichte nach alttestamentarischem Vorbild, die von einer Überbevölkerung und den dagegen ergriffenen Maßnahmen in Galinden handelt: Nachdem die Frauen sich weigern, die weiblichen Säuglinge zur Reduzierung der Bevölkerung zu töten, werden ihnen zur Strafe die Brüste abgeschnitten, damit sie gar nicht mehr säugen können. Ihre Beschwerde bei einer Prophetin führt dazu, dass die Männer unter Vorwand ohne Waffen in den Kampf gegen die Christen geschickt und dabei schließlich vernichtet werden. „Als die Sudauer und die anderen benachbarten Völkerschaften das erfahren hatten, drangen sie in das Land Galinden ein und führten Weiber, Kinder und alle, die sonst übriggeblieben waren, in dauernde Knechtschaft mit sich fort; daher liegt das Land bis auf den heutigen Tag wüst.“¹⁵

Dies ist eine Geschichte ganz nach dem Geschmack der Kreuzfahrer, weil sie die Perfidität der heidnischen Prußen und ihre gerechte Bestrafung zeigt. Peter von Dusburg stellt die Parallele zum alttestamentarischen Pharao her, der alle männlichen Neugeborenen zu töten befiehlt – die Geschichte ist hier invertiert, denn es geht um die neugeborenen Mädchen, doch die Ratio ist die gleiche: Die Galinder freveln wie der Pharao, begehen typisch heidnische Greuelthaten und bezahlen dafür mit dem Leben; sie werden sogar durch Christen getötet. Danach macht der prußische Nach-

14 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,3, 52. Übers. Scholz/Wojtecki, 99f.: *Septem fratres domus Theutonice cum paucis armigeris edificando propugnaculum in terra Colmensi supra quercum unam (...) primo ausi sunt aggredi tam copiosam et innumerabilem multitudinem gentium, et in processu temporis infra LIII annos exterminaverunt eas sic, quod unus non remansit, qui iugo fidei non subiceret collum suum, auxiliante domino Jesu Christo, qui es benedictus in secula seculorum, amen.*

15 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,4, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 101: (...) *quo percepto Sudowite et alie naciones vicine intraverunt terram Galindie predictam, et mulieres et parvulos et alios, qui relictos fuerant, in servitutum perpetuam duxerunt, sicque terra illa usque in presentem diem remanet desolata.*

barstamm der Sudauer die restlichen Bewohner zu Sklaven, und das Land wird zur Einöde.¹⁶

Das Ende der Geschichte ist bedeutsam, denn hier werden Bezüge zu Schlüsselstellen in der gesamten Chronik hergestellt. Einerseits erleiden die Galinder nur, was die Prußen vorher christlichen Gebieten angetan hatten. So beschreibt Peter von Dusburg die ‚Verwüstung des Kulmerlandes durch die Preußen‘ in den gleichen Formeln wie die ‚Verwüstung des Landes Galinden‘. Die Christen im Kulmerland werden nämlich entweder getötet oder in ewige Knechtschaft geführt (*in servitudinem perpetuam deductis*), und am Schluss ist das Land völlig zerstört und zur Einöde (*in solitudo*) gemacht.¹⁷ Gleiches – nur in grelleren Farben ausgeleuchtet – passiert bei der ‚Verwüstung des Landes Polen‘.¹⁸ Die Heiden haben in dieser Logik durch Anstiftung des Teufels den Kampf gegen die Christen, das Böse hat den Kampf gegen das Gute begonnen; alles, was darauf folgt, ist nur die gerechte Antwort zur Verteidigung des Glaubens. Und tatsächlich erleiden einige prußische Stämme dasselbe Schicksal wie die Galinder. Nach der Bekehrung der Samländer sind es die Stämme der Nadrauer, Schalauer und Sudauer, die als letzte Bastionen des Heidentums gegen den Deutschen Orden kämpfen und sich dem „Joch des Glaubens“ nicht beugen wollen. Dabei kündigt schon die Überschrift des jeweiligen Kapitels eine *desolacio* des Landes an, und alles läuft auf den gleichen Schlusssatz hinaus: *terra (...) usque in presentem diem remanet desolata*.¹⁹ Die besondere Pointe des Chronisten ist dabei, dass die Sudauer, die das Land der Galinder in der Erzählung überfallen hatten, gleichzeitig die letzten sind, die vom Orden unterworfen werden. Peter hebt sie in seiner Beschreibung der Stämme als die „edlen Sudauer“ hervor, die „die anderen nicht nur durch den Adel ihrer Sitten, sondern auch an Reichtum und Macht“ übertreffen.²⁰ In der Konstruktion der Chronik ist demnach das Ende der Sudauer schon am Anfang, in der Geschichte der Galinder, angelegt. Das Motiv der *desolacio* ist dabei stark von alttestamentarischen Vorstellungen der Landnahme geprägt, wonach das ‚gelobte Land‘ von Glaubensfeinden, die es ‚verunreinigt‘

16 In einem parallel zur Abfassung entstandenen Beitrag untersucht Edith Feistner ebenfalls das Galinder-Kapitel, geht dabei stärker auf die biblische Vorlage (Ex. 1) ein und kann noch weitere Beispiele für eine Invertierung finden; vgl. *Feistner*, Krieg und Kulturkontakt (2008), 531f.

17 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, II,1, 33 (*De vastacione terre Colmensis per Pruthenos*): *Prutheni terram Colmensem penitus destruentes in solitudinem redegerunt*.

18 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, II,2 (*De vastacione terre Polonie*).

19 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,4, 53 (*De desolacione terre Galindie*): *terra illa usque in presentem diem remanet desolata*; III,179, 132 (*De desolacione terre Nadrowie*): *terra Nadrowie predicta usque in presentem diem remanet desolata*; III,188, 135 (*De desolacione terre Scalowie*) mit etwas abgeändertem Text: *Sicque terra illa fuit sine habitatore multis annis*. III,219, 146 (*De [...] desolacione dicte terre [Sudowie]*): *terra Sudowie usque in presentem diem remanet desolata*.

20 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,3, 52. Übers. *Scholz/Wojtecki*, 99: *Sudowite generosi, sicut nobilitate morum alios precedebant, ita divitiis et potencia excedebant*.

hatten, ‚gereinigt‘ werden muss²¹ – ein Punkt, den man bedenken sollte, wenn es um den Quellenwert dieser Passagen geht, die in der Forschung einen wichtigen Baustein zur Konzeption der ‚Verheerungsfeldzüge‘ (Friedrich Benninghoven) seitens des Deutschen Ordens gegen die Prußen bilden.²²

Im Kontext dieses Eingangsabschnittes also muss man die Beschreibung der Prußen sehen: Die Prußen sind nicht nur einfache Heiden, sondern Heiden als Feinde, die vor ihrer endgültigen Eroberung vorgestellt werden. Allerdings sind diese Feinde nicht eindeutig negativ besetzt, sondern zeigen Ambivalenzen. Die Prußen werden nämlich als Ebenbild der gegen sie kämpfenden Ordensritter konstruiert, wobei dieses Ebenbild invertiert ist. Das sieht man zuallererst am Beispiel des Oberpriesters Criwe, der folgendermaßen eingeführt wird: „Ferner lag mitten im Gebiet dieses ungläubigen Volks, nämlich in Nadrauen, ein Ort namens Romow, der seinen Namen von Rom herleitete; hier wohnte einer, der Criwe hieß und den sie als Papst verehrten.“²³ Hier konstruiert Peter von Dusburg nach der Interpretation von S. C. Rowell eine heidnische Religion, die als invertiertes Spiegelbild des Christentums aufgebaut ist, damit die Christen sie auch verstehen können.²⁴ Deshalb haben die Prußen eine Art Papst, der nicht nur über ihren, sondern auch über den Glauben der Litauer und der Völker Livlands wacht. Damit ist dem Papsttum eine universale baltische Anti-Kirche gegenübergestellt, die ihren Sitz auch noch in einem nach Rom benannten Ort hat. Diesen Passus kann man auch direkt auf die Ordensbrüder beziehen, die im Papst ihren obersten Herren gefunden hatten.

Auch andere Riten spiegeln christliches Verhalten: „Die Prußen glaubten an die Auferstehung des Fleisches, allerdings nicht so, wie sie es hätten tun sollen.“²⁵ Außerdem opferten die Prußen ihren Göttern nach einem Sieg und gaben ein Drittel dem Criwe, der das Opfer verbrannte. Überhaupt heißt es: „Die Prußen begannen selten etwas Wichtiges, ohne vorher nach ihrem Brauche durch das Los von den Göttern erfragt zu haben, ob es

21 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, Prolog, 23: *Attende, qualiter fratres ut Iudas Machabeus loca sancta terre Prussie, que gentes prius per ydolatriam polluerunt, mundaverunt, et sacrificatur in eis quotidie Deo sacrificium laudis et honoris.*

22 Vgl. dazu Kap. II.1, 48. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Mentzel-Reuters, „Deutschordensliteratur“ (2008), 365: „So darf vermutet werden, dass die Kriegsschilderungen in solchen Texten vielleicht weniger die Realität widerspiegeln, als wir gemeinhein glauben, und weit mehr die Erwartungen des Publikums, dessen Bereitschaft zu Donationen mit solchen Predigten angestachelt werden sollte.“

23 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 53. Übers. Scholz/Wojtecki, 103: *Fuit autem in medio nacionis hujus perverse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow, trahens nomen suum a Roma, in quo habitabat quidam, dictus Criwe, quem colebant pro papa.*

24 Vgl. Rowell, *Lithuania Ascending* (1994), 38–40, 125–128; vgl. die Diskussion der älteren Forschung zu Criwe und Romow in Kap. II.2.2.

25 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 103: *Prutheni resurrectionem carnis credebant, non tamen, ut debebant.*

gut oder schlecht für sie ausgehen werde.“²⁶ Dies inspiriert den Chronisten sogar zu ironischen Brechungen, wenn er beschreibt, wie für die Prußen die Frage, ob man baden darf, welche Wolle man gebraucht und Pferde welcher Farbe man reitet, von den Göttern abhängig ist. Natürlich ist dies alles aus christlicher Sicht nichts als ‚primitiver Aberglaube‘, aber dennoch entwickeln die Prußen innerhalb ihrer Religion eine gewisse Frömmigkeit, die für Christen nachvollziehbar ist. Ein besonders deutliches Beispiel für eine Spiegelung ist der Verzicht der Prußen auf Luxus bei der Kleidung und den Speisen: „Aus überflüssigen oder kostbaren Kleidern machten sie sich nichts, und auch heute noch achten sie sie gering; wie man die Kleider heute ablegt, so zieht man sie morgen wieder an, ohne sich darum zu kümmern, ob man sie verkehrt trägt. Ein weiches Lager und feine Speisen kennen sie nicht.“²⁷ Parallel dazu heißt es im Prolog Peters über die frühen Ordensbrüder:

„Um äußerlichen Schmuck des Leibes und um ihren Lebensunterhalt kümmerten sie sich nur, soweit es notwendig war. (...) Schöne Kleidung zu tragen, die den Vorwurf der Hoffahrt einbringt, galt unter ihnen als Schande. Einige von ihnen benutzten ein härenes Gewand, andere einen Panzer anstelle eines Hemdes (...). Auch wurden aus Leinensäcken, in denen ihnen das Mehl über das Meer gebracht wurde, leinene Kleidung für die gemacht, die sie anziehen wollten. Speise und Trank waren sehr kärglich.“²⁸ Die ‚einfältigen‘ Heiden werden auf diese Weise zu einem Vorbild für einfache Lebensweise – wie die Ordensbrüder der ersten Generation. Es ist das Idealbild der *milites Christi*, dessen entscheidende Züge Bernhard von Clairvaux geprägt hatte, an das hier erinnert wird.²⁹

Der Ambivalenz des Prußenbildes – die Prußen als Heiden sind die schlimmsten Feinde des Christentums, aber gleichzeitig den Ordensrittern auf gewisse Weise ebenbürtig – sind die Exegeten nicht immer gerecht geworden.³⁰ Bei der Interpretation dieser Ambiva-

26 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 105: *Prutheni raro aliquod factum notabile inchoabant, nisi prius missa sorte secundum ritum ipsorum a diis suis, utrum bene vel male debeat eis succedere, sciscitentur.*

27 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54. Übers. Scholz/Wojtecki, 105: *Vestes superfluas aut preciosas non curabant, nec adhuc curant; sicut hodie ipsas exuit, ita cras induit, non attendens, si sint transverse. Molli stratu et cibo delicato non utuntur.*

28 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, Prolog, 22. Übers. Scholz/Wojtecki, 31: *alium exteriorem apparatus corporis et victum non curabant, nisi quatinus summa necessitas requirebat (...). Vestem venustam, que habet calumniam elacionis, portare fuit dedecus inter eos. Quidam ex eis cilicio, alii lorica pro camisia utebantur (...). De saccis quoque lineis, quibus farina ipsis trans mare ducebatur, fiebant vestes lineae hiis, qui induere voluerunt. Victus autem cibi et potus artus fuit nimis.*

29 Man vergleiche etwa die Passagen über das ‚Neue Rittertum‘, in denen Bernhard hervorhebt, dass es im Alltag keinen Müßiggang und keine Neugier gebe, kein Ansehen des Standes, keine weltlichen Vergnügungen; deshalb sei das Aussehen ungepflegt; Bernhard von Clairvaux, *Ad milites templi*. Ed. Winkler, 7, 280–282 (219f.).

30 S. C. Rowell sieht sich bei Peter von Dusburg an Tacitus' Beschreibung der Germanen als Vorbild für die dekadenten Römer erinnert, betont deshalb bei den Prußen aber insgesamt zu stark die positiven Seiten; vgl. Rowell, *Lithuania Ascending* (1994), 39f. – Edith Feistner analysiert sehr genau, dass den Prußen jegliches Anders-Sein abgesprochen wird, sie vielmehr als „defizienter Modus des

lenz hilft die klassische Frage nach dem intendierten Publikum und der Absicht des Chronisten nur begrenzt weiter. Die ältere Forschung betonte die ordensinterne Wirkung. Peter von Dusburg habe den Ordensrittern des 14. Jahrhunderts moralische Vorbilder und *exempla* liefern wollen und sei bei der in der Ordensregel vermerkten Tischlesung regelmäßig vorgetragen worden.³¹ Dagegen hebt die neuere Forschung auf eine externe Wirkung ab. Zum einen, weil die Adligen, die in den Deutschen Orden als Ritterbrüder eingetreten waren, wohl kaum des Lateinischen mächtig waren. Zum anderen, weil der Deutsche Orden 1326, als die Chronik fertiggestellt wurde, außenpolitisch unter Druck stand und sowohl seine Territorialbildung in Preußen als auch seine Aufgabe als Orden für den Heidenkampf rechtfertigen musste.³² Allerdings entzieht sich Peters Chronik rein textimmanent einer eindeutigen Lesart; sie bietet vielmehr Anhaltspunkte für beide Interpretationen.³³ Diese Offenheit ist vom Chronisten vielleicht intendiert – eine Frage, die auf Grundlage der Neuedition der Chronik durch Jarosław Wenta und Sławomir Wyszomirski wieder diskutiert werden muss.³⁴ Auf jeden Fall ist auch das Bild der Prußen als Heiden

„Eigenen“ wahrgenommen werden. Man sehe „bei ihnen also ‚richtige‘ Ansätze, aber die Durchführung ist immer ‚verkehrt‘“. Der Literaturwissenschaftlerin entgehen aber die Reflexe der Deutschordensideale in der Prußenbeschreibung; vgl. *Feistner*, Vom Kampf gegen das ‚Andere‘ (2003), 283–285, Zitate 284. In einem späteren Aufsatz wird dieser Punkt allerdings angesprochen, vgl. *Dies.*, Krieg und Kulturkontakt (2008), 534f.

31 Vgl. *Bauer*, Peter von Dusburg (1935), pass.

32 Gegen eine ordensinterne Wirkung wird auch die Handschriftenüberlieferung angeführt, die nicht auf die einzelnen Ordenskonvente verweist. Die außenpolitischen Umstände sind skizziert bei *Scholz/Wojtecki*, Einleitung, in: Peter von Dusburg, Chronik des Preußenlandes, 7–11. – Mary Fischer denkt an eine Materialsammlung für Priester, die Kreuzfahrer rekrutieren sollten; vgl. *Fischer*, Biblical Heroes and the Uses of Literature (2001), 264. Arno Mentzel-Reuters hebt ebenfalls auf Predigtanteile in der Chronik ab, die dabei helfen sollten, Kreuzfahrer zu rekrutieren und, vielleicht wichtiger, zu Spenden und Schenkungen zu motivieren; vgl. *Mentzel-Reuters*, „Deutschordensliteratur“ (2008), 364f.

33 So werden im Prolog einerseits die ersten Ordensbrüder als Vorbild aufgebaut, was für eine interne Nutzung spricht, und andererseits kann man das Wort von den gefährvollen Zeiten (*tempora periculosa*), die in den jüngsten Tagen (*in novissimis diebus*) bevorstehen, auf die außenpolitischen Umstände beziehen; Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, Prolog, 23. – Helmut Bauer hat auf eine weitere Stelle hingewiesen, die man für die externe Wirkung heranziehen kann, in der nämlich Peter von Dusburg das Waffentragen im Preußenland zur Verteidigung des Besitzes und zur Rückerlangung des Verlorenen rechtfertigt; vgl. *Bauer*, Peter von Dusburg (1935), 38, unter Bezug auf Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, II, 9, 45.

34 Die Editoren haben die von Töppen veränderte Originalgestalt der Chronik wiederhergestellt, in der neben dem Haupttext eine Spalte mit historischen Marginalien (Inzidentien) bestand. Die Editoren schlagen zwei Knotenpunkte vor, an denen sich die Randbemerkungen sammeln: Erstens Exempla, die im Kontext einer Predigt mit den historischen Begebenheiten am Rand verknüpft werden konnten. Zweitens dienten die Inzidentien der liturgischen Memoria der Hochmeister des Ordens, indem sie anlässlich des Sterbedatums wichtige Information anführten. Daraus kann man schließen, dass die Chronik sowohl für externe als auch interne Zwecke nutzbar war; vgl. *Wenta/Wyszomirski*, Wstęp bzw. Praefatio, in: Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae Prussiae*. Ed. *Dies.*, V–XXXV bzw. XXXVI–LX. Zur Edition vgl. *Brauer*, Rez. Petrus de Dusburgk, *Chronica* (2009).

offen angelegt und kann mehreren Zwecken dienen: der Erbauung und Ermahnung von Ordensrittern, weil die Prußen ein invertiertes Spiegelbild der Eroberer des Preußenlandes darstellen; der Rechtfertigung der Landnahme des Ordens, weil sie als feindliche Heiden zu bekämpfen waren; schließlich der Rekrutierung von zukünftigen Kreuzfahrern für die ‚Preußenreise‘, weil auch im Kampf gegen die Litauer noch Heiden bekämpft werden konnten.

Schon wenige Jahre später erschien mit der ‚Chronike von Pruzinlant‘ (1335–41) des Nikolaus von Jeroschin eine volkssprachige Übertragung Peters von Dusburg in Reimform, die auch in Preußen eine breitere Rezeption von Peter von Dusburg ermöglichte.³⁵ Dies lässt sich anhand der sogenannten ‚Älteren Hochmeisterchronik‘ zeigen, die in den eigentlichen Untersuchungszeitraum überleitet. Sie wurde zwischen 1433 und 1440 von einem Ordensgeistlichen verfasst und ist die im Preußen des 15. und 16. Jahrhunderts am häufigsten verbreitete Chronik.³⁶ Bei ihr – wie auch schon bei der ‚Chronik des Preußenlandes‘ in ihren beiden Fassungen – spricht man von Ordensgeschichtsschreibung, da die Verfasser dem Deutschen Orden entstammen.³⁷ Die ‚Ältere Hochmeisterchronik‘ ist in ihrem Kern eine Prosafassung der Reimform Jeroschins, also auf Deutsch geschrieben, und ist typisch für die statische Form der Ordensgeschichtsschreibung. In dieser Chronik ist das Prußenkapitel in seiner fast vollständigen Textumgebung, also im Kontext der Landnahme, aufgenommen.³⁸ Die legitimatorische Funktion – die Rechtfertigung des Ordenslandes – wird auch im 15. Jahrhundert weiter fortgeschrieben.³⁹

Eine entscheidende Konsequenz hat diese Tradition: Die Prußen sind geschichtslos. Peter von Dusburg entwirft ein statisches Bild der prußischen Religion und Gesellschaft, das mit der Eroberung aufgehört hat zu existieren.⁴⁰ Eine Geschichte hat in der Chronik nur

35 Nicolaus von Jeroschin, *Di Kronike von Pruzinlant*. Ed. *Strehlke*, enthält III,1–5 des Peter von Dusburg vollständig: v. 3685–4264, 345–351.

36 Ältere Hochmeisterchronik. Ed. *Töppen*; vgl. *Boockmann*, *Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens* (1987), 462.

37 *Engels*, *Zur Historiographie des Deutschen Ordens* (1966), pass.

38 Ältere Hochmeisterchronik. Ed. *Töppen*, c. 7 = Nicolaus von Jeroschin, *Di Kronike von Pruzinlant*. Ed. *Strehlke*, v. 3685–3738 = Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. *Töppen*, III,1; Ältere Hochmeisterchronik, c. 8 = *Kronike*, v. 3771–3854, 3855–3982 = *Chronicon*, III,3–4; Ältere Hochmeisterchronik, c. 9 = *Kronike*, v. 3983–4264 = *Chronicon*, III,5. – Die eigentliche *Descriptio terre Prussie* (*Kronike*, v. 3739–3770 = *Chronicon*, III,2) fehlt in der ‚Älteren Hochmeisterchronik‘, weil sie das zwischen dem Orden und Polen umstrittene Pommerellen nicht umfasste und somit in einer Zeit der Rechtsstreitigkeiten das falsche Signal gesendet hätte; vgl. *Arnold*, *Landesbeschreibungen Preußens* (1983), 82.

39 Gisela Vollman-Profe hat jetzt allerdings anhand von anderen Textpassagen aus der Chronik Tendenzen einer ‚Entideologisierung‘ und Versachlichung aufgezeigt, die für eine pragmatische Auseinandersetzung damit sprechen, dass der Orden de facto längst Landesherr und kein Kreuzzugsorden mehr war; vgl. *Vollman-Profe*, *Die ältere Hochmeisterchronik* (2008).

40 Insofern gebraucht er auch hauptsächlich den Imperfekt und Plusquamperfekt, nur Ess- und Trinkgewohnheiten und einige andere nicht-pagane Gebräuche werden im Präsens beschrieben. Der Übergang zwischen Vergangenheit und Gegenwart tritt beim Verzicht der Prußen auf Luxus auf:

der Deutsche Orden, dessen Gründung in Akkon skizziert wird und dessen Entwicklung in der Eroberung Preußens kulminiert.⁴¹ Die Prußen selbst tauchen nur als Objekt von Feldzügen auf⁴², und es wird offengelassen, welche Rolle das Land Preußen in dieser Geschichte spielt. Die Geschichtslosigkeit der alten Prußen und die Rolle des Landes waren die Punkte, an denen spätere ordensfremde Autoren ansetzten.

VI.2 Aus Heiden werden Barbaren: Humanistische *origo-gentis*-Traditionen

Die Ersten, die den Prußen eine Geschichte gaben, waren Humanisten. Enea Silvio Piccolomini und Laurentius Blumenau entwarfen unterschiedliche Möglichkeiten, die Prußen mit der antiken Geschichte in Verbindung zu setzen und stellten einen Zusammenhang mit den Goten her. Der primäre Schreibanlass für diese Urgeschichten war dabei ein innerhistoriographischer und nicht ein äußerer, politischer.

Was man unter Humanisten verstehen soll und wie sie Geschichte schrieben, muss hier nur kurz skizziert werden.⁴³ Der Humanismus war nach Paul Oskar Kristeller eine literarische Bewegung mit Schwerpunkt in grammatischen und rhetorischen Studien, die dem Ziel der Wiedergeburt der Antike dienten. Ein *humanista* im engeren Sinn ist ein Lehrer der *studia humanitatis* (Grammatik, Rhetorik, Dichtung, Geschichte, Moralphilosophie) und nicht der Philosoph, der nach Jacob Burckhardt einen neuen Geist des Individualismus entdeckte. Den Humanisten im weiteren Sinn, der hier mehr interessieren soll, definiert Robert Black habitual: „by attempting to show his readers that he is affiliating himself, however imperfectly, with the Latin style of the ancients as opposed to the moderns (or medievals in modern parlance), a writer is making an implicit declaration of his affinity with the humanist movement. A humanist is thus someone who acts like other humanists.“⁴⁴

Vestes superfluas aut preciosas non curabant, nec adhuc curant (...). Pro potu habent (...). Habent in consuetudine (...); Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, III,5, 54.

41 Eine ähnliche Ansicht hat schon Helmut Bauer geäußert: „Seine eigentliche Aufgabe findet der Orden erst mit der Übernahme des Kampfes gegen die heidnischen Prußen. Auch für Preußen bedeutet der Eintritt des Ordens den Beginn einer neuen Zeit, (...) denn jetzt wird der Kampf nicht mehr mit weltlichen Waffen allein, sondern mit geistigen geführt“; Bauer, Peter von Dusburg (1935), 36.

42 Das gilt auch im Hinblick auf die ältesten Zeiten: Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. Töppen, II,7, 39: *Multa bella antiquitus gesta sunt contra Pruthenos, ut veteres narrant historie.*

43 Ich folge dem Problemaufriss von Robert Black, der von der Gegenüberstellung von Burckhardt und Kristeller ausgeht; vgl. Black, *Humanism* (1998), mit Einzelnachweisen.

44 Black, *Humanism* (1998), 252; zu den sozialgeschichtlichen Aspekten des Humanismus in Deutschland, wobei auch die Mechanismen der Abgrenzung von anderen analysiert werden, vgl. Treml, *Humanistische Gemeinschaftsbildung* (1989); eine Diskussion des sozialgeschichtlichen Ansatzes

Geschichtsschreibung ist im Humanismus Teil der Rhetorik, man sollte außerdem nie außer Acht lassen, dass die Autoren meist noch auf anderen Wissensgebieten tätig waren und vor allem Geschichte nicht hauptamtlich schrieben. Ulrich Muhlack hat dabei drei Spezifika herausgestellt, die die humanistische von anderen Formen der Geschichtsschreibung unterschied: erstens inhaltlich, „der Aufstieg der profanen Geschichte zur Geschichte schlechthin“, zweitens formal-methodisch, „die Entdeckung oder Wiederentdeckung der historiographischen Darstellung“, und drittens, was wohl eher auf die Spätphase des Humanismus zutrifft, „ein Ansatz historischen Denkens im strikten Sinne, ein Ansatz zur Historisierung, Dynamisierung, Individualisierung der Geschichte“, der auf der philologisch-historischen Methode und der Relation zur Antike beruht.⁴⁵

Im 14. Jahrhundert noch eine rein italienische Bewegung, breitete sich der Humanismus im Laufe des 15. Jahrhunderts in einem Prozess, den man mittlerweile als ‚Diffusion‘ bezeichnet, in ganz Europa aus.⁴⁶ Dabei wird auch im von Italien weit entfernten Preußenland der Humanismus zum Thema.⁴⁷ Enea Silvio Piccolomini⁴⁸, der renommierteste Humanist seiner Zeit und spätere Papst Pius II., hatte mit dem Ziel die Alpen überquert, die Fertigkeiten des Humanismus in Deutschland zu propagieren und gleichzeitig vor dem Kaiser für einen Kreuzzug gegen die Türken zu werben. Deshalb interessierte ihn auch der Prozess zwischen dem Deutschen Orden – vom Selbstverständnis her immer noch ein Kreuzzugsorden – und dem Preußischen Bund, der 1453 auf dem Reichstag vor dem Kaiser verhandelt wurde. Bei dieser Gelegenheit traf Piccolomini auf Laurentius Blumenau⁴⁹, der als Rat des Hochmeisters

findet statt bei Harald Müller, der Humanisten als „wissenschaftliche Konsensgesellschaft mit flexiblem inhaltlichen Profil und schwankender Mitgliederzahl“ definiert; vgl. Müller, *Habit und Habitus* (2006), 55–75, Zitat 65.

- 45 Muhlack, *Die humanistische Historiographie* (2001), 3–18, Zitate 6, 9, 11; vgl. als Kurzfassung: *Ders.*, *Humanistische Historiographie* (2002).
- 46 Vgl. Helmuth/Muhlack/Walther, *Diffusion des Humanismus* (2002); mit einem Schwerpunkt auf der Verbreitung des Humanismus außerhalb Italiens auch schon Burke, *Die europäische Renaissance* (1998).
- 47 Zum Humanismus in Preußen vgl. übergreifend eine Reihe von Aufsätzen von William Urban unter dem Titel ‚Renaissance Humanism in Prussia‘: Urban, *Early Humanism in Prussia; The Court of the Grandmasters; Copernicus, Humanist Politician* (1991); an älterer Literatur vgl. Freytag, *Der preussische Humanismus* (1904), der neben einer Aufzählung von Autoren mit ihren Werken auch Zentren des Humanismus in Preußen bestimmt, und das Humanismus-Kapitel bei Thielen, *Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts* (1953), 131–190.
- 48 Vgl. allgemein immer noch Voigt, *Enea Silvio de’ Piccolomini I–III (1856–1863)*; zu seinem Beitrag zur Verbreitung des Humanismus vgl. Helmuth, *Aeneae vestigia imitari* (2002), der sieben literarische Aktionskomplexe unterscheidet, in denen Humanisten wie Enea Silvio ihre Kenntnisse verbreiten konnten: 1. als Briefschreiber, 2. als Redner, 3. als Handschriftenjäger und Editor, 4. als Prinzen-erzieher, 5. als Lehrer und arbiter des Lateinischen, 6. als Förderer der humanistischen Schrift, 7. als Deutschsprecher.
- 49 Vgl. die Biographie von Boockmann, *Laurentius Blumenau* (1965).

die Ordensinteressen vertrat.⁵⁰ Blumenau gehörte zu den ersten gelehrten Räten, die von der Ordensleitung zur Bewältigung der immer komplizierter und technischer werdenden Rechtsangelegenheiten herangezogen wurden. Seit seiner Studienzeit verfolgte er humanistische Interessen und kann deshalb für Preußen als Pionier des Humanismus gelten⁵¹, obwohl diese Neigung in seinem Leben immer eine Nebenrolle einnahm.⁵²

Enea Silvio Piccolomini und Laurentius Blumenau wandten nun zur gleichen Zeit die neuen Darstellungsformen der humanistischen Historiographie auf die Prußen an – allerdings nur in den Einleitungsteilen zu historischen Werken mit anderen Schwerpunkten. Dabei fiel auf, dass es eine Geschichte des Landes Preußen und seiner Bewohner vor dem Eintreffen des Deutschen Ordens noch nicht gab – Peter von Dusburg hatte ja dieses Element bewusst ausgelassen –, weshalb derartige Informationen aus antiken Quellen geschöpft werden mussten. Da ein Volk mit dem Namen *Pruteni* allerdings nicht zu finden war, benutzten die Autoren die zwei Erklärungsmodelle, die im Mittelalter in solchen Fällen gebräuchlich waren: einen namensgebenden Ahnherren bzw. die Abstammung von einem anderen Volk.⁵³

Enea Silvio Piccolomini schuf eine Tradition, die Elemente der antiken Völkerwanderung mit etymologischen Konstruktionen verknüpfte. In seiner zwischen 1450 und 1456 verfassten Schrift *De Pruthenorum origine*⁵⁴ folgt nach einer Landesbeschreibung diese Geschichte: Die Goten hätten einst unter ihrem Fürsten Berigo die Insel Skandza verlassen und seien an der Weichsel, also in Preußen, auf das Volk der *Ulmerigi* getroffen, das sie besiegt hätten, um sich dort sesshaft zu machen. Unter Filimer, dem fünften Fürsten nach Berigo, seien sie weitergezogen zu den Mäotischen Sümpfen, hätten darüber eine Brücke gebaut, die allerdings brach, als das Heer sie überquerte. Der vor den Sümpfen gebliebene Teil der Goten kehrte nun an die Weichsel zurück. „Dieses Volk wurde, da es sein Leben unter einem barbarischen und ekelerregenden Ritus verbringt, *Brutenica* genannt und erhielt wer weiß wieviel später durch Änderung des ersten Buchstaben den Namen *Prutenica*.“⁵⁵ Mit anderen Worten: Aus *Brutenica gens*, dem stumpfsinnigen, tierischen Volk, wird *Prutenica gens*, das preußische Volk.

Man kann dem Historiker Enea Silvio bei der Arbeit über die Schulter blicken und einen Einblick in den Werkstattcharakter der frühen humanistischen Versuche erhalten:

50 Das sich teilweise überschneidende Wirken von Piccolomini und Blumenau beschreibt *Urban*, *Early Humanism in Prussia* (1991).

51 Vgl. *Urban*, *Early Humanism in Prussia* (1991), 44.

52 Vgl. *Boockmann*, *Laurentius Blumenau* (1965), 234.

53 Vgl. *Kersken*, *Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens* (2001), 446f.

54 Enea Silvio Piccolomini, *De Pruthenorum origine* (*De situ et origine Pruthenorum*). Ed. *Hirsch*; zu weiteren Angaben über Drucke und die handschriftliche Überlieferung vgl. *Helmrath*, *Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie* (2005), 368, Anm. 124.

55 Enea Silvio Piccolomini, *De Pruthenorum origine* (*De situ et origine Pruthenorum*). Ed. *Hirsch*, 219: *Hec cum ritu barbaro fetidoque vitam degeret, gens Brutenica dicta est, quamvis postea mutata prima litera Prutenicum nomen obtinuerit.*

Er selbst hatte im Kloster Götweig eine Handschrift der Gotengeschichte des Jordanes gefunden und 1453 zum Teil herausgegeben und bezog daher seine Informationen über die Goten und die *Ulmerigi* und die zerbrochene Brücke.⁵⁶ Selbst hinzugefügt hat er, dass die *Ulmerigi* an der Weichselmündung, also in Preußen, wohnten und damit die Ureinwohner Preußens sind und dass die übriggebliebenen Goten in dieses Gebiet zurückzogen.⁵⁷ Dieser humanistische Umgang mit Quellen ist in der älteren Forschung immer als ‚Geschichtsfälschung‘ gebrandmarkt worden. Das ist auch sicher richtig, wenn man von der klassischen historischen Methode ausgeht, allerdings gehörte für Humanisten die Historie zur Rhetorik und war von einem „Bedürfnis nach ästhetischer Geschlossenheit“⁵⁸ geprägt.⁵⁹ Anders ausgedrückt: Die Geschichte von Enea Silvio erforderte preußische Ureinwohner, deshalb wurden die von seiner Quelle nicht näher lokalisierten *Ulmerigi* nach Preußen versetzt. Gewonnen hat Enea Silvio hiermit eine lückenlose Besiedlung seit der Antike. Er muss nur noch klären, warum sich der Volksname geändert hat, und tut dies auf zutiefst mittelalterliche Art und Weise: durch Etymologie. In einem Wort ist eine ursprüngliche Bedeutung aufgehoben, so der Gedanke, der Name eines Volkes spiegelt seinen Charakter wider, in diesem Fall muss nur ein Buchstabe geändert werden.⁶⁰

56 Zur Gotenrezeption vgl. Erhardt, Art. Goticismus (1989); Hackmann, Preußische Ursprungsmythen (2003), 146f.

57 Jordanes, der das Volk übrigens *Vlmerugi* und nicht *Ulmerigi* nennt, nennt nur die *sedes Vlmerugorum, qui tunc Oceani ripas insidebant*; Jordanes, *Getica*. Ed. Mommsen, IV,26, 60. Enea Silvio hat wohl kombiniert, dass die Goten nach Preußen übersetzt waren, weil es in der ‚*Getica*‘ den Hinweis gibt, dass die Weichselmündung direkt gegenüber der ‚Insel‘ Scandza liege (ebd., III,17, 58). Deshalb mussten für ihn die unspezifisch lokalisierten *Vlmerugi* die Ureinwohner Preußens sein. Warum sich der Humanist einen viel genaueren Hinweis hat entgehen lassen, ist nicht zu klären. Jordanes macht nämlich eine Aussage, die man viel besser auf die ursprünglichen Bewohner des Preußenlandes hätte münzen können: *ad litus autem Oceani, ubi tribus faucibus fluente Vistulae fluminis ebibuntur, Vidivarii resident, ex diversis nationibus adgregati* (V,36, 63). Diese *Vidivarii* sollten erst bei Erasmus Stella eine Rolle spielen; vgl. unten, Kap. VI.3, 218, Anm. 92.

58 Muhlack, *Die humanistische Historiographie* (2001), 9. Ähnlich bei Black, *Humanism* (1998), 258: „History was regarded as a branch of rhetoric, where truth was defined not as absolute fidelity to the sources but rather as verisimilitude or probability.“

59 Das Problem von ‚Fakten und Fiktionen‘ bei den Humanisten besteht insgesamt darin, dass sie gleichzeitig als Kritiker älterer Mythen auftraten und dabei Regeln bemühten, die für Vorläufer der historischen Methode gehalten werden; vgl. zu diesem Komplex Helmrath, *Die Umprägung von Geschichtsbildern* (2003), bes. 329–334; Ders., *Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie* (2005), 358–363, hier 361: „Mythenkritik schloß neue Mythenkonstruktion gerade nicht aus. Letztere können nicht einfach als ‚Rückfall‘ gewertet werden, sondern entsprechen dem rhetorischen Impetus und der legitimatorischen Funktion der Historiographie.“

60 Direkt nach dem zitierten Satz geht die antike Geschichte in die Zeit Friedrichs II. über und das eigentliche Thema beginnt: der Prozess 1453 gegen den Preußischen Bund am kaiserlichen Hof, an dem Piccolomini teilgenommen hatte.

Laurentius Blumenau wählt in seiner 1457 fertiggestellten ‚Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum‘ einen anderen Zugang zur preußischen Geschichte.⁶¹ Es ist eine Tradition, die sich auf einen Heros eponymos beruft. Blumenau hebt an, dass Preußen zusammen mit seinem Volk seinen Ursprung und seinen Namen (*ortum et nomen*) von König Prusias von Bithynien genommen hat, ein Name, den er bei Valerius Maximus gefunden hatte. Dann fährt er fort, dass nach Varrus und Herodot „dieselbe Provinz Mösien in den unteren Teilen Skythiens in Europa gelegen ist und von den Goten, einem gewissen barbarischen und grausamen Volk, besetzt war“.⁶² Diese Goten führten gegen ihre friedvollen Nachbarn Krieg und dehnten sich so weit aus, bis sie schließlich die *Masoviti*, also die Masowier, erreichten und das Kulmerland mit Krieg überzogen. Dann folgt die bekannte Geschichte der Berufung des Deutschen Ordens sowie der eigentliche Hauptteil des unvollendeten Werkes, das nacheinander das Wirken der einzelnen Hochmeister bis 1449 würdigt. Für die Anfangszeit des Ordens lehnt sich Blumenau stark an Peter von Dusburg an und verarbeitet auch dessen Prußen-Tradition in Form der Landesbeschreibung, der Landesteile und der Sitten, wobei allerdings die Tendenz zur Antikisierung und Abstraktion auffällt. So tauchen die Begriffe Skythien und Gotisches Meer (für die Ostsee) auf, der Oberpriester Criwe wird nach dem antiken Vogeldeuter einfach nur *augur* genannt, gepaart mit Ausrufen wie *hercule!* („Beim Herkules!“).⁶³ Zur Kennzeichnung der Idolatrie, hinsichtlich der Peter von Sonne, Mond und Sternen sowie weiteren Erscheinungen berichtet, genügt hier ein Ausdruck, nämlich, „sie verehrten alles, was Himmel und Erde ziert“.⁶⁴

Blumenaus Gebrauch antiker Quellen birgt einige Merkwürdigkeiten. Von König Prusias in Bithynien in Kleinasien springt er nach Mösien auf dem Balkan und gelangt zu den Goten nur über die Gleichung Goten = Geten, also einem antiken Stamm der Dakier, der dort ansässig war. Diese Verwechslung sollte man ihm aber nicht vorwerfen, hat sie doch eine spätantike Tradition und ist Teil des Prozesses, in dem die Goten mit dem Skythenbild verschmolzen, wie es sich vollendet in Jordanes’ ‚Getica‘, der *Gotengeschichte*, findet.⁶⁵ Vor allem aber ist die Geschichte in sich nicht stimmig, denn die Verbindung vom Spitzenahn Prusias zu den Goten ist erzählerisch nicht eingelöst. Vielleicht erwähnt Blumenau deshalb den Namen der Goten nur einmal, bevor er Seiten später von den Prußen (*Pruteni*) redet.⁶⁶

61 Laurentius Blumenau, *Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum*. Ed. Töppen, zur Schrift vgl. Boockmann, Laurentius Blumenau (1965), 208–225.

62 Laurentius Blumenau, *Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum*. Ed. Töppen, 48: *Varro et Orodotos describentes ipsam Mesie provinciam in inferioribus Sicie [= Scythiae, M. B.] partibus in Europa locatam esse, et a Gothis quondam gente barbara et seva occupatam fuisse referunt.*

63 Laurentius Blumenau, *Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum*. Ed. Töppen: Skythien: 46, 49; alle übrigen Ausdrücke 49.

64 Laurentius Blumenau, *Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum*. Ed. Töppen, 49: *omnem ornatum celi atque terre adorantes.*

65 Vgl. Erhardt, Art. Goticismus (1989), 1574.

66 Laurentius Blumenau, *Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum*. Ed. Töppen, 46 und 48.

Bei zwei nahezu zeitgleich entstandenen Erzählungen über die Urgeschichte Preußens, in denen die Goten eine tragende Rolle spielen, drängt sich die Frage nach gegenseitigen Beeinflussungen geradezu auf. Tatsächlich sind sich beide Autoren im Rahmen ihrer Tätigkeit 1453 auch begegnet und könnten sich über Fragen der preußischen Geschichte ausgetauscht haben, andererseits sind die jeweils benutzten Quellen doch zu unterschiedlich für die Annahme der Beeinflussung. Ich halte es für durchaus möglich, dass zwei Autoren gleichzeitig eine ähnliche Geschichte entwarfen, weil sie mit dem Problem konfrontiert waren, wie man als Humanist Geschichte schreiben sollte. Im Falle von Blumenau diene das eher der Herausbildung eines humanistischen Habitus', während Piccolomini eine Verbindung von Historiographie und Geographie erprobte. Blumenaus Werk ist nämlich dem Augsburger Kardinalbischof Peter von Schaumburg gewidmet, der einen Humanistenkreis pflegte, mit dessen Teilnehmern Blumenau zum Teil seit den Studienzeiten in Leipzig und Padua bekannt war und seitdem humanistische Briefe austauschte.⁶⁷ Hier wurden auch Fragen der antiken Geschichtsschreibung verhandelt. Deshalb sollte man annehmen, dass Blumenau über Prusias und die Goten geschrieben hat, um seine Kennerschaft der antiken Autoren zu beweisen und seine Fähigkeit, eine Geschichte bis auf die Antike zurückzuführen. Dieser Anfang sollte seine ansonsten konventionelle Chronik aufwerten.⁶⁸ Blumenau kann man demnach mit dem Ansatz von Black als jemanden beschreiben, der durch die Annahme eines humanistischen Habitus' zum Humanisten werden wollte.⁶⁹

Diesen Beweis musste Enea Silvio Piccolomini ganz sicher nicht mehr antreten. Er war einer der wenigen unabhängigen Autoren⁷⁰ und experimentierte zu dieser Zeit mit neuen Formen der Landesgeschichte, die Elemente der antiken Chorographie, d. h. der Beschreibung von Regionen, und der antiken Ethnographie mit zeitgeschichtlichen Betrachtungen verband. Mit Werken wie der ‚Historia Bohemica‘ (1458) und der ‚Historia Austriacalis‘ (1453/1455/1458) wurde er zum „Stifter und Prototyp“ in Deutschland und Ostmitteleu-

67 Die Teilnehmer des Kreises im Einzelnen waren der Generalvikar Leonard Gessel (Examen in Padua; der Begleitbrief Blumenaus zur Chronik ist an ihn gerichtet), der Dillinger Pfarrer Heinrich Luer (Leipzig, Padua), Sigmund Meisterlin (Mönch in St. Ulrich und St. Afra, Geschichtsschreiber), der Patrizier Sigmund Gossenbrot, der Arzt Hermann Schedel (gemeinsames Studium in Leipzig und Padua, danach Korrespondenz); vgl. zum Augsburger Frühhumanistenkreis *Boockmann*, Laurentius Blumenau (1965), 226–236, mit Nachweis der älteren Literatur.

68 Ein ähnlicher Gedanke findet sich schon bei *Urban*, *Early Humanism in Prussia* (1991), 59.

69 Zumindest seinen Leser Hermann Schedel hat Blumenau damit beeindruckt: In den Marginalien zu Schedels Handschrift der Chronik sind die gelehrten geographischen Passagen besonders gekennzeichnet; vgl. *Boockmann*, Laurentius Blumenau (1965), 223, Anm. 1038.

70 Vgl. *Helmrath*, *Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie* (2005), 346, der als weiteren Humanisten ohne öffentlichen Auftrag neben Enea Silvio nur noch den Hamburger Albert Krantz nennt. Gleichwohl betont er, dass letzterer auch ohne Auftrag ‚patriotische‘ Interessen verfolgen konnte.

ropa.⁷¹ Kulmination dieser Studien war sein umfangreiches ‚De Europa‘, geschrieben 1458 kurz nach der Papstwahl, worin auch das Preußenwerk in Kurzfassung enthalten ist.⁷²

Was ich in diesen frühesten humanistischen Versuchen zur preußischen Geschichte allerdings nicht sehen kann, ist eine politische Instrumentalisierung der Ursprungsgeschichten für die Gegenwart, die etwa von Arno Mentzel-Reuters betont wird.⁷³ Den Prußen wurde vielmehr eine eigenständige Geschichte vor ihrer Eroberung gegeben, weil es einen gattungsimmanenten Grund gab, der auf bisher unausgewerteten Quellen und dem Gefühl, historiographisches Neuland zu betreten, beruhte. Auf diese Weise wurden die geschichtslosen Prußen an die Goten angesippt und damit zu den wichtigen europäischen Völkern gezählt. Dies war nur dadurch möglich, dass neben ihre alte Kennzeichnung als Heiden eine neue trat: Sie wurden zu Barbaren. Das heißt nicht, dass die Autoren die christlichen Vorbehalte gegenüber der heidnischen Religion aufgaben. ‚Barbar‘ ist ja dem Begriff ‚Heide‘ verwandt, beide funktionieren nur als „asymmetrische Gegenbegriffe“ zu ‚Helle-ne/Römer‘ bzw. ‚Christ‘ und besitzen eine meist negative Konnotation.⁷⁴ Barbaren- und Heidentum sind deshalb ganz konsequent in Ausdrücken wie *barbara hec gens et idolorum cultrix* oder *ritu barbaro fetidoque* (Enea Silvio) zusammengefasst.⁷⁵ Aber Barbaren haben dennoch eine Geschichte, und diese steht bei den Autoren im Vordergrund.⁷⁶ In

71 Helmuth, Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie (2005), 365–367, Zitat 365. Zu Enea Silvios Anteil an der „Entdeckung von Mitteleuropa“ vgl. Hrabová, Geschichte der Elbsslaven und Prussen (1991), 29–34.

72 De Europa (De Gestis Sub Friderico III uulgo DE EVROPA). Ed. Heck, XXIX,96–103 (*Pruteni; Fratres Theutones*); dabei die Landesbeschreibung und Urgeschichte in: XXIX,96.

73 Ihm zufolge sollte bei Blumenau eine in die Antike zurückreichende Landesgeschichte polnische Ansprüche auf Preußen zurückweisen helfen. Über Piccolomini urteilt er vorsichtiger: „Immerhin scheint die Verbindung von Altpreußen und Germanenreich, die bei ihm im Zentrum steht, ein Hinweis auf reichsfürstliche Ansprüche gegen Landstände und polnische Krone zu sein.“ Man beachte dabei den Schluss, der allerdings nicht weiter belegt ist: „und wenn sie so nicht gewollt war, wurde sie doch ganz sicher so rezipiert“. Insgesamt scheint hier ein interpretatorischer Rückschluss von den späteren preußischen Chroniken auf diese früheren Zeugnisse vorzuliegen; Mentzel-Reuters, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), 598–600.

74 Vgl. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik (1975/1995). – In der Zeit nach 1500 wird der Barbarentopos in den Schriften humanistischer Gelehrter zunehmend genutzt, um andere Nationen und Konfessionen abzuwerten; vgl. Grünberger, Die Exklusion des Barbaren (2003).

75 Enea Silvio Piccolomini, De Europa. Ed. Heck, XXIX,97, 121; Ders., De Pruthenorum origine (De situ et origine Pruthenorum). Ed. Hirsch, 219. – Auch Blumenau gebraucht hintereinander die Ausdrücke *ad expugnandum barbaros* und *ad eradicandum supersticionem gentium*; Laurentius Blumenau, Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum. Ed. Töppen, 48.

76 Diese Aussage bedarf der Differenzierung: Barbaren, wie die griechisch-römische Antike sie sah, können eigentlich keine Geschichte im Sinne von Veränderung haben, denn die gentes zeichnen sich gerade dadurch aus, dass ihre Eigenschaften unwandelbar sind und eher von klimatischen und biologischen Faktoren geprägt werden. Hier ist allerdings eine Geschichte im Sinne der *res gestae* (Kämpfe, Wanderungen) gemeint, die die Anschlussfähigkeit an die römische, ‚allgemeine‘ Geschichte herstellt und das Preußenland aus der Dunkelheit des ge-

diesem Sinne lässt Enea Silvio die Beschreibung von Religion und Gebräuchen der Heiden ganz aus, und Blumenau bedient sich, wie erwähnt, dafür der Peter-von-Dusburg-Tradition.

Dass vor allem die geschichtlichen Daten über Wanderungen und Schlachten der alten Bewohner interessierten, zeigt auch die Rezeption dieser Traditionen bis etwa 1500, auf die nur kurz verwiesen werden soll, da die Werke außerhalb Preußens entstanden. Es ist eine Rezeption in Mischformen, in der immer mit Peter von Dusburg kombiniert wird. Der polnische Chronist Jan Długosz nimmt in seinen ‚Annales seu cronicae incliti regni Poloniae‘ (erste Redaktion 1458–61) als einziger die Prusias-Tradition des Laurentius Blumenau auf und erweitert sie eigenständig, indem er den im Kampf besieigten Prusias mit seinen Bithyniern in das spätere Preußen auswandern lässt; jetzt ist der Heros eponymos direkt mit dem Land verbunden – *ex suo titulo Prussie nomen fecit*.⁷⁷ Zwei außerpreußische Werke der Ordensgeschichtsschreibung rezipieren Enea Silvios Landesbeschreibung und *origo* der Prußen: die in der Ballei Utrecht entstandene ‚Jüngere Hochmeisterchronik‘⁷⁸ aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und die ‚Chronik der vier Orden von Jerusalem‘⁷⁹, die im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts im fränkischen Mergentheim, dem Sitz des Deutschmeisters, verfasst wurde. Nach Piccolomini wird direkt Peter von Dusburg mit den Landesteilen und dem Religionskapitel angeschlossen, was deutlich zeigt, dass der Humanist mit seiner *origo-gentis*-Konstruktion eine Lücke geschlossen hatte. Daraus ergibt sich ein Kontrast zwischen dem Ordensland und den

schichtslosen Raums ‚erlöst‘; zur Darstellung von ‚Barbaren‘ vgl. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik (1975/1995); Dihle, Die Griechen und die Fremden (1994); Geary, Europäische Völker (2002), bes. 53–76.

- 77 Die Beschreibung der Prußen ist in das Adalbert-Martyrium eingebaut, wobei Peter von Dusburg erweitert und auch die Frage der Herkunft geklärt wird; Jan Długosz, *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae* I. Ed. Dąbrowski/Semkowicz-Zaremba, 267; zur Datierung des Werkes, die eine Rezeption des Laurentius Blumenau immerhin möglich macht, vgl. Labuda, Art. Długosz (1986), 1139f.; zur Darstellung der Prußen bei Długosz und Matthias von Miechów siehe Arnold, Landesbeschreibungen Preußens (1983), 86–88. 96f.; Hrabová, Geschichte der Elbslaven und Prussen (1991), 45–52.
- 78 Jüngere Hochmeisterchronik. Ed. Hirsch. Das Hauptaugenmerk dieser Chronik liegt auf der Zeit und den Kämpfen im Heiligen Land. Vor den fraglichen Passagen stehen der Prolog (c. 1–85) und die Geschichte der ersten drei Hochmeister (c. 86–92), bis dann der Chronist über Hermann von Salza und seine Zeit handelt (c. 93–170). Die Kapitel 94 bis 96 enthalten die allgemeine Landesbeschreibung nach Peter von Dusburg sowie Enea Silvios Geschichte von den *Ulmerigi* und Goten mit der Namensänderung *Brutenica-Prutenica*; in den Kapiteln 97 bis 99 folgt wieder Peters Aufzählung der Landesteile mit einigen eigenen Einschüben; in Kapitel 100 wird über den Criwe erzählt, der allerdings im Samland leben soll.
- 79 Chronik der vier Orden von Jerusalem. Ed. Töppen, bearb. Arnold. Der Verfasser berichtet über die vier in Jerusalem gestifteten Orden – Chorherren des heiligen Grabes, Johanniter, Templer und Deutscher Orden –, wobei der Deutsche Orden den größten Raum einnimmt (c. 10–88). Die Geschichte des Ordens in Preußen setzt mit Kapitel 24 an; dort ist auch Enea Silvios Herkunftsgeschichte aufgenommen; Kapitel 25 enthält Peters Landesbeschreibung und Aufzählung der Landesteile, Kapitel 26 die Geschichte der Galinder und Kapitel 27 den Bericht über ‚Idolatrie‘ der Prußen.

außerpreußischen Ordensteilen: Während die preußische Ordensgeschichtsschreibung (Peter von Dusburg, Nicolaus von Jeroschin, ‚Ältere Hochmeisterchronik‘) an der Rechtfertigung der Eroberung festhalten und die Geschichte des Deutschen Ordens in Preußen in den Vordergrund stellen musste, konnten die Ordenschronisten in den Balleien ohne Probleme die antike Geschichte der Prußen aufgreifen.

VI.3 Aus Barbaren werden Vorfahren: Von Erasmus Stella bis Simon Grunau

Nach 1500 entstehen in Preußen Geschichtswerke, in denen die Ursprungsstrukturen nicht mehr nur kurze Einleitungen darstellen, sondern in ihrem Umfang stark zunehmen und geradezu eine zentrale Bedeutung erlangen – in der Vorgeschichte werden nämlich jetzt ausführlicher die Probleme der Gegenwart codiert. Dies hängt mit der Entwicklung des Humanismus in Mitteleuropa sowie der politischen Situation im Ordensland Preußen zusammen. Bei Erasmus Stella dient die Geschichtsschreibung einer ‚Germanisierung‘ des Preußenlandes, so dass den Prußen keine eigenständige Rolle zukommt, während sich in der konkurrierenden Erzähltradition der Schritt vollzieht, durch den die Prußen zu Vorfahren aller Preußen werden und den Deutschen Orden als geschichtsstiftenden Faktor ersetzen.

Im Reich entwickelt sich etwa zeitgleich mit einem Nationalisierungsschub im Diskurs der Humanisten ein Interesse an regionaler Geschichte. Der Nationalisierungsschub kann als verzögerte Antwort auf das kulturelle Überlegenheitsgefühl der Italiener verstanden werden, das die Diffusion des Humanismus begleitete, denn die Italiener verstanden sich als direkte Nachfahren der Römer und beanspruchten deshalb einen zivilisatorischen Vorrang.⁸⁰ Dieser Indigenat, der neben die mittelalterlichen Wanderungserzählungen trat, d. h. die Vorstellung einer Ureinwohnerschaft und kontinuierlichen Besiedlung seit der Antike, die den besonderen Rang eines Volkes ausmacht, wurde nun als Konkurrenzprojekt auch für die Gallier in Frankreich und die Germanen in Deutschland postuliert.⁸¹ Die wiedergefundene ‚Germania‘ des Tacitus, Erstdruck 1470, enthielt die Aussage, *ipsos Germanos indigenas crediderim*.⁸² Dies wurde von deutschen Humanisten entsprechend hervorgehoben und mit einem Lob der positiven germanischen Eigenschaften verbunden,

80 Vgl. Münkler/Grünberger, *Origo und Vetustas* (1998). Zur Entstehung des Nationen-Diskurses vgl. auch Hirschi, *Wettkampf der Nationen* (2005).

81 Die ersten Fassungen eines indigenen Konkurrenzprojektes wurden nicht selten von italienischen Spezialisten verfasst, schon in der Toskana mit Bezug auf die Etrusker, in Deutschland mit den Germanen, in Frankreich mit den Galliern, in England mit Kelten und Angelsachsen sowie in Spanien mit den Goten; vgl. Helmrath, *Die Umprägung von Geschichtsbildern* (2003).

82 P. Cornelius Tacitus, *Germania*. Ed. Koestermann, 2,1, 6.

um dem italienischen Barbarenvorwurf vorzubeugen.⁸³ Neben dieser Konstruktion einer übergreifenden deutschen Nation, der sich Humanisten wie Conrad Celtis verschrieben, verstärkt sich im 15. Jahrhundert das Interesse an einer regionalen Geschichtsschreibung, die nicht immer humanistischer Prägung sein musste. Eine genuin humanistische Neuentwicklung war in diesem Zusammenhang die „(Landes-)Geschichte als diachron erzählende *Historia* und als synchron inventarisierende *Descriptio*“, die aus der Verschmelzung der antiken Genera Historiographie und Geographie hervorgegangen war. Dabei fanden Enea Silvios Vorarbeiten für das mittlere und östliche Europa eifrige Nachahmer.⁸⁴

In Bezug auf die Landesgeschichtsschreibung und die sich darüber artikulierenden Gruppen sollte man mit Klaus Graf und Dieter Mertens von einem ‚Landesdiskurs‘ sprechen⁸⁵, was den Begriffen ‚Landesbewusstsein‘, ‚Lokalpatriotismus‘ oder ‚Heimatgefühl‘ vorzuziehen ist, denen in verschiedenen Abstufungen immer ein identifikatorischer Zug eignet sowie ein organisches Verständnis des Zusammenhangs von Raum und ‚Wirkgefühl‘. Außerdem implizieren die Begriffe, dass es das ‚Land‘, von dem die Rede ist, ‚wirklich‘ gab. Dabei ist ‚Preußen‘ ein sehr gutes Beispiel eines Landes, das nur als virtuelle Einheit in den Vorstellungen der Autoren und im Handeln politischer Akteure, aber nicht mehr als Territorium existierte: Preußen um 1500 ist ein geteiltes Land, denn in der Mitte des 15. Jahrhunderts hatten die Bemühungen der Stände, an der Landesherrschaft des Ordens zu partizipieren, zur Gründung des Preußischen Bundes geführt, der mit Unterstützung Polens gegen den Orden Krieg führte und diesen auch gewann. Im II. Thorner Frieden von 1466 wurde das ganze Ordensland unter polnische Oberhoheit gestellt, dem

83 Zunächst waren von italienischen Autoren zwei konkurrierende Interpretationsmuster vorgegeben worden: Enea Silvio las die Germania als „Schilderung überwindener kultureller Primitivität eines Volkes, als ein Dokument zivilisatorischer Diskontinuität“, während Giannantonio Campano sie als eine „Schilderung hervorragender naturgegebener Eigenschaften, mithin als ein Dokument ethnischer und moralischer Kontinuität“ ansah. Die deutschen Humanisten versuchten, an letztere Lesart anzuknüpfen; zusammenfassend zur humanistischen Rezeption vgl. *Mertens*, Die Instrumentalisierung der „Germania“ (2004), Zitate 72.

84 Zum Problem regionaler Geschichtsschreibung im Reich um 1500 vgl. *Helmrath*, Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie (2005), 340–354, Zitat 344; für ein Panorama humanistisch geprägter und regional ausgerichteter Geschichtswerke, das Preußen, Mecklenburg, Pommern, Schlesien, Böhmen, Mähren, aber auch Schwaben, Bayern, Österreich und die Eidgenossenschaft umfasst, vgl. ebd., 363–381; vgl. außerdem *Harder*, Landesbeschreibungen Mitteleuropas (1983); *Ders.*, Die Entwicklung der Landesbeschreibung in Böhmen und Mähren (1993); zu Pommern und Schlesien vgl. *Weber*, Zur Konzeption protonationaler Geschichtsbilder (2002). Zur pragmatischen Orientierung von Historiographie im späten Mittelalter und zu ihrem großen Funktionsspektrum vgl. *Studt*, Fürstenhof und Geschichte (1992). – Es bestehen einige Überschneidungen zum von Johannes Helmrath geleiteten Teilprojekt A04, „Transformationen nationaler und regionaler Geschichtsschreibung durch Antikerezeption im europäischen Humanismus“, im SFB 644 ‚Transformationen der Antike‘; vgl. *Helmrath/Schirrmeister/Schlelein*, Medien und Sprachen humanistischer Geschichtsschreibung (2009).

85 Vgl. *Graf*, Das ‚Land‘ Schwaben (1992); *Mertens*, „Landesbewußtsein“ am Oberrhein (2000); *Ders.*, Spätmittelalterliches Landesbewußtsein (2005).

Orden verblieben als Territorium nur die ärmeren und dünner besiedelten östlichen Landesteile, das spätere Ostpreußen, mit neuem Ordenssitz in Königsberg. In Ständeverhandlungen wurde aber weiterhin die alte Einheit des Landes gewahrt, und auch der Orden gab den Anspruch auf die westlichen Landesteile nie auf und hat die polnische Oberhoheit nur zeitweise akzeptiert.⁸⁶

1498 kam mit Friedrich von Sachsen der erste reichsfürstliche Hochmeister nach Preußen, der mit dem Gewicht seines Standes eine Revision der Friedensordnung anstrebte und den Huldigungseid gegenüber dem polnischen König verweigerte.⁸⁷ Mit sich brachte er Erasmus Stella, den der humanistisch interessierte Friedrich während seines Studiums kennengelernt hatte. Stella war, so die Charakterisierung Mentzel-Reuters', „ein professioneller Historiograph, dessen Lebenswerk die typischen Merkmale epigonaler Humanismusrezeption zeigt“⁸⁸, und verfasste für Friedrich von Sachsen ‚De Borussiae antiquitatus libri duo‘ (vor 1510, Druck 1518).⁸⁹ Diese ‚Antiquitates‘ entsprechen der Landesgeschichte neuen Typs, da sich neben der *origo gentis*, die einen großen Raum einnimmt, auch Bemerkungen zur Landesnatur, eine Beschreibung des Bernsteinhandels (auf der Grundlage von Plinius) sowie der typischen Tiere des Preußenlandes finden.⁹⁰

Erasmus Stella macht sich für die *origo* und Kultur der alten Bewohner zwar einige neugefundene antike Stellen zunutze, bedient sich aber vor allem nach dem Baukastenprinzip beim Geschichtsentwurf Enea Silvios und bei Peter von Dusburg. Diese Elemente werden jedoch in solch einer Weise umgewertet, dass man von einer zweifachen ‚Germanisierung‘ sprechen kann, die durch dieses Werk in die Vergangenheit verlagert wird. Buch I beschreibt die Siedlungsgeschichte. Ureinwohner sind hulmigerische Germanen (*Hulmigerii Germani*), die aber von den Goten besiegt werden. Die letzten und namensgebenden Einwanderer sind die Borussier aus den Ripheischen Bergen Sarmatiens. Sie haben „das Land mit dem heidnischen Namen Borussia belegt, welches bis heute durch Auslassung eines Buchstabens gemeinhin Brussia genannt wird. Dies ist der wahre Ursprung dieses Volkes, und was auch immer man im übrigen sagt, sollte man, denke ich, ebenso für ein Ammenmärchen halten.“⁹¹ Buch II ist der Geschichte der Borussier bis zur

86 Vgl. dazu die unten im Kapitel, 227, Anm. 134, im Zusammenhang mit dem Ps.-Christian-Komplex angeführte Literatur.

87 Vgl. zu Friedrich immer noch die konzise Darstellung bei *Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]), zum Humanismus an seinem Hof vgl. ebd., 23–32.

88 *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), 601.

89 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatus libri duo*. Ed. *Hirsch*. Zu Erasmus Stella vgl. *Schoenborn*, Lebensgeschichte und Geschichtsschreibung des Erasmus Stella (1938). Ich danke Albert Schirrmeister für die Einsicht in zwei Publikationen, die sich mit Stella beschäftigen; vgl. *Schirrmeister*, Wann können Humanisten Intellektuelle sein? (im Druck); *Ders.*, Authority through Antiquity (im Druck).

90 Vgl. dazu die knappen Bemerkungen von *Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens (2001), 445.

91 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatus libri duo*. Ed. *Hirsch*, I, 286f.: *terram vocabulo gentilitio Borussiam appellavere, quae usque hodie unius literae suppressione Brussia vulgo dicitur. Haec est*

Ankunft des Deutschen Ordens gewidmet. Zur Zeit Kaiser Valentians erheben sich die den Borussiern benachbarten Alanen gegen das Imperium. Nach blutigen Kämpfen kehrt ein kraftloser Teil der Alanen zurück und vereinigt sich mit den Borussiern. Als daraufhin Konflikte im Lande auftreten, hält ein Alane namens Vidvutus den Borussiern das Beispiel der Bienen vor, die ihrem König gehorchen, und wird prompt zum König ausgerufen. Vidvutus wird ihnen zum Gesetzgeber und Religionsstifter. Summarisch wird danach abgehandelt, wie die Borussier seitdem gegen ihre Nachbarn Krieg führten, bis sie schließlich vom Deutschen Orden besiegt wurden.⁹²

Die zweifache Strategie der Germanisierung bei Erasmus Stella besteht nun darin, dass er erstens die Indigenität der Germanen in Preußen ‚beweist‘ und zweitens die Germanen als Kulturstifter auftreten lässt. Der Indigenat der Germanen – also im Humanismus um 1500: der Deutschen – wird dabei mit Hilfe des Volkes der Hulmigerier konstruiert. Dieses Volk geht auf die *Ulmerigi* des Enea Silvio zurück, die dieser dem Jordanes entlehnte und in Preußen lokalisierte. Stella erklärt sie zu Germanen und ändert die Namensform in *Hulmigerii*, um die Möglichkeit zu einer weiteren, atemberaubenden Etymologie zu haben: „Heute wird der Teil, der an der Weichsel liegt, Culmigeria statt Hulmigeria genannt“.⁹³ D. h.: Das zwischen Polen und dem Deutschen Orden umstrittene Kulmerland wird von ihm gleich urgermanisch gemacht. Die Germanen wurden zwar besiegt, lebten aber weiterhin an der Weichsel bis zur Entstehung des Ordenslandes. Konrad von Masowien, der historische Auftraggeber des Deutschen Ordens, wird von Stella ebenfalls ‚germanisiert‘, indem er zu einem Verwandten Friedrichs I. und vom Ursprung her zu einem Sachsen stilisiert wird. Diese gelehrten Informationen waren für den fürstlichen Auftraggeber sicherlich von politischer Relevanz, wurde doch von polnischer Seite seit 1454 die

vera huius gentis origo, et caeterum quicquid dicitur, perinde ac anilem fabulam habendum esse censeo.

92 Diese Art der Geschichtsschreibung ist vollständig ein binnenliterarisches Kunstprodukt. Abzulehnen ist die These gegenwärtiger litauischer Forscher, nach der in Gestalt des Vidvutus eine mündliche Tradition, ein „regionale[r] Waidevuth-Mythos“, Eingang in Stellas Geschichtsschreibung gefunden habe. Wegen der fehlenden Litauisch-Kenntnisse des Verfassers hier nur der Hinweis auf *Hackmann*, *Preußische Ursprungsmythen* (2003), 152, mit Anm. 47 (Literatur). – Auch *Mentzel-Reuters*, der nach litauischen Namensparallelen wie Witold sucht, ohne jedoch daraus Aussagen über die Authentizität der Geschichte abzuleiten. Übersieht eine naheliegendere Erklärung, nämlich dass Stella zum wiederholten Mal einen Namen aus einem ähnlich klingenden ‚Fund‘ bei seinen Klassikern abgeleitet hat. Bei Jordanes ist von dem Volk der *Vidivarii* die Rede, die an der Stelle leben, wo die Weichsel ins Meer mündet – also im späteren Preußenland. Für einen Erasmus Stella, der aus den *Borussi* des Ptolemaios *Borussii*, aus den *Ulmerigi* des Enea Silvio *Hulmigerii* machen konnte, wäre es ein leichtes, aus den *Vidivarii* einen *Vidvutus* abzuleiten, weil das Volk zufällig passend lokalisiert war – auch wenn dies implizit geschieht. Vgl. *Mentzel-Reuters*, *Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte* (2001), 606, Anm. 93; Jordanes, *Getica*. Ed. *Mommsen*, V,36: *ad litus autem Oceani, ubi tribus fancibus fluenta Vistulae fluminis ebibuntur, Vidivarii resident, ex diversis nationibus adgregati.*

93 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. *Hirsch*, I, 285: *hodieque ea pars, quae Vistulae accolit, Culmigeria pro Hulmigeria vocitatur.*

Auffassung vertreten, dass das ganze Ordensland ursprünglich ein Bestandteil Polens gewesen sei⁹⁴, was sich historisch natürlich ebensowenig halten lässt wie eine kontinuierliche germanische Besiedlung. Dass Stella hier Munition für die publizistische Auseinandersetzung mit Polen lieferte, postulierte schon sein Herausgeber Theodor Hirsch im 19. Jahrhundert.⁹⁵ Allerdings konnte noch kein Forscher den Nachweis erbringen, dass die Stella'sche Konstruktion direkte Spuren in der politischen Publizistik des Preußenlandes hinterlassen hat.⁹⁶ Diese Diskurse haben vielmehr ihren Sitz in der Historiographie.

Die zweite Strategie der Germanisierung, bei der die barbarischen Borussier durch einen Germanen ihre Kultur erhalten⁹⁷, entsteht dadurch, dass der neue Nationaldiskurs aus dem Reich auf ein Neusiedelgebiet appliziert wird. Dem Alanen Vidvutus, der Gesetz und Religion stiftet und sicherlich als Germane gedacht ist, werden die alten Borussier gegenübergestellt, die – passend zu ihrer Herkunft aus den Ripheischen Bergen im Zentrum Sarmatiens – als Reiternomaden gekennzeichnet werden⁹⁸: „Das Fleisch von wilden Tieren nahmen sie roh zur Speise, Milch als Getränk, und manchmal auch Pferdeblut gemischt mit dieser zum Trinken.“⁹⁹ Dies übernimmt Stella aus Helmolds Slawenchronik, die sich wiederum auf Adam von Bremen beruft.¹⁰⁰ Adam hatte seinerzeit in der „Kirchengeschichte“ die Attribute der nomadischen Skythen auf die Völker des Ostseeraums – bei ihm *mare Scythicum* – übertragen und somit eine geeignete Vorlage für Erasmus Stel-

94 Vgl. *Weise*, Die staatsrechtlichen Grundlagen (1954), 10f.

95 Vgl. die Vorbemerkungen zu Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. *Hirsch*, 278f.; im Anschluss daran auch *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), 609.

96 So urteilt Kurt Forstreuter, der die Publizistik unter Friedrich von Sachsen untersucht hat, eher vorsichtig: „Schwer zu fassen ist Stellas Bedeutung für die Publizistik des Deutschen Ordens. Wohl nur in Einzelfällen ist Stellas Darstellung bestimmt worden durch Rücksichten auf die politische Propaganda des Deutschen Ordens. Stella war im Grunde ein humanistischer Literat.“ *Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum ([1951]), 27; zur Publizistik, die vor allem vom Kanzler Paul Watt ausgearbeitet wurde, vgl. ebd., 45–53.

97 Germanen als Kulturbringer sieht schon Libuše Hrabová, allerdings meint sie damit die Ulmigerer und Goten, was der Logik von Stellas Konstruktion zuwiderläuft; vgl. *Hrabová*, Geschichte der Elbslaven und Prussen (1991), 71f. – Von einer „Germanisierung“ durch den Alanen Vivutus spricht auch Arno Mentzel-Reuters, ohne diesen Gedanken näher auszuführen; vgl. *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), 601. Zum Ergebnis der ‚Germanen‘ als ‚Kulturträger‘ innerhalb der Geschichte kommt auf Grundlage von anderen Quellenstellen auch *Schirrmeister*, Wann können Humanisten Intellektuelle sein? (im Druck), bes. 111f.

98 Von der modernen Forschung werden die historischen Alanen, ebenso wie die Sarmaten und Skythen, dem großen Komplex der reiternomadischen Völker der eurasischen Steppen zugerechnet; vgl. *Wirth*, Art. Alanen (1980), 266f. Für die Gemeinsamkeiten dieses ‚Kultursyndroms‘ vgl. *Göckenjan*, Die Welt der frühen Reiternomaden (1989). – Bei Stella sind die Alanen (verkörpert durch Vidvutus) allerdings als absoluter Gegensatz zu den nomadischen Borussiern gestaltet.

99 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. *Hirsch*, I, 287: *Carnibus namque ferinis et quidem crudis pro cibo, lacteque pro potu vescebantur, quandoque etiam sanguine equino mixto*.

100 Helmold von Bosau, *Cronica Slavorum*. Ed. *Schmeidler*, I,1, 6; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,18, 246.

la geliefert.¹⁰¹ Der Humanist fügt hinzu, dass die Borussier (als Reiternomaden) keinen Ackerbau auf dem fruchtbaren Boden betreiben und keine Häuser bauen, sondern sich und ihre Kinder lediglich in Höhlen und mit Kork vor den Unbilden der Witterung schützen. Dann schließt er etwas an, das das Barbarentum der Borussier ins Tierische abgleiten lässt: Sie hatten nämlich keine Religion; „sie kannten keine Gesetze, keine Regierung; so viel, wie er wagte, war einem jeden erlaubt; nichts unterschied das Leben jener von dem der wilden Tiere.“¹⁰² Die ersten Amtshandlungen des neuen Königs geben sich dann auch klar als Akkulturationsvorgang, in dem gewissermaßen aus Tieren Menschen werden, zu erkennen. So gibt Vidvutus dem „umherschweifenden Volk“¹⁰³ feste Grenzen und verteilt, wie in einem Bienenstock, verschiedene Aufgaben, zu denen der Ackerbau mit Säen und Ernten, die Viehhaltung und das Fischen gehören.

Durch eine Exklusion der Prußen als identitätsstiftende Faktoren löst Erasmus Stella in dieser Projektion in die Vergangenheit die multiethnische Spannung, unter der alle Neusiedelgebiete stehen, auf. Der ‚Kulturträger‘ ist bei ihm allerdings nicht der Deutsche Orden, dessen zivilisatorische Errungenschaften er zwar in der Vorrede lobt, den er aber ansonsten nur im Schlusssatz der ‚Antiquitates‘ in Aktion treten lässt.¹⁰⁴ Stella richtet seine Schrift nämlich nicht so sehr an den Hochmeister als vielmehr an den Fürsten Friedrich von Sachsen.¹⁰⁵ Gegenüber der Ordenschronistik, die die Eroberung des Preußenlandes in einen heilsgeschichtlichen Rahmen gestellt hatte und die Aufgabe des Heidenkampfes im 15. Jahrhundert weiterhin als Daseinsgrund des Ordenslandes propagierte, sah sich Stella vor die Aufgabe gestellt, einem Landesfürsten die Geschichte seines ‚Landes‘ zu schreiben. Nur ließ sich innerhalb der Ordenskorporation an keine Dynastie und ihr Herkommen anknüpfen. Außerdem war problematisch, dass das Territorium nur einen Teil seiner früheren Ausdehnung hatte und zudem von Polen lehnsabhängig war. Da seit dem Ende des 15. Jahrhunderts immer häufiger die Zugehörigkeit des Preußenlandes zum Reich diskutiert worden war, erschien Stella die Konstruktion eines deutsch-germanischen Bezugsrahmens als geeignete Möglichkeit, die Probleme zu lösen. Angesichts der

101 Vgl. zu Adam von Bremen Kap. II.2.3, 78.

102 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, I, 287: *Non leges, non magistratus novere; tantum cuique licuit quantum audebat; nihil a feris vita illorum distabat.*

103 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 293: *palantem populum.*

104 Allerdings ist die friedensstiftende Funktion des Deutschen Ordens innerhalb der Erzählung hervorgehoben worden; vgl. *Schirrmeister*, Wann können Humanisten Intellektuelle sein? (im Druck), 112f.

105 Friedrich von Sachsen wusste in seinen Intitulationes immerhin auch Gottesgnadentum und Hochmeisteramt zu verbinden; vgl. die Landesordnung von 1503, AST V, Nr. 168, 472: (...) *wyr Fryderych von gottis genaden deutsches ordens hoemeyster, herczog zcu Sachssen, lantgraeff in Doryngen und marggraeff zcu Meyssen*; ebenso in der Hofordnung von 1499: *Wir Friderich von gots gnadenn tewtschs ordenns hohmeister, herzog zw Sachssen, lanntgrave in Doringen und marggrave zw Meissen*, transkribiert in: *Forstreuter*, Die Hofordnungen der letzten Hochmeister in Preußen (1931), 228.

Tatsache, dass das Land einst vor der Eroberung und Kolonisation anderen Völkern gehört hatte, musste der Anteil der Prußen minimiert werden.

Ein Seitenblick auf zwei norddeutsche Territorien mit vergleichbarer Ausgangslage als Kolonisationsgebiete erhärtet diese Diagnose. Im Auftrag des Herzogs Heinrich V. von Mecklenburg arbeitete Nikolaus Marschalk über ein Jahrzehnt an einer dynastischen Geschichtsschreibung, die in den 1521 gedruckten ‚Annales Herulorum ac Vandalorum‘ kulminierte.¹⁰⁶ Dazu griff er die Identifikation des Herzogshauses mit den slawischen Obodriten, die sich im Spätmittelalter durchgesetzt hatte, zwar auf, reduzierte sie aber auf wenige Stellen und relativierte sie durch eine Verlängerung des Stammbaums bis auf die Zeit Alexanders des Großen. Eine bedeutendere Rolle für das Herkommen der Dynastie spielten die von Marschalk neu eingeführten germanischen Heruler, durch die die Zugehörigkeit zum Reich betont werden sollte. Es war nämlich Marschalks erklärtes Ziel zu zeigen, dass die „königliche und hochberühmte Familie“ des Herzogs „an Adel hinter keiner anderen Familie der Germanen zurückstand“.¹⁰⁷

Eine noch radikalere Exklusion hat sich in Pommern ereignet. Pommern hatte sich bis zum Ende des Mittelalters von einem spätslawischen Siedlungsgebiet zu einem ‚deutschen‘ Herzogtum entwickelt, dessen Dynastie gleichwohl bestimmte slawische Traditionen in Titulatur und Namensgebung pflegte.¹⁰⁸ In der Geschichtsschreibung des Thomas Kantzow zeigt sich nun verdichtet der Einfluss des Humanismus auf die Konstruktion eines Nationalverständnisses. In den ersten Fassungen seiner ‚Pommerschen Chronik‘ hatte er das Herkommen der Pommern noch aus dem Geschlecht der Wenden beschrieben. Als er am Ende der 1530er Jahre humanistische Studien im reformatorischen Wittenberg betrieb, kam er mit Tacitus und Ptolemaios in Berührung und erarbeitete eine Neufassung der Chronik in Bezug auf eine germanisch-deutsche Vergangenheit. Jetzt heißt es bei ihm: *Es ist ohn Zweifel, daß in diesem Lande von erster Urkund her Deutsche gesessen sind gewest.*¹⁰⁹ Der slawische Ursprung wurde unter veränderten Vorzeichen aus der Geschichte herausgeschrieben.¹¹⁰

106 Das Folgende nach *Werner, Ahnen und Autoren* (2002), 166–205. Die Identifikation der Wenden mit den Vandalen geht auf die *Wandalia* des Albert Krantz zurück (c. 1504, Druck postum 1519), der aber ansonsten eine andere Konzeption verfolgte; vgl. ebd., 173; zu letzterem vgl. *Andermann, Albert Krantz* (1999).

107 Nikolaus Marschalk, *Annalium Herulorum ac Vandalorum libri septem*. Rostock 1521, fol. 1^v, hier zit. n. *Werner, Ahnen und Autoren* (2002), 170: *familiam tuam regiam, ac illustrissimam, nullique germanorum nobilitati secundam*.

108 Das Folgende nach *Petersohn, Kolonisation und Neustambildung* (1988).

109 In der ersten, niederdeutschen Fassung der Pommerschen Chronik (1536/37) hebt Kantzow an: *Darum weten wi der Pomern orspronk und herkament nergent anders hertoforen, den ut der Wende geslechte*. Die kurz danach entstandene erste und zweite hochdeutsche Fassung trifft die gleiche Aussage; alle Zitate nach *Petersohn, Kolonisation und Neustambildung* (1988), 73f.

110 Differenziert zu Thomas Kantzow und zum Problem der ‚deutschen‘ und ‚slawischen‘ Anteile in den pommerschen Identitätsbildungen vgl. auch *Böcker, Innovationsschübe ‚pommerscher Art‘*

Wenn auch diese Borussier-Prußen aus der Geschichte exkludiert werden wie andernorts die slawischen Altbewohner, sind sie nichtsdestoweniger unterhaltsam. Was bei Erasmus Stella in der von Vidvutus gestifteten Gesetzgebung und Religion erstmals durchbricht – und was ihn von der Ordenschronistik eines Peter von Dusburg unterscheidet –, ist die Lust an einer Ethnographie, die frei ist von der moralischen Didaxe und sich vielmehr ungeniert an barbarischen, sexuellen sowie heidnischen Details der Vergangenheit delectieren kann. Dies gilt in besonderem Maß, wenn man diese Details selbst dazugedichtet hat. Die abqualifizierenden Wertungen aus christlicher Sicht sind zwar immer noch vorhanden, tragen jetzt aber mehr den Charakter von Lippenbekenntnissen. Insofern ist es nur konsequent, dass Stellas ‚Antiquitates‘ 1518 innerhalb einer Sammlung von Reiseberichten aus der Neuen Welt publiziert wurden – eine Reise in die Fremde konnte gleichermaßen fremd und faszinierend sein wie eine Reise in die Vergangenheit.¹¹¹ Dies sind somit Teile der Erzählung, denen man keine politische Funktion zuweisen kann, obwohl sie – Vidvutus, der ‚Kulturträger‘! – in einen solchen Rahmen eingebettet sind.

Erasmus Stella lässt Vidvutus einen archaisch-strengen Ehe- und Sexualcodex aufstellen, um das wilde Volk zu bändigen.¹¹² So soll jeder *paterfamilias*, wie der Humanist antikisierend schreibt, nur so viele Nachkommen und auch Sklaven beherbergen, wie zur Verrichtung der Arbeiten nötig sind. Die übrigen soll er verkaufen oder töten. Dazu passt auch die Vorschrift, keinen behinderten, ‚unbrauchbaren‘ Nachwuchs zu erziehen, sowie die umgekehrte Regel, die es den Söhnen erlaubt, ja zur Pflicht macht, schwache und alte Elternteile zu erwürgen. Damit die Kinder auch ihren Vater kennen, ist freier Geschlechtsverkehr untersagt. Jedem Hausvater wird es aber zur Aufgabe gemacht, ein Mädchen zur Zeugung von Nachkommen zu beschlafen und es zu versorgen. Der Geschichtsschreiber wurde durch eine Notiz des Albertus Magnus, dass unter den Slaven behinderte Säuglinge und schwache Alte nach der *lex gentilium* getötet würden, zu dieser Schilderung inspiriert.¹¹³ In Stellas Phantasie ist allerdings das gesamte geschlechtliche und elterliche Zusammenleben unter den Primat der Nützlichkeit gestellt – auch, wenn dies bedeutet, ‚unnützes Leben‘ zu töten. Des Weiteren sollen die Wilden durch Festgelage und den Einsatz von Alkohol gebändigt werden. Durch „häufige und öffentliche Gelage“ werden tatsächlich „die wilden Seelen der Menschen gestreichelt“, und sie lassen sich von ihrem König füh-

(1995); *Dies.*, Slawisches in herzoglich-adliger Tradition (1995). Ich danke der Verfasserin für den freundlichen Hinweis.

111 Vgl. die Vorbemerkungen zu Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, 278. – Zum Anteil, den das Wissen über das antike ‚Heidentum‘ beim Verständnis der Neuen Welt hatte, vgl. Ryan, *Assimilating New Worlds* (1981). Ich danke Matthias Pohlig (Berlin/Münster) für den Hinweis.

112 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 293.

113 Vgl. die Diskussion und Transkription in der Einleitung zu Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, 284, Anm. 1.

ren.¹¹⁴ Vidvutus lehrt sie daher auch die Herstellung von Met, dessen Süße wunderbarerweise zu ihrer Verweichlichung führt.

Die unterhaltsame Tendenz zeigt sich ebenso in der Beschreibung der Religion, und das gerade im Vergleich mit Peter von Dusburg, dessen Material Stella weiter ausschmückt.¹¹⁵ Die Religion hat Vidvutus nicht selbst gestiftet – zu einem Propheten wollte ihn der Humanist anscheinend nicht stilisieren –, sondern er lässt sie durch Priester der benachbarten Sudiner¹¹⁶, die bereits vorher mit den Borussiern Bündnisse eingegangen waren, importieren. Diese Priester beschreibt Stella zwar eingangs als „von ungesundem Aberglauben verschmutzt“¹¹⁷, ansonsten fehlen aber sowohl der abwertende *ignorantia*-Topos, der Peters Darstellung der Heiden durchzieht, als auch die invertierte Spiegelbildlichkeit, die den Prußen einen papstähnlichen Criwe in Romow zuschreibt, um ihre Idolatrie für den christlichen Leser verständlich zu machen. In einem recht nüchternen, paraktischen Stil kann der Autor die Eigenheiten der Borussischen „Religion“ (*religio*) beschreiben und dabei feststellen, dass unreine Nattern und Schlangen als Boten der Götter in den Häusern gehalten und wie die Penaten – also die antiken Schutzgötter des Hauses – durch Opfer besänftigt werden. Die Antike hat als Maßstab und Vergleichspunkt die ‚eigene‘ christliche Religion ersetzt, was sich auch daran zeigt, dass eine Beschreibung der Götter erst in der Mitte des Abschnitts auftaucht, wogegen Peter von Dusburg die Idolatrie an den Anfang gestellt und aus der mangelnden Gotteserkenntnis abgeleitet hatte. Erasmus Stella übernimmt einige Hauptmerkmale seiner Vorlage, schmückt sie aber mit kurios anmutenden oder sensationsheischenden Details aus. So nimmt er den Gedanken der heiligen Haine auf, die für ihn zu Wohnsitzen der Götter werden, in denen auch geopfert wird.¹¹⁸ Wenn diese Plätze allerdings durch die Ankunft von Fremden verunreinigt waren, „glaubten sie [die Prußen, M. B.], sie nicht anders als durch Menschenopfer beständig reinigen zu können“.¹¹⁹

114 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 293: *Quo autem populum hunc ferocem ad vitam produceret mansuetiorem, comesationes frequentes et publicas instituit, quibus feros hominum animos demulctos iri credidit, nec in eo hallucinatus est.*

115 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294.

116 Dahinter steckt wohl ein Hinweis auf die prußischen Sudauer im Samland, die in späterer Zeit einen besonders ‚heidnischen‘ Ruf haben; vgl. Kap. VII.2, 244.

117 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294: *insana superstitione contaminati.*

118 Hier ist der Einfluss Helmolds von Bosau bzw. Adams von Bremen zu sehen; vgl. Helmold von Bosau, *Helmold von Bosau, Cronica Slavorum*. Ed. Schmeidler, I,1, 6, beruhend auf Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. Schmeidler, IV,18, 245f. Zu Adams Schilderung vgl. Kap. II.2.1, 62.

119 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294: *sacra eorum aditu advenarum pollui nec aliter quam humana victima expiari constanter crediderunt.* – Andere Beispiele für Erweiterungen: Stella fügt unter den Tieren des Waldes, die Diener der Götter seien, den Elch hinzu – dies ist wohl seinem Interesse an der heimischen Tierwelt geschuldet. Außerdem bringt er den Ziegenbock als Opfertier in die Heidenbeschreibung ein; zum Bock vgl. Kap. VII.2. Zuletzt – wichtig für die konkurrierende Ursprungserzählung – werden ihm Eichen zu Wohnsitzen der Göt-

Vielleicht ist Stella durch eine Tacitus-Parallele auf das Motiv des Menschenopfers gekommen, das in den Vorlagen nicht zu finden ist. Denn Tacitus berichtet im Religionskapitel von Menschenopfern der Germanen zu Ehren von Merkur/Wodan¹²⁰, und genau diese Stelle wurde für deutsche Humanisten im späten 15. Jahrhundert zum Problem: Enea Silvio Piccolomini bezog sie nämlich auf die Deutschen seiner Zeit und konnte damit „den endgültigen Beweis ihrer Barbarei in heidnischen Zeiten führen“. In der Folgezeit wurde dieser Passus aus Kapitel 9,1 der ‚Germania‘ in einem komplexen Aneignungs- und Abstoßungsprozess manchmal übernommen, meist aber unterdrückt, entschärft oder sogar geändert, weil der Charakter der ‚Deutschen‘ zur Debatte stand.¹²¹ In der preußischen Frühzeit hingegen konnte Stella diesen „endgültigen Beweis“ von Barbarei problemlos benutzen, weil er sich nicht auf die ‚Deutschen‘ bezog, und konnte mit ihm spielen, um das Interesse an ‚wilder Lebensart‘ zu stimulieren.

Ein harmloseres Beispiel für ein Verhalten, das den Zeitgenossen um 1500 fremd vorgekommen sein muss, ist das Begräbniswesen. Vidvutus befiehlt den Borussiern, „dass Geburtstage und Begräbnisse auf die gleiche Weise zu feiern seien, nämlich in gemeinsamen Ess- und Trinkfesten mit Spiel und Gesang ohne Trauer in höchster Heiterkeit und Freude, damit sie die Hoffnung auf ein anderes Leben zur Schau tragen“.¹²² Hier ist ein weiterer Bereich, in dem die ‚Zivilisierung‘ durch Vidvutus auf der Kontrolle von Affekten beruht.

Insgesamt ist bei Erasmus Stella die Rolle der Borussier, der ehemaligen Einwohner, begrenzt. Eigentlich tradieren sie nur den Landesnamen *Borussia* = *Brussia*, genauso, wie die historischen Altpreußen, die *Prutheni*, dem Territorium des Deutschen Ordens den Namen *Prussia* = Preußen gegeben haben. Alle anderen ‚Errungenschaften‘ kommen von den Germanen. Gleichwohl hat sich Stellas Erfindung – der Landesname *Borussia*, der die veredelte, antikisierte Variante von *Prussia* darstellt – langfristig als Erfolg erwiesen, denn Zeitgenossen aus dem Preußenland erscheinen beim Studium in Wittenberg ab 1536 nicht mehr nur unter der gängigen Bezeichnung *N. Prutenus*, sondern auch als *N. Nobilis Borussiae* oder *Brussiae*.¹²³ Diese Selbstbezeichnung war wohl dazu geeignet, in der Fremde die Abstammung zu verfeinern.

ter, was entweder seiner Antikenkenntnis geschuldet ist, mit der er Eichen als Sitz Jupiters erkennen würde, oder der besonderen Bedeutung, die die Eiche bei Peter von Dusburg III,1 hat, wo die erste Schar der Ordensbrüder, die das Prußenland betrat, ihre Burg auf einer Eiche errichtete.

120 Dass Tacitus von *humanis* (...) *hostiis litare* spricht, während es bei Stella *humana victima* heißt, schließt eine direkte Übernahme aus, obwohl Stella den römischen Autor zu seinen Quellen zählt. Hier ist mehr an eine Inspiration gedacht; P. Cornelius Tacitus, *Germania*. Ed. Koestermann, 9,1, 11.

121 Mertens, Die Instrumentalisierung der „Germania“ (2004), 70–75, Zitat 70.

122 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294: *Statuit et dies natalitios et funera pari modo celebranda, mutuis scilicet comestationibus et comotationibus tum lusu et cantu absque moerore cum summa hilaritate et gaudio, utque alterius vitae spem prae se ferrent.*

123 Das erste Beispiel findet sich bei drei adligen Studenten, die von Herzog Albrecht an Melanchthon empfohlen wurden und sich wohl zusätzlich untereinander abgrenzen wollten, als sie sich nachein-

Die kanonisch gewordene Fassung der preußischen Urgeschichte, die abschließend zu besprechen ist, hat eine gegenläufige Tendenz: In ihr werden die Prußen zu Vorfahren der zeitgenössischen Preußen. Diese Urgeschichte beschäftigt die Forschung seit den ersten kritischen Impulsen im 19. Jahrhundert, da sie sich selbst als Chronik des ersten Preußen-Bischofs Christian aus dem 13. Jahrhundert ausgibt, die wiederum teilweise einen noch älteren Bericht referiert und somit besondere Nähe zum Geschehen beansprucht. Die Geschichte ist aber nur innerhalb von weitaus späteren Chroniken überliefert; sie dominiert, mit kleineren und größeren Abweichungen, die Landeschronistik des 16. Jahrhunderts. Für die Rekonstruktion dieses Ps.-Christian schließe ich mich Arno Mentzel-Reuters an, der hervorhebt, dass die Geschichte unmöglich aus dem 13. Jahrhundert stammen kann, weil sie genuin humanistische Züge trägt.¹²⁴ Sie muss auch nach Erasmus Stella entstanden sein, weil sie viele Elemente seiner Erzählung aufnimmt, um daraus mit starken Anleihen bei Peter von Dusburg eine neue Tradition zu erschaffen, die in wesentlichen Punkten von Stella abweicht.¹²⁵ Als Urheber hat man früher den dominikanischen Geschichtsschreiber Simon Grunau angesehen, der wegen seines freien Umgangs mit Quellen und Daten von der positivistischen Forschung des 19. Jahrhunderts als „Lügenchronist“ gebrandmarkt wurde. Mittlerweile nimmt man an, dass auch Simon Grunau nur ein Glied in der Überlieferungskette – und nicht gerade ein dominantes – darstellt und dass er und andere Chronisten von einer älteren Quelle abgeschrieben haben, die allerdings nicht mehr vorhanden ist.¹²⁶ Weil es also kein ‚Original‘ oder gar einen Autographen des Ps.-Christian gibt, werden zunächst die Elemente besprochen, die in späteren Chroniken gleich sind, um anschließend an einigen Beispielen zu zeigen, wie sich die Urgeschichte erweitern und an unterschiedliche Interessen anpassen ließ.¹²⁷

ander immatrikulierten; vgl. *Freitag*, Die Preussen auf der Universität Wittenberg (1903), 35: Nr. 121. 1536b. *Christopherus a Kunheym nobilis Prutenus*; Nr. 122. 1536b. *Georgius Venediger nobilis Brussiae*; Nr. 123. 1536b. *Georgius a Trogses Nobilis Borussiae*. Es gab später auch bürgerliche Studenten, die noch zusätzlich ihre Heimatstadt hinzufügten, etwa Bartenstein oder Königsberg: *Bartsteinensis Borussus* (Nr. 308, 58, 1562); *Regiomontanus Borussus* (Nr. 309, 59, 1562).

124 Da die hier analysierte preußische Landeshistoriographie auf Deutsch verfasst ist, sollte man bloß von humanistischer Beeinflussung bzw. humanistischen Zügen sprechen, da die Auseinandersetzung mit dem Lateinischen – ein humanistischer Kernbereich – fehlt. Es fand, soweit bekannt, auch kein Austausch zwischen lateinischer und volkssprachlicher Fassung statt, wie er etwa die ‚Bayerische Geschichte‘ des Johannes Aventinus kennzeichnet; vgl. zu diesem Zusammenhang *Helmrath*, Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie (2005), 349f.

125 *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), bes. 623–632.

126 Alternative Benennungen der ursprünglichen Chronik, die mit jeweils eigenen Hypothesen zur Überlieferung verbunden sind, reichen von der ‚Olivaer Chronik‘ bei *Hubatsch*, Zur altpreußischen Chronistik (1955), zur ‚Elbinger Mönchschronik‘ bei *Arnold*, Studien zur preußischen Historiographie (1967), und *Ders.*, Geschichtsschreibung im Preußenland (1970). Vgl. außerdem die Rekonstruktion bei *Dworzackowa*, Dziejopisarstwo Gdańskie (1962).

127 Die Chronistik des 16. Jahrhunderts ist trotz einiger Versuche nicht erschlossen, und dies kann hier auch nicht nachgeholt werden; vgl. die in der vorangegangenen Anmerkung genannte Literatur.

In allen Chroniken treten eine Landesbeschreibung des zeitgenössischen Preußenlandes und die Ursprungsgeschichte im Verbund auf. Diese Verknüpfung als Merkmal humanistischer Landesgeschichtsschreibung fand sich bekanntlich auch bei Erasmus Stella, nur hat in dieser jüngeren Tradition die Landeskunde ein größeres Gewicht und weist eine höhere Systematik auf.¹²⁸ Sie kann, wie bei Simon Grunau, am Anfang stehen¹²⁹ oder in den Gang der Erzählung eingeschoben werden.¹³⁰

Die bedeutendste Änderung findet in der *origo* der Altpreußen statt: Bei Erasmus Stella waren die namensgebenden Borussier eingewandert, mussten aber durch andere, durch Germanen, kultiviert werden. Die besondere Pointe in der neuen Erzähltradition ist es, die späteren Prußen von Anfang an als Germanen auszuweisen. Religion und Gesetzgebung schaffen sie autochthon in einer neuen Heimat und bedürfen nicht eines ‚Kulturbringers‘. Um diese Geschichte zum Leben zu erwecken, kommen wieder die Goten ins Spiel: Die Goten werden, so Ps.-Christian, in antiken Zeiten aus Italien vertrieben, flüchten über Westfalen – wo sie kurz die Stadt Gottingen [sic!] gründen – nach Dänemark, woraufhin ihnen der dortige Fürst die Insel Cimbria als Siedlungsgebiet zuweist. Das dort lebende Volk muss weichen und die Goten benennen die Insel in *Gotihrlandt*¹³¹ um; gemeint ist natürlich die Insel Gotland in der Ostsee. Dies ist freilich nur der Prolog: Der eigentliche Akteur ist das Volk, das die Insel verlassen muss und durch den Inselnamen Cimbria, der an die Kimbern gemahnt, sowie seine Herkunft aus *Scandia* = Skandinavien germanisch konnotiert ist. Es sind die Vorfahren der Preußen, die in das Land namens Ulmiganea einwandern und sich die dort Ansässigen, Namenlosen untertan machen. Damit sind gegenüber Erasmus Stella die Rollen getauscht, denn bei jenem waren die Alanen gegenüber den einheimischen Borussiern dominant. Die Gestalt des Königs Vidvutus wird hier erweitert zum Bruderpaar Vidowuto und Bruteno, die das Volk von der Insel Cimbria wegführen. Vidowuto wird im neuen Land

Deswegen habe ich mich auf drei Quellen bzw. Überlieferungskomplexe beschränkt: zum einen Simon Grunau, weil er die umfangreichste und am intensivsten diskutierte Fassung verfasst hat, zum anderen zwei Chroniken aus dem sogenannten Wartzmann-Komplex, der als einflussreichster Strang innerhalb des 16. Jahrhunderts gilt; es sind Handschriften, die sich, anders als Grunau, besonders nah an die Vorlage des Ps.-Christian gehalten haben sollen: Die *Chronicae des landes Brwcteria*, Ms. Boruss. fol. 591 der Staatsbibliothek zu Berlin, die *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), eingehend würdigt (sie aber aber durchgehend als Ms. Boruss. fol. 691 bezeichnet), und die *Preußische Chronicka*, Cod. Ms. hist. 554 der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, die von *Hubatsch*, Zur altpreußischen Chronistik (1955), gegen Simon Grunau ausgespielt wird. Vgl. die Gegenüberstellung der Kapitelüberschriften der drei Chroniken in Anhang IX.3.

128 Vgl. die Übersicht bei *Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens (2001), 445f.

129 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, I, 31–54 (*Von der gelegenheit und egeschafft des landes zu Preussen* ...). Auch in der *Preußischen Chronicka*, Cod. Ms. hist. 554, steht die Landeskunde am Anfang.

130 *Chronicae des landes Brwcteria*, Ms. Boruss. fol. 591, 10^v–16^v. Die Landeskunde ist mitten in die *origo gentis* eingeschoben.

131 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,2, § 2, 61.

König, Bruteno zu einer Art Oberpriester, genannt *crywo cyrwaito*, womit Peters von Dusburg Criwe wieder im Spiel ist. Das Land wird nach seinem Heros eponymos Bruteno in Brutenia umbenannt.

Die notwendigerweise hypothetische Aufschlüsselung der Funktion dieser Erzählung durch die Forschung ist bis jetzt unbefriedigend. Mentzel-Reuters vertritt die Ansicht, dass der anonyme Autor des Ps.-Christian zum einen klerikale Interessen vertrat und zum anderen dem Deutschen Orden nahe stand. So versinnbildliche das Bruderpaar Bruteno und Vidowuto das Nebeneinander von Klerus und Landesherrschaft im späten Ordensstaat. Daneben habe das alte Preußen genau den Umfang, den das Deutschordensland in seiner größten Ausdehnung erreichte.¹³² Ich sehe ganz im Gegenteil eine Autorenperspektive, die nicht die Sicht des Ordens, sondern die Sicht des ‚Landes‘ Preußen vertritt. Im Ps.-Christian entfaltet sich ein Landesdiskurs, der den Deutschen Orden als geschichtsstiftenden Faktor für das Preußenland weitgehend verdrängt und durch autochthone Traditionen ersetzt.¹³³

Die Entstehung eines preußischen ‚Landesdiskurses‘ ist eng mit der Ständebewegung, also dem Kampf der bürgerlichen und adligen Eliten um politische Partizipation und Artikulation, verknüpft.¹³⁴ Dabei wurde der Landsässigkeit in Preußen gegenüber dem Deutschen Orden, der sich im 15. Jahrhundert fast nur noch aus dem deutschen Niederadel rekrutierte, in den Begriffen ‚Inländer‘ und ‚Ausländer‘ Ausdruck gegeben. Nach der Teilung von 1466 blieb ein gemeinpreußischer Anspruch bestehen, der sich politisch durch Gesandte des anderen Landesteils bei den Ständeversammlungen, aber auch in den Verlautbarungen des königlichen Preußen gegenüber der Krone Polen ausdrückte.¹³⁵ Nach dem Ende des Ordensstaates 1525 kam es sogar verstärkt zur Zusammenarbeit der Landesteile im Hinblick auf Münze, Verteidigung und Landesordnungen. Verfassungsrechtlich war die Vorstellung eines gemeinpreußischen Indigenats leitend, der dem Adel aus beiden Teilen den Gütererwerb und die Beteiligung an ständischen Einrichtungen erlaubte.

132 Vgl. *Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte (2001), 626–628.

133 Als frühere ordenskritische Geschichtsschreibung hat Hartmut Boockmann die ermländische Bischofschronik des Johannes Plastwich benannt, in der dieser den Deutschen Orden in der Frühzeit zugunsten der Bischöfe völlig in den Hintergrund treten lässt; vgl. *Boockmann*, Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens (1987), 465, 467.

134 Vgl. zum Folgenden *Bömelburg*, Das preußische Landesbewußtsein (2001); *Ders.*, Das Landesbewußtsein im Preußen königlich polnischen Anteils (2005), mit Schwerpunkt auf der Frühneuzeit; *Mallek*, Die Entstehung und Entwicklung eines Sonderbewußtseins (1982); *Jähniq*, Bevölkerungsveränderungen und Landesbewußtsein im Preußenland (1985); wichtig als Belegsammlung, aber interpretatorisch überholt: *Maschke*, Preußen (1955/1970).

135 Vgl. *Mallek*, Die Entstehung und Entwicklung eines Sonderbewußtseins (1982), 52: „Die Preußen betonten, daß sie zwar der Krone einverleibt seien, jedoch ein besonderes Land mit eigenen Rechten bildeten und mit der Krone nur durch die Person des Königs verbunden seien; die Vertreter der Krone unterstrichen dagegen, daß die Polen gemeinsam mit den Preußen aus dem Königlichen Preußen ein Volk und einen Staat bildeten.“

Es ist allerdings nicht nur das „Heimatgefühl der deutschen Bevölkerung“, das sich hier artikuliert und zum ‚deutschen Neustamm‘ der Preußen beiträgt, wie Erich Maschke stellvertretend für die ältere deutsche Forschung formulierte.¹³⁶ Hans-Jürgen Bömelburg hat demgegenüber das „Neben- und Miteinander mehrerer Sprachen und Kulturen“ betont, das durch den besonderen preußischen Landesdiskurs ermöglicht wurde.¹³⁷ Ein nicht-affirmatives Verständnis der ‚Neustammbildung‘ sollte auch eher die prägenden Kräfte von Herrschaft und Territorienbildung als ein ‚Heimatgefühl‘ betonen¹³⁸ – und gerade an dieser vereinheitlichenden Dynastie hat es im Preußenland gefehlt.

Die Geschichtsschreibung ist sogleich Ausdruck als auch Antrieb dieses Landesdiskurses. So hat Johann von Posilge gegen Ende des 14. Jahrhunderts erstmals die Bewohner des Landes als ‚Preußen‘ bezeichnet¹³⁹, in der Mitte des 15. Jahrhunderts entsteht dann eine Historiographie, die die Position der Stände im Bürgerkrieg verteidigt. In den ‚Orsachen des bundes‘, einer Materialsammlung für Klagen gegen den Orden, werden erstmals weiter ausgreifende historische Argumente für die Ansprüche der Einwohner bemüht – hier kann man beobachten, wie eine Klageschrift in Geschichtsschreibung übergeht. So hätten die *altveter und vorfare* neben den Ordensrittern ihr Blut im Heidenkampf vergossen und bei der Christianisierung sowie beim Landesausbau geholfen.¹⁴⁰ In der bald nach 1466 entstandenen Danziger ‚Chronik vom Bunde‘ wird dieser Gedanke aufgegriffen.¹⁴¹ Bislang hatte diese Sicht des Landes und seiner Einwohner allerdings nur einen Ausdruck in der Gegenwartschronistik gefunden, aber nicht in der gelehrten Landeschronistik, denn entweder waren deren Autoren auf Seiten des Deutschen Ordens (Peter von Dusburg bis Laurentius Blumenau) oder sie waren ‚landfremd‘ und verfolgten andere Interessen (Enea Silvio, Erasmus Stella).

Deshalb lautet die These, dass im Ps.-Christian ein ‚landsässiges‘ Geschichtsbild konstruiert wird, das ohne den Deutschen Orden auskommt.¹⁴² Diese Erzählung konnte

136 *Maschke*, Preußen (1955/1970), 187.

137 *Bömelburg*, Das preußische Landesbewußtsein (2001), 655. Die „polyethnische Struktur“ des Preußenlandes wurde schon früher in der polnischen Forschung betont; vgl. *Powierski*, Die ethnische Struktur der Gesellschaft im Ordensstaat (1975), bes. 275.

138 Vgl. *Bosl*, Die Entstehung der ostdeutschen Neustämme (1967); *Petersohn*, Kolonisation und Neustammbildung (1988).

139 Vgl. *Maschke*, Preußen (1955/1970), 181.

140 Orsachen des bundes (erste Beilage des Rezesses der Tagfahrt zu Graudenz vom 10. August 1453), in: AST IV, Nr. 17, 21-31, hier Art. 64, 29f.

141 *Boockmann*, Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens (1987), 467.

142 Schon Libuše Hrabová hat im Kapitel ‚Die preußische humanistische Geschichtsschreibung über das Recht auf Freiheit‘ die hier behandelten Werke in den Kontext der Ständekämpfe gestellt. Es ist jedoch monokausal, das Interesse der Stände an der Vorgeschichte auf den „Kampf der alten Prussen gegen den Orden als Bestandteil der Hauptlinie der preußischen Geschichte“ zu reduzieren. Viele andere richtige Beobachtungen werden mit affirmativer Tendenz ausgewertet, als ob es ein Bedürfnis und eine innere Notwendigkeit gab, die zur Bildung von ‚Identitäten‘ führte. Dies liegt wohl an einer vom 19. Jahrhundert beeinflussten, philanthropischen Humanismusauffassung („Der Mensch erscheint in ihrer [der Chronisten, M. B.] Perspektive nicht als Werkzeug Gottes

in beiden Preußen genutzt werden: im verbliebenen Ordensland als Ausdruck des ständischen Selbstbewusstseins, aus ‚Preußen‘ zu stammen und wegen der historischen Verdienste für ‚Preußen‘ zu sprechen, aber auch im königlichen Preußen als Möglichkeit, sich ohne den Deutschen Orden auf ein übergeordnetes ‚Land‘ zu beziehen, sowie zur Profilierung gegenüber dem polnischen König. Um den Deutschen Orden als Faktor zu ersetzen, mussten die Prußen zu Vorfahren umgestaltet werden. Denn durch die germanisch konnotierten alten Prußen in der Urgeschichte lässt sich im Prinzip alles erklären, was die Konturen des zeitgenössischen Preußen ausmacht: Die Landesausdehnung, ungeachtet der politischen Teilung, wird erklärt durch die Söhne Vidowutos, noch bestehende Städte wurden vom herrschenden Bruderpaar bei ihrer Ankunft gegründet, der Landesname Brutenia = Preußen ist an die zweite Gründergestalt Bruteno gebunden.¹⁴³

Damit die Prußen als Vorfahren gelten konnten, musste auch ihre Religion (erzählerisch) ebenbürtig sein. Deshalb verehren die Alteinwohner nicht mehr die Götter in der Natur, wie bei Peter von Dusburg und Erasmus Stella, sondern haben ein Heiligtum mit drei personalen Göttern, die als invertierte Trinität zu deuten sind.¹⁴⁴ Ps.-Christian fügt zu diesem Zweck eine Zwischenstufe ein, einen fingierten Reisebericht des Diwonis über Preußen und seine Bewohner in den ältesten Zeiten, in dem er zusammenzieht, was seine Vorlage Erasmus Stella über die barbarischen Borussier zu sagen hatte: Sie haben keine Häuser und leben in Zelten aus Rohr, ernähren sich einfach und verehren Sonne und Mond.¹⁴⁵ Diese Bewohner ohne besonderen Namen sind allerdings verschwunden, vertrieben oder vernichtet, als Vidowuto und Bruteno ihr Volk ins spätere Preußenland führen, kulturelle Gründungstaten vollbringen und vor allem auch eine ausgereifte Religion mit den Göttern Patollo, Patrimpo und Perkuno mitbringen. Bruteno ist der Oberpriester, und man errichtet den Göttern ein Heiligtum in einer großen Eiche, die zu einem Tempel ausgebaut wird.¹⁴⁶ Bereits Max Töppen hatte vorgeschlagen, dass die Beschreibung des Heidentempels in Alt-Uppsala bei Adam von Bremen der preußischen Göttertrias Pate gestanden hat¹⁴⁷; hinzuzufügen ist, dass der Eichentempel die sagenhafte erste Ordensburg Thorn, die laut Peter von Dusburg auf einer Eiche errichtet wurde, zum Vorbild

(...), sondern als Maß der Werte und Schöpfer von Dingen der diesseitigen Welt, vor allem Schöpfer seines historischen Schicksals.“); *Hrabová*, Geschichte der Elbslaven und Prussen (1991), Zitate 87.

143 Vgl. im Abgleich mit Erasmus Stella *Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens (2001), 450–452.

144 Zur Rolle dieses Motivs bei der ‚Entwicklung‘ der preußischen Götternamen vgl. Kap. VII.3, 258.

145 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, I,1, § 2, 57; Preussische Chronicka, Cod. Ms. hist. 554, 16^v.

146 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,5, § 2, 78 (*Von der gelegenheit der eichenn, im welchin do worenn die götthe*), und III,3, 94–96; *Chronicae des landes Brwcteria*, Ms. Boruss. fol. 591, 20^f (*Von Gelegenheit der Eichen der Götter*).

147 Vgl. – allerdings bezogen auf Simon Grunau – *Töppen*, Geschichte der Preussischen Historiographie (1853), 186, 190f.

hat.¹⁴⁸ Wichtiger jedoch als die Frage nach den Vorlagen ist die Feststellung, dass heidnische Religion als umgedrehtes Spiegelbild des Christentums dargestellt wird. Die drei Götter sind wohl nach dem Vorbild der Trinität geschildert, deren drei Personen hier einzeln Verehrung finden. Solch eine Religion der Vorfahren war anscheinend eher nach dem Geschmack der Eliten des Preußenlandes, die diese Erzählung lasen, als die Naturverehrung.

Der Erfolg dieser Ursprungserzählung des Ps.-Christian, der sich an seiner Aufnahme in eine Vielzahl von Chroniken des 16. Jahrhunderts ablesen lässt, lag wohl nicht zuletzt in der Offenheit und Anschlussfähigkeit für weitere Geschichten und Sonderinteressen, die aus den Kompilationen nach Erich Maschkes vielzitiertem Diktum eine „einheitliche, unlöslich zu einem Knäuel verschlungene Masse“ machte.¹⁴⁹ Gleichwohl lassen sich einige Interessen klar herauslösen: So erweitert ein Strang der Chronistik die Landesbeschreibung um den Ursprung der Stadt Danzig und schließt damit die Stadtgeschichte an die Landesgeschichte an. Das Kapitel ‚Der edlen kaufstadt Danzig vrsprung‘ führt den Namen der Stadt phantasievoll auf Tanzen zurück, denn Fischer hätten sich einstmals an dieser Stelle in Krügen versammelt, um nach dem Fischen fröhlich zu sein und zu tanzen.¹⁵⁰ Dieser Abschnitt stammt aus dem Wartzmann-Komplex, der zu den wichtigsten Überlieferungen des 16. Jahrhunderts zählt. Der Komplex zerfällt in zwei Redaktionen, deren erste in sechs Handschriften und deren zweite in elf Handschriften überliefert ist.¹⁵¹ Dabei kommt der Ursprung Danzigs nur in der ersten Redaktion vor. Bartholomaeus Wartzmann galt der älteren Forschung als Autor bzw. Kompilator, war aber wohl doch nur Besitzer einiger handschriftlicher Chroniken, die er mit kritischen Anmerkungen versah.¹⁵² Anhand von Wartzmann lässt sich zeigen, welcher Personenkreis sich für die Ursprünge des Landes interessierte, da sich die Kreise der Kompilatoren und der Sammler von Handschriften überschneiden: Er war Kaufmann – ein Brauereibesitzer –, hatte aber auch eine Stelle für handelspolitische Zwecke beim Rat inne, wo er mit hochstehenden Persönlichkeiten zusammentraf.

148 Peter von Dusburg, *Chronicon*. Ed. *Töppen*, III, 1; vgl. dazu oben, Kap. VI.1, 200.

149 *Maschke*, *Die ältere Geschichtsschreibung* (1968), 15: „Der Stoff verbindet und verfilzt sich, daß vielleicht noch die Traditionslinien innerhalb der einzelnen Städte, aber nicht mehr die Arbeit der einzelnen Historiker einwandfrei zu scheiden ist. Der Sinn dieser Geschichtsschreibung wird nur deutlich, wenn man sie als einheitliche, unlöslich zu einem Knäuel verschlungene Masse nimmt.“

150 *Chronicae des landes Brwcteria*, Ms. boruss. fol. 591, 10^f.

151 *Gehrke*, *Der Geschichtsschreiber Bartholomaeus Wartzmann* (1899), zählt in der zweiten Redaktion nur neun Textzeugen. Hinzuzufügen sind Ms. Boruss. fol. 176 der Staatsbibliothek zu Berlin und die Preußische Chronik, die vor ihrem Diebstahl im Oberlandesgericht Celle lag; vgl. *Hübatsch*, *Zur altpreußischen Chronistik* (1955), 442; dass der Diebstahl um 1987 geschah, wurde dem Verfasser freundlicherweise in einem Schreiben von Eckard Vorwerk, Richter im Oberlandesgericht i. R., am 1.10.2004 mitgeteilt.

152 So die Argumentation von Arno Mentzel-Reuters, mit der sich die zum Teil harsche Kritik erklären lässt, die Wartzmann an ‚seinem‘ Text geübt hat; vgl. *Mentzel-Reuters*, *Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte* (2001), 617–623.

Sein Sohn wusste später von der humanistischen Bildung zu berichten, die ihm von zuhause mitgegeben worden war.¹⁵³

Simon Grunau schließlich ist der Stoff der Urgeschichte förmlich unter den Händen explodiert, so dass seine Fassung die längste, oft aber auch die unplausibelste ist. So fügt er der Vorlage Feldbanner und Wappen des Königs Vidowuto hinzu, die angeblich eine geheimnisvolle, unbekannte Schrift enthielten¹⁵⁴ – und dies, obwohl er an anderer Stelle die Vorlage übernahm, die den Altbewohnern die Kenntnis der Schrift absprach.¹⁵⁵ Viel interessanter als diese Ungereimtheiten zwischen zwei literarischen Fiktionen ist allerdings die Tatsache, dass Simon Grunau diese Schriftzeichen auch tatsächlich abbildet, also sehr viel Mühe auf die Kreation einer Schrift aufgewendet haben muss, die Anklänge an griechische Buchstaben enthält.¹⁵⁶ Mit dem Feldbanner liefert er auch eine bildliche Konkretion, die den anderen Fassungen fehlt: Hier werden nacheinander die Brustbilder der drei Götter beschrieben, und der Leser erfährt, dass Potrimpo eine junge, bartlose Gestalt ist, ein fröhlicher Getreidegott mit Büscheln von Ähren auf dem Kopf. Dagegen ist Perkuno ein zorniger Mann mittleren Alters mit schwarzem, krausem Bart, der ein Gesicht wie Feuer und eine Flammenkrone hat. Der dritte Gott Patollo ist ein alter Mann mit langem, weißen Bart und einem weißen (Leichen-)Tuch um den Kopf. Diese Beschreibung führt dem Leser vor Augen, dass die alten Prußen gegen das Bilderverbot im Dekalog verstießen. Aber das ‚Bildnismachen‘ der Heiden – genau das, was Christen in Bezug auf die Dreifaltigkeit nicht dürfen – erzählt der Chronist mit besonderem Genuss, weil es sich eben um eine gespiegelte Trinität handelt.

Ebenso nur bei Simon Grunau finden sich die ‚Brutenischen Satzungen‘, in denen er Stellas harsche Gesetze des Vidvutus variiert.¹⁵⁷ Die 13 Satzungen zerfallen in etwa gleichen Teilen auf die Bereiche Götterglaube, Ehe und Familie, Sexualität und Verbrechen.¹⁵⁸ Der Götterglaube wird als Zerrbild des Dekalogs so geregelt, dass ausschließlich

153 Vgl. *Gehrke*, Der Geschichtsschreiber Bartholomaeus Wartzmann (1899), 5–21. – Zur Danziger Historiographie im 15. und 16. Jahrhundert und den Problemen ihrer Erforschung vgl. die Diskussion bei *Dworzaczkowa*, Dziejopisarstwo Gdańskie (1962); *Arnold*, Geschichtsschreibung im Preußenland (1970), 91–105; *Mentzel-Reuters*, Stadt und Welt (2005).

154 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,5, § 1, 77f.

155 Vgl. die Nachweise des Editors, der allerdings die Stelle nur wieder als Erzeugnis von Grunaus Phantasie abtun kann, in: Simon Grunau, Preußische Chronik. Ed. *Perlbach*, 78, Anm. 1.

156 Abbildung: Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,3, § 1, 78.

157 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,3, § 1, 63–65. – Dass Grunau ihr Autor ist, wird neben inhaltlichen Anzeichen durch die Tatsache nahegelegt, dass er auch an anderer Stelle eine Ordnung fingiert, um einen Amtsantritt mit besonderer Legitimität auszustatten: So inseriert er im Jahr 1310 eine angebliche Landesordnung von Hochmeister Siegfried von Feuchtwangen, die aus späteren Bestimmungen kompiliert und durch harsche Disziplinierungsvorstellungen des Chronisten zugespitzt worden ist; ebd., XI,1, § 2, 474–478; vgl. dazu AST I, Nr. 363, 469, Anm. 1, und oben, Kap. IV.3, 144.

158 Vgl. die etwas andere Unterteilung bei *Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens (2001), 450f., der auch die spätere Erweiterung durch Lucas David auf 17 Satzungen mit einbezieht, die Vorschriften allerdings nur referiert und nicht analysiert.

die Göttertrias verehrt werden darf (1) und nur der *criwe* und seine Nachkommen als Oberpriester zugelassen sind (2). Den Göttern und dem *criwe* ist man Furcht und Gehorsam schuldig (3), und man soll auch nur mit den Nachbarn Frieden halten, die der Göttertrias opfern (4). Es sind geistliche Vorstellungen von der Dominanz des Religiösen in der Welt, die hier in die Vorzeit projiziert werden und somit – neben einer späteren Bestimmung, die den Mord an Gottesdienern besonders hart bestraft (12) – auf Grunau verweisen. Die Satzungen über Ehe und Sexualität oszillieren zwischen der übersteigerten Nützlichkeit, die Stella nachempfunden ist, einem harschen Moralcodex und der genussvollen Ausmalung des Heidnisch-Barbarischen mit misogynen Tendenzen. So darf ein Mann, wenn er überlastet ist, sich selbst, sein krankes Weib und das Gesinde verbrennen, denn die, die den Göttern dienen, „sollen nicht stöhnen, sondern lachen“¹⁵⁹ (6). Aber dieses Prinzip der ‚Nützlichkeit‘ wird sogleich konterkariert, denn ein Mann darf auch sich und ein gesundes Kind opfern und durchs Feuer ‚heilig‘ werden (7). Die Geschlechtlichkeit ist einerseits skandalös unchristlich – ein Mann darf drei Frauen haben (5), gleich der erste Freier darf eine Jungfrau erobern (11) – und andererseits strengen Regeln unterworfen: Wenn der Freier der Jungfrau bereits drei Frauen hat, wird er den Hunden zum Fraß vorgeworfen (11); Ehebruch und Unzucht sind strengstens verboten (8); eine Frau, die sich dem ehelichen Akt verweigert, wird verbrannt (9). Diese widersprüchlichen Projektionen sind früher als Beispiele einer kranken Phantasie abgetan worden¹⁶⁰, man wird ihnen aber wohl am ehesten gerecht, wenn man sie als Rohmaterial für moralische Exempla ansieht. Simon Grunau ist in den letzten Jahrzehnten stärker als Predigermönch, der seine Chronik als „Predigthilfe“ benutzte, denn als ‚Lügenmönch‘ in den Blick der Forschung gekommen¹⁶¹, und auch diese Episoden aus der preußischen Vorzeit ließen sich für beliebige Zwecke – von Ermahnung bis Unterhaltung, von Abschreckung bis Faszination – vorzüglich nutzen.

In der Geschichtsschreibung des Preußenlandes waren die Preußen immer in der Vergangenheit angesiedelt. Schon Peter von Dusburg schildert eine Religion und Kultur, die für ihn zu großen Teilen untergegangen ist, seit der Deutsche Orden die Geschichte des Landes prägt. Die ersten humanistischen Versuche schließen historiographisch die Lücke

-
- 159 Simon Grunau, *Preussische Chronik*. Ed. *Perlbach*, II,3, § 1, 64: *sollen nit steenen sondern lachin*.
- 160 Max Töppen empörte sich, dass dieser Gesetzescodex „eine der abgeschmacktesten Fictionen ist, die je für Geschichte gegolten haben“. Die Autorschaft Grunaus ließe sich „aus einigen Ingredienzen von so scham- und sittenloser Roheit entnehmen, wie ich sie eben nur in seiner Chronik gefunden zu haben mich erinnere“; *Töppen*, *Geschichte der Preussischen Historiographie* (1853), 187. – Wilhelm Mannhardt ‚entlarvt‘ die Gesetze als Produkt „gelehrter Spitzfindigkeit“: „In vielen derselben tritt unverhüllt die begehliche Sinnlichkeit eines erzwungenen Zölibats mit dem ekelhaften Zynismus einer unedeln Persönlichkeit zutage.“ *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 210.
- 161 *Arnold*, *Geschichtsschreibung im Preußenland* (1970), 100; *Mentzel-Reuters*, *Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte* (2001), 614; vgl. auch schon den auf eine ältere Fassung zurückgehenden Beitrag von *Maschke*, *Die ältere Geschichtsschreibung* (1968), 17, der Grunaus Chronik als ein „echtes Stück bettelmönchischer Geschichtsschreibung“ ansah.

seit der Antike und konstruieren eine *origo gentis* der Prußen, aber im Hauptteil der Werke, die sich mit Zeitgeschichte (Enea Silvio) bzw. den Ordenshochmeistern (Laurentius Blumenau) befassen, spielen die Altbewohner keine Rolle. Auch bei Erasmus Stella bricht die Erzählung mit der Ankunft des Deutschen Ordens ab, und überhaupt interessiert ihn stärker der germanisch-deutsche Einfluss.¹⁶² Erst als im Ps.-Christian die Prußen zu Verfahren der ‚Prußen‘ werden, erwacht der Wunsch, mehr über die Gegenwart der Prußen zu erfahren. Bisher hat die Forschung das Interesse an den Prußen allein dem ‚volksnahen‘ Simon Grunau zugeschrieben, indessen macht der Abgleich mit der von Grunau unabhängigen ‚Preußischen Chronicka‘ deutlich, dass schon die gemeinsame Vorlage, eben der Ps.-Christian, einen Teil dieser zeitgenössischen Teile enthalten haben muss, dass also die humanistisch inspirierte, gelehrte Landesgeschichte diesen Perspektivenwechsel vollzogen hat.

Bei den zeitgenössischen Prußen steht die Religion im Zentrum der Beschreibung, der Ansatz ist, etwas über ihr Heidentum einst und jetzt zu erfahren, allerdings wird in diesem Zusammenhang auch die multiethnische Struktur des Preußenlandes reflektiert. Im Kern sind es wohl ein deutsch-prußisches (‚Preußische Chronicka‘) bzw. prußisch-deutsches Vokabular (Simon Grunau) und die Beschreibung des ‚Waidlen‘, ein Ritual, bei dem sich die Prußen versammeln und einen Bock opfern.¹⁶³ Nur bei Simon Grunau gibt es einen Bericht über ‚abergläubische‘ Bräuche der Prußen seiner Gegenwart sowie über das ‚Amt‘ der Dorfwaidler und Waidelinnen, die Nachfahren der alten Priester sein sollen. Viele dieser zeitgenössischen Informationen sind neu, tauchen in der Landeschronistik zum ersten Mal auf. Welchen Wert sie für die Frage nach dem Fortleben des ‚Heidentums‘ haben, kann erst die Zusammenschau mit anderen Quellen der Reformationszeit zeigen.

VI.4 Zusammenfassung

Im Preußenland bestehen nach 1500 gleichzeitig drei unterschiedliche Erzählungen mit politischen Implikationen, die auf eine unterschiedlich lange Überlieferungstradition zurückblicken können, und konkurrieren miteinander: erstens die Dusburg-Tradition der Prußen als Heiden, die als Rechtfertigung und Propagierung der Eroberung des Landes durch den Deutschen Orden entsteht und bis zur Auflösung des Ordensstaates 1525 wiederholt wird. Denn bis zum Schluss beharrt der Orden auf der schon anachronistisch gewordenen Begründung im Heidenkampf. Zweitens die Geschichtsschreibung des Erasmus Stella, in der Friedrich von Sachsen eher als Fürst denn als Hochmeister angesprochen wird. Hier wird, ähnlich wie in anderen Territorien, die aus Neusiedelgebieten entstanden

162 Eine Ausnahme bildet die Bemerkung, dass sich gewisse ‚heidnische‘ Begräbnissitten der alten Borussier noch bis auf den heutigen Tag erhalten hätten; Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294.

163 Vgl. die Gegenüberstellung in Anhang IX.3; zum Bockopfer vgl. Kap. VII.2.

sind, eine deutsche Vergangenheit unter Exklusion der Preußen konstruiert. Und drittens der Erzählkomplex des Ps.-Christian, der wohl in einem ständischen Kontext entstanden ist, was seine Aufnahme in zahlreiche Kompilationen des 16. Jahrhunderts aus städtisch-bürgerlichem Umfeld nahelegt. Bei den adligen und bürgerlichen Eliten hing die Ausbildung eines eigenen Landesdiskurses im 15. Jahrhundert eng zusammen mit dem Kampf um politische Partizipation und ständische Vertretung. Zunehmend wurde die eigene Einwohnerschaft in Preußen gegenüber den ‚ausländischen‘ Ordensbrüdern hervorgehoben, die in der Mehrzahl aus dem Reich stammten, und auch nach der Landesteilung 1466 wurde der gesamtpreußische Bezugsrahmen aufrechterhalten. Die Ursprungserzählung war attraktiv für ständische Eliten in beiden Preußen, weil sie sich in diesem imaginierten Preußen verorten und sich durch eine neue Geschichte legitimieren konnten. In diesem Diskurs wurde der Deutsche Orden als geschichtsstiftender Faktor für das Land Preußen größtenteils verdrängt. Der Orden ist ersetzt durch die humanistische Konstruktion von Vorfahren, den Preußen.

Gleichwohl erschöpfen sich diese Werke nicht in politischen Zwecken. Geschichtsschreibung ist immer multifunktional, auch, wenn sich eine *causa scribendi* ausmachen lässt. Im Preußenland fallen mindestens zwei weitere Aspekte ins Auge: Zum einen trägt die Historiographie bei den frühen Humanisten einen Werkstattcharakter; hier wird mit neuen Formen der Darstellung und neugefundenen Quellen experimentiert, teils aus wissenschaftlichem Selbstzweck, teils zur Erlangung eines humanistischen Habitus'. Zum anderen herrscht bei den humanistisch gebildeten (oder interessierten) Kompilatoren des Preußenlandes nach 1500 eine Mischung aus antiquarischem Interesse und Lust am ethnographischen, ‚barbarischen‘ Detail, die vielleicht bei Peter von Dusburg auch vorhanden war, aber noch stärker von der heilsgeschichtlichen Anlage des Werkes gezügelt wurde. Unter dem Einfluss des Humanismus, wo antike Texte den darstellerischen Maßstab abgeben, entfalten sich diese Ambitionen zusehends.

VII Neue Konfession und neues ,Heidentum': Die Reformation in Preußen

In den meisten Studien wird die Ansicht vertreten, dass erst die Einführung der Reformation in Preußen zu einer tiefgreifenden Christianisierung der noch nicht assimilierten Prußen führte und die letzten Reste des ,Heidentums' verdrängen konnte.¹ Natürlich ist diese Auffassung nicht ganz von der Hand zu weisen, sie ist nur zu eindimensional und geradlinig. Denn die meisten Phänomene, die die Reformation überwinden haben soll, finden erst in dieser Zeit ihre erste Erwähnung. In diesem abschließenden Kapitel wird die dazu komplementäre These entfaltet, dass die neue, reformatorische Auffassung von Christentum nicht einfach nur zur Entdeckung und Überwindung von ,Heidnischem' führte, sondern dass vielmehr erst jetzt ein neues, klar umrissenes Bild des prußischen ,Heidentums' konstruiert wurde. Mit anderen Worten: Das heute gängige Bild der prußischen Religion wurde zu großen Teilen erst durch die Reformation geschaffen.

Wie in den ersten Kapiteln der Arbeit wird nach der Entstehung dieses Wissens gefragt. Doch weil sich durch die Reformation die Überlieferungszusammenhänge entscheidend wandeln, stehen jetzt die Phänomene im Vordergrund und nicht die Quellengattungen. Dennoch war die Untersuchung der mittelalterlichen Quellen unbedingt notwendig, um die Neufiguration des ,Heidentums' nachvollziehen und genau bestimmen zu können, wo Kontinuitäten und Verschiebungen auftreten. Hier steht die Plausibilität der These im Vordergrund – es besteht nicht mehr der Anspruch auf Vollständigkeit der Quellenhebung², und auch nicht die ganze Reformation im Herzogtum Preußen befindet sich auf dem Prüfstand.

Die Kontrastierung reformatorischer und vorreformatorischer Quellen zeigt, dass bisher getrennte Bereiche nun ineinanderfließen. Das Zusammengehen isolierter Wissens- und Aktionsfelder lässt sich historisch erklären (und nicht nur innertextuell), denn im reformatorischen ,Personal' vereinigten sich Wissensgebiete, die im Ordensland noch von unterschiedlichen Gruppen getragen wurden – auf der einen Seite ein christlich-obrigkeitlicher

¹ Vgl. in Auswahl *Boockmann*, *Der Deutsche Orden* (1999), 111; *Wunder*, *Zur Mentalität aufständischer Bauern* (1975), 27; *Tschackert*, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte I* (1890), 10.

² So bleibt das umfangreiche Quellencorpus der Visitationsprotokolle außer Betracht, da Stichproben keine Berichte über das ,Heidentum' der Prußen ergeben haben; vgl. dazu *Sehling*, *Die evangelischen Kirchenordnungen IV* (1911), 9–19; *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), 43–48.

Reformdiskurs, auf der anderen Seite das humanistische Interesse für die heidnische Vergangenheit. Dabei liegt die Annahme zugrunde, dass es wie im Reich langfristig zu einer Instrumentalisierung und ‚Konfessionalisierung‘ des Humanismus durch die Reformation kam³, dass sich aber gleichwohl in bestimmten, abgegrenzten Sphären weiterhin ein ungebundenes humanistisches Interesse entfalten konnte.⁴ Die Einführung der Reformation im Preußenland und der Kreis der Reformatoren sollen kurz skizziert werden, um dann zu fragen, welches Konzept von Christianisierung und von ‚Heidentum‘ die Reformatoren verfolgten (Kap. VII.1).

Auf drei Feldern bedeutet die Reformation einen Einschnitt: Die sogenannte ‚Bockheiligung‘ der Prußen wurde zum wohl berühmtesten Ausdruck ihres ‚Heidentums‘ ausgestaltet (Kap. VII.2), was nicht gelungen wäre, ohne der ‚Bockheiligung‘ eine stattliche Anzahl von Göttern an die Seite zu stellen (Kap. VII.3). Außerdem wurde das prußische ‚Heidentum‘ durch eine semantische Verschiebung zunehmend mit Zauberei verquickt (Kap. VII.4).

VII.1 Grundlagen des reformatorischen Neuansatzes in Preußen

Das Jahr 1525 bedeutete eine große Zäsur für Preußen: So wurde das bisherige Deutschordensland nicht nur in ein erbliches Herzogtum umgewandelt, sondern am Ende des Jahres wurde von Herzog Albrecht auch die erste evangelische Landeskirche errichtet. Beide Prozesse, Säkularisation und Reformation, sind miteinander verzahnt, sollten aber zunächst getrennt analysiert werden. Im II. Thorner Frieden von 1466 war das ganze Ordensland bekanntlich unter polnische Oberhoheit gestellt worden, dem Orden verblieben als Territorium nur die östlichen Landesteile mit neuem Ordenssitz in Königsberg. Der letzte Hochmeister in Preußen, Albrecht von Brandenburg-Ansbach, führte in den 1520er Jahren Krieg gegen Polen, musste aber 1525 in Krakau die Auflösung des Deutschen Ordens anerkennen und gegenüber Polen als nun weltlicher Herzog den Lehnseid leisten.⁵

Parallel gab es seit 1521 Kontakte des Hochmeisters zu Martin Luther, was 1523 zu der Schrift ‚An die Herren deutschs Ordens‘ führte, die den Brüdern riet, den Orden aufzulösen und christliche Ehemänner zu werden.⁶ Außerdem entsandte Luther den Prediger Johannes Briesmann nach Königsberg, der den Bischof von Samland Georg von Polentz

3 Vgl. *Rummel*, *The Confessionalization of Humanism* (2000).

4 Vgl. *Walther*, *Humanismus und Konfession* (2000), bes. 117.

5 Vgl. *Biskup*, *Das Ende des Deutschordensstaates Preußen* (1980); *Ders.*, *The Secularization of the State of the Teutonic Order* (1981); *Biskup/Labuda*, *Die Geschichte des Deutschen Ordens* (2000), 509-532.

6 Martin Luther, *An die Herren deutschs Ordens*.

zu einer evangelischen Predigt bewegte. Die beiden Bischöfe im Ordensland säkularisierten außerdem ihre Bistümer und gaben noch 1524 Reformationsmandate heraus.⁷

Diese Entwicklungen sind, wie deutlich geworden ist, verzahnt, doch wurde in der älteren Forschung daraus eine innere Notwendigkeit der Reformation konstruiert, die von einem inneren Verfall des Ordens und einer ‚Reformationsreife‘ des Landes ausging, um damit Herzog Albrecht zum überzeugten Reformator und Wegbereiter des späteren protestantischen Königreichs Preußen zu stilisieren.⁸ Die neuere Forschung betont hingegen, dass die Säkularisation eigentlich ein „Staatsstreich“⁹ war und dass „die Hinwendung zur Reformation nicht aus persönlichen Gründen plausibel [scheint], sondern aus politischen, da die Säkularisation einen Ausweg aus der verfahrenen Situation nach der Aussetzung der Feindseligkeiten 1521 bot“.¹⁰

Durch die Reformation entstand eine neue personelle Konstellation, die nicht zuletzt auch einen Wandel gegenüber dem ‚Heidentum‘ der Prußen bewirkte: Zu den vorreformatorischen Bischöfen Georg von Polentz¹¹ und Erhard von Queiß, die von Haus aus Juristen waren und von Albrecht eher zu politischen Zwecken eingesetzt worden waren, gesellte sich eine Reihe von Theologen, die Luther nach Königsberg entsandte.¹² Johannes Briesmann, der erste evangelische Prediger, hatte als Domprediger einen starken Einfluss auf Polentz und gilt als Kopf der preußischen Reformation; Paul Speratus¹³, evangelischer

7 Vgl. *Schmidt*, *Auf Felsen gesät* (2000), 126–148, der den Zusammenhang mit der Reformation in Polen und Livland herstellt. Zu den politischen Hintergründen vgl. *Arnold*, *Luther und die Reformation im Preußenland* (1996). – Allgemein zur Reformation in Preußen vgl. *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), bes. 1–63; *Oppenoorth*, *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens II,1* (1994); für die Ereignisgeschichte noch nicht überholt ist die historische Einleitung von *Tschackert*, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte I* (1890).

8 Vgl. *Joachim*, *Vom Kulturzustande im Ordenslande Preußen* (1924), 22: „Vom Fels zum Meere“ war der Hohenzollernaar geflogen. Aber erst jetzt in der gereinigten Luft vermochte er kräftig die Schwingen zu regen. Der Flug zur Höhe begann.“ – Bereits etwas moderater ist die Ansicht von Walter Hubatsch. Für ihn hatte Albrecht folgende (düstere) Aussichten bei einem Friedensschluss: „Lehnsabhängigkeit zumindest Preußens von Polen, daraufhin die endgültige Abspaltung der anderen Ordenszweige, die für sich nicht lebensfähig sein konnten; Schwächung des Deutschordensregiments in Preußen bis zur völligen Auflösung, Widerstreben der Stände, staatlicher Untergang und schließlich Polonisierung.“ Deshalb habe Albrecht die Entscheidung für das Evangelium getroffen: „Er war nicht von einem religiösen Anliegen getrieben worden, lange hatte er gezögert, aber die neue Konfession bot ihm jetzt den Ausweg: religiös, politisch, menschlich.“ *Hubatsch*, *Die inneren Voraussetzungen der Säkularisation* (1952), 167f. – Diese Rechtfertigungstendenzen zeichnen auch die späteren Monographien aus; vgl. *Hubatsch*, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach* (1960), und *Ders.*, *Albrecht von Preußen* (1967).

9 *Boockmann*, *Der Deutsche Orden* (1999), 219. Sehr kritisch (und konfessionell-polemisch) gegenüber Herzog Albrecht eingestellt ist auch *Bäumer*, *Albrecht von Brandenburg* (1996).

10 *Schmidt*, *Auf Felsen gesät* (2000), 143.

11 Vgl. *Tschackert*, *Georg von Polentz* (1890).

12 Eine knappe Charakterisierung der Akteure und ihres Wirkens bietet *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), 16–34.

13 Vgl. *Tschackert*, *Paul Speratus von Rötlen* (1891); *Brecht*, *Erinnerung an Paul Speratus* (2003).

Domprediger in Würzburg und danach in Böhmen, wurde mehrfach exkommuniziert, bevor er nach Wittenberg gelangte. Er wurde Albrechts Schlossprediger; Johannes Graumann, genannt Poliander, wurde auf Luthers Rat Pfarrer der Altstädtischen Kirche in Königsberg. Diese drei Theologen besetzten also drei einflussreiche Positionen in Königsberg. Für das Folgende soll die Hypothese zugrunde gelegt werden, dass diese Theologen als Verkünder der evangelischen Glaubensrichtung und als Landfremde, die mit den Eigenheiten des Landes nicht vertraut waren, auf etwaige Gerüchte über noch bestehende Bräuche der Prußen besonders empfindlich reagierten, auf ein Verbot drängten und dadurch die Konstruktion eines immer umfassenderen ‚Heidenbildes‘ anstießen. Dies war möglich, weil diese evangelischen Pfarrer und Prediger Anteil an der Erstellung der neuen Kirchenordnungen hatten, die im Herzogtum die Fragen der Zeremonien und der Lehre regelten.¹⁴

Mit der Reformation hielt insgesamt ein neues Verständnis von Christentum und Christianisierung Einzug im Preußenland, das auch die Behandlung der Prußen und anderer ethnischer Gruppen betraf. Den besten Eindruck der Radikalität der frühen Reformation vermitteln die Anweisungen, die der pomeranische Bischof Erhard von Queiß am 1. Januar 1525, also noch vor der Umwandlung in ein Herzogtum, in seinem Bistum erließ.¹⁵ Von der Siebenzahl der Sakramente gelten ihm nur noch das Abendmahl und die Taufe, weil sie von Christus selbst eingesetzt seien. Wallfahrten, Prozessionen sowie Messen, Vigilien und Läuten für Verstorbene werden untersagt. Auch sollen keine Dinge geweiht werden, weil sie *menschentandt* sind.¹⁶ Religiöse Orden mit Mönchen und Nonnen gehören nach Ansicht des Bischofs aufgelöst – nur der Deutsche Orden ist zu der Zeit noch ausgenommen. Feiertage sollen nur noch Ostern, Pfingsten, Weihnachten und die Sonntage sein, jedoch nicht mehr die Heiligenfeste. Gesang und Gebete sollen auf Deutsch vorgetragen werden, damit es jedermann verstehe.¹⁷ Außerdem heißt es: *Die tägliche messe ist ein greuel gottes; darum soll sie forthin in keiner kirche und nirgends gehalten werden.*¹⁸ Priestern sowie Mönchen und Nonnen, die ihren Orden verlassen, steht es frei zu heiraten.

-
- 14 Im Hintergrund steht die aus der Frühneuezeitforschung stammende These, dass im Verlauf der Konfessionalisierung eine immer strikter werdende Auffassung vom Christentum vertreten und durchgesetzt wurde. Dem französischen Forscher Jean Delumeau zufolge kann man sogar erst seit der Reformation und der dadurch reformierten katholischen Kirche von einer ‚Christianisierung‘ Europas sprechen. Fruchtbar machen lässt sich die Einsicht, dass die Reformation rigidere Maßstäbe aufstellte, wogegen der Gedanke m. E. nicht zu halten ist, dass erst in der Frühneuezeit das ‚richtige‘ Christentum durchgesetzt wurde, da die Kriterien auch dem historischen Wandel unterworfen sind; vgl. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (1971), bes. 237–302; *Ders.*, *Un chemin d’histoire* (1981); vgl. zum Diskussionsstand in der Frühneuezeitforschung *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (2002), 39–52; für eine Kritik aus mediävistischer Sicht vgl. *Fletcher*, *The Barbarian Conversion* (1998), 508–524.
- 15 *Themata episcopi Risenburgensis*, in: *Die evangelischen Kirchenordnungen IV*, Nr. 1, 29f. Dazu vgl. *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), 27f.
- 16 *Themata episcopi Risenburgensis*, in: *Die evangelischen Kirchenordnungen IV*, Nr. 1, 29.
- 17 *Themata episcopi Risenburgensis*, in: *Die evangelischen Kirchenordnungen IV*, Nr. 1, 29.
- 18 *Themata episcopi Risenburgensis*, in: *Die evangelischen Kirchenordnungen IV*, Nr. 1, 30.

An längerfristigen Zielen der Reformation im Herzogtum ist vor allem die „Ethisierung der Lebensführung durch die Ethisierung der Religion“ zu nennen¹⁹, etwa dadurch, dass anstatt des vorherrschenden Prinzips des *do ut des* das Leben als Gottesdienst begriffen werden sollte. Aber bei allen hochgesteckten theologischen Zielen blieben doch die Probleme der Unterweisung, gerade auf dem Lande, die gleichen wie vor der Reformation: die Unkenntnis der Grundlagen des christlichen Glaubens vor allem unter der ländlichen Bevölkerung, die schlechte personelle und materielle Ausstattung der Kirchen sowie das Sprachenproblem, das aus der multiethnischen Struktur resultierte.

Nach reformatorischem Verständnis stand das Wort Gottes im Mittelpunkt, weshalb das Alte und das kapitelweise verlesen werden sollten, soweit Übersetzungen ins Deutsche schon vorlagen. Dies und die Übertragung der Liturgie, die ein besseres Verständnis des Gottesdienstes bewirken sollte, musste in einer mehrsprachigen Gesellschaft zum Problem werden. Die Ordnungen des 16. Jahrhunderts nennen nicht mehr nur Prußen und – in den westlichen Regionen – Polen als Sprachgruppen, sondern auch die Litauer. Die Schwierigkeiten wurden bereits in der Kirchenordnung von 1525 erkannt – in Verbindung mit einem eigentümlichen Lösungsansatz: Wegen der vielen ‚Undeutschen‘ im Lande solle man nämlich Teile der Liturgie im Lateinischen belassen, „damit doch von ihnen etliche auch ihren Teil an unserem Singen und Lesen verstehen“.²⁰ Wer damit gemeint sein soll, ist unklar. Vielleicht konnten gebildete Handelsreisende die lateinische Liturgie nachvollziehen, bei der baltischen oder polnischen Landbevölkerung hingegen blieb nur der rituelle Nachvollzug unverständlicher Texte übrig, wie ihn auch das vorreformatorische Ordensland gekannt hatte.²¹ An anderer Stelle wird die Notwendigkeit von Tolken für die Nichtdeutschen betont.²²

Zielorientierter war es dagegen, die Grundlagentexte der evangelischen Lehre ins Prussische, Litauische und Polnische zu übersetzen. Luther hatte den Katechismus als Kondensat der Glaubenslehre und der wichtigsten Artikel konzipiert, er enthielt die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser sowie Artikel über die Taufe und das Abendmahl. In Preußen sollte der Katechismus in den großen Kirchen jeden Sonntag gelehrt werden und zwar so, dass auch das Gesinde dabei sein konnte; auf den Dörfern wird sogar genau vorgeschrieben, dass die Predigt und der Katechismus je eine halbe Stunde umfassen sollten. Die Artikel sollten alle sechs Wochen überprüft werden.²³ 1545

19 Wunder, Bauern und Reformation (1982), 250.

20 Artikel der ceremonien und anderer kirchen ordnung [1525 Dezember 10], in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 2, 31: *und aber sonderliche diese lande vil undeutscher haben, welchen man hirinne nicht wol anders dinen kan, denn das man etwas lateinisches bleiben lasse, damit doch ihr etzliche auch ihren theil an unserm singen und lesen verstehen.*

21 Vgl. Kap. V.3.1, 167.

22 Dabei wird ein strukturelles Problem angesprochen: Bislang seien die Tolken wöchentlich aus der Tafel bestellt worden, aber jetzt zahle niemand mehr ein; Artikel der ceremonien, in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 2, 32 (*Von predigen*).

23 Ordnung vom eusserlichen gotsdienst und artikel der ceremonien, wie es in den kirchen des herzogthums zu Preussen gehalten wird [1544], in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 12, 67

wurde nun auf Herzog Albrechts Veranlassung der erste preußische Katechismus von Hans Weinreich in Königsberg in zwei Auflagen gedruckt. Da der Text problematisch war, erhielt 1554 der Pfarrer von Pobethen, Abel Will, vom Hofprediger Funck den Auftrag zur Übersetzung des ‚Enchiridion‘ (oder Kleinen Katechismus), das 1561 in den Druck ging. Diese Texte, die heute die wichtigsten Sprachdenkmäler des Preußischen darstellen, hatten wohl den Zweck, den Einsatz von Tolken unnötig zu machen, weil die Pfarrer selbst die Glaubensartikel ablesen konnten – auch, wenn sie des Preußischen nicht mächtig waren.²⁴ Ein litauischer Katechismus mit Gesangbuch wurde 1547 gedruckt – ebenfalls bei Weinreich in Königsberg –, während sich bereits 1531 eine polnische Übersetzung des ‚Enchiridion‘ findet, die schon 1533 korrigiert wurde. 1547 folgte der Große Katechismus.²⁵ Diese Reihe unterstreicht die Bedeutung des Buchdrucks im reformatorischen Preußen.²⁶

Eine weitere erfolversprechende Möglichkeit war die Ausbildung eines volkssprachigen Klerus. Gleichzeitig mit der Gründung des Königsberger Partikulars, der Schule, die 1544 zur Universität aufgewertet wurde, stellte Herzog Albrecht 1541 ein Privileg für die Altpreußen aus, das den Söhnen von preußischen Freien und Bauern das Studium ebenda ermöglichte. Bewährten sie sich als Prediger, sollten sie der „preußischen Geburt und Rechtens quitt, ledig und los“ und „freie kölmische Leute sein, auch des kölmischen Rechts (...) genießen“.²⁷ Sie kamen mit anderen Worten in den Genuss des günstigeren Neusiedlerrechts, was einen starken Anreiz darstellen musste. Mit der Gründung der Königsberger Universität hat sich das Stipendienwesen ausgeweitet, denn in der Kirchenordnung von 1558 ist jetzt die Rede von *der selben Vnteutschen, Als sonderlich der Littawen, Sudawen, vnd Preussen Kinder*, die durch das Studium aus der *Leibeigenschaft, der sie sonst nach Preussischem Recht, vnd dieses Landes Statuten vnterworfen*, befreit sind.²⁸ Gleichzeitig hatte der Herzog bei der Universitätsgründung bestimmt, dass ständig 24 Stipendien für nichtdeutsche Landeskinder aufzubringen seien, je sechs für Polen, für Litauer, für Preußen und – sofern man solche fände – für Sudauer.²⁹ Damit knüpfte das protestantische Herzogtum an die mittelalterliche Tradition des Bistums Ermland an, wo preußische Jungen durch

(*Von der prediget und catechismo*). Zur generellen religiösen Unterweisung in Preußen und Kurland und deren Problemen vgl. *Zieger*, *Das religiöse und kirchliche Leben* (1967), 45–53.

24 Vgl. den Überblick bei *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), 87f. Die preußischen Katechismen sind ediert in: *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*. Ed. Trautmann (1910); vgl. danach *Mažiulis*, *Prūsų kalbos paminklai I* (1966) [Faksimile], sowie *Ders.*, *Prūsų kalbos paminklai II* (1981) [kritische Edition]; unter Benutzung dieser Ausgaben und Faksimile mit englischer Übersetzung vgl. *Old Prussian Written Documents*. Ed. *Klussis* (2007).

25 Vgl. *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I* (1968), 89–92.

26 Vgl. für Preußen, Polen und Litauen zusammenfassend *Schmidt*, *Auf Felsen gesät* (2000), 221–231.

27 *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II* (1890), Nr. 1380, 436; dazu vgl. ebd., I, 245f.

28 *Kirchenordnung [1558]*, in: *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens III* (1968), 124.

29 *Kirchenordnung [1558]*, in: *Hubatsch*, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens III* (1968), 124.

Stipendien zu Seelsorgern ausgebildet werden sollten – eine Tradition, die freilich im 15. Jahrhundert unterbrochen worden war.³⁰ Der charakteristische Unterschied besteht darin, dass jetzt der Landesherr übernahm, was vorher die Bischöfe geregelt hatten.

Im Christentum hat sich mit jeder neuen Auffassung von Christianisierung auch die Vorstellung von ‚Heidentum‘ gewandelt. Dies trifft gleichermaßen auf die Reformation zu, und es erscheint legitim, zunächst bei Martin Luther anzusetzen, da viele seiner Vertrauten in Preußen tätig waren. Nach den Untersuchungen von Peter Meinhold³¹ und Herbert Blöchle³² hat Luther mit der Definition von Heidentum in der katholischen Kirche gebrochen. Traditionell waren Heiden Feinde Gottes, die jedoch unwissend waren und die Chance auf Bekehrung hatten. Luther benutzte nun diesen traditionellen Heidenbegriff für antike Denker und die zeitgenössischen Türken als Anhänger des Islam, er beschreitet jedoch neue Wege, indem er das Heidentum *media in ecclesia* sieht. Auf Grundlage seines neugewonnenen Schriftverständnisses und der Unterscheidung zwischen ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Religion zum Kirchenkritiker geworden, wird ‚Heidentum‘ im polemischen Sinne zum Instrument der Kritik der katholischen Kirche. Als Abgötterei sieht er „die Aufrichtung eines falschen Gottesdienstes, durch den Gott zum Schuldner des Menschen gemacht und die Religion als ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch nach dem Prinzip ‚do ut des‘ begriffen wird“.³³ Weil in Luthers Gottesvorstellung Gott den Menschen nicht direkt zugänglich ist, verurteilt er die „Verwechslung von Hülle und Gehalt, von Erscheinung und Wesen“ als Idolatrie. Deshalb kann er auch in gewissen katholischen Praktiken Idolatrie, also Götzendienst sehen, weil sie „das lebendige Wort und das dargereichte Sakrament ihrer Zeichenhaftigkeit und Geschichtlichkeit entkleiden“.³⁴ Für Luther hat zudem die katholische Heiligenverehrung einen christlichen Polytheismus erzeugt. Später weitet sich die Kritik auch auf andere Kirchenreformer aus, und er bezeichnet Zwingli und die Schwärmer als Heiden, sein extensiver Heidenbegriff schließt also auch (aus seiner Sicht) ‚falsche Christen‘ ein. Des Weiteren kann man von einer Verinnerlichung des Heidenbegriffes sprechen, wenn für Luther Fragen des Gewissens wichtig werden. Mit dem gewandelten Heidenbegriff einher geht der verstärkte Impetus, dieses Heidentum zu verfolgen und auszurotten.

Im Preußenland haben sowohl die antipäpstliche Polemik als auch der Kampf gegen reformatorische Abspaltungen ihre regionale Ausprägung gefunden. In der Kirchenordnung von 1525 stehen die kultischen Konsequenzen im Vordergrund, die sich aus der Ablehnung der katholischen Lehre ergaben: die Anzahl der Sakramente, die Auswahl der Kirchenlieder, der Charakter der Messe.³⁵ Erst relativ spät, als man schon von einer vorangeschrittenen Konfessionsbildung sprechen kann, werden diese Punkte auch dogmatisch

30 Vgl. Kap. V.3.2, 180.

31 Vgl. Meinhold, Entwicklung der Religionswissenschaft (1973).

32 Vgl. Blöchle, Luthers Stellung zum Heidentum (1995).

33 Meinhold, Entwicklung der Religionswissenschaft (1973), 366.

34 Meinhold, Entwicklung der Religionswissenschaft (1973), 369f.

35 Vgl. Zieger, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 27.

begründet. So lehnt die Kirchenordnung von 1558 die katholischen Lehren von der Buße, von den guten Werken, von der Absolution, vom Bann, vom Messopfer, vom Abendmahl und von der Heiligenverehrung als Irrtümer ab.³⁶ Ganz praktische Probleme ergaben sich dagegen in der Nachbarschaft zu katholischen Gemeinden, wo es immer wieder zum sogenannten ‚Auslaufen‘ kam, bei dem die Bewohner der evangelischen Territorien katholische Gottesdienste, Wallfahrten oder Kräuterweihen aufsuchten, weil sie weiterhin auf deren Wirkung vertrauten.³⁷

Herzog Albrecht war berühmt und berüchtigt für sein Interesse an evangelischen Strömungen, die anderenorts und von anderen Kräften im Preußenland verketzert wurden, so dass es in seinem Herzogtum erst relativ spät zur Ablehnung und Verfolgung Andersdenkender kam.³⁸ Frühe Vertreter der von Luther als Schwärmer bezeichneten Richtung wie Martin Borrahaus, genannt Cellarius, konnten sich nicht durchsetzen, aber der Herzog war lange Zeit am sogenannten Schwenkfeldianismus (nach dem Lignitzer Kanzler Kaspar von Schwenckfeld) interessiert, der auf eine rein geistige Vermittlung der Botschaft Christi setzte, wodurch sich Albrecht sogar eine Rüge von Martin Luther einhandelte. Erst die Erfahrungen des Täuferreichs 1535 ließen den Herzog umdenken und Ausweisungen vornehmen, die besonders eingewanderte Holländer und Böhmen betrafen. Nach 1549 entstand mit dem Osiandrismus eine eigenständige reformatorische Richtung in Preußen, die der Königsberger altstädtische Pfarrer Andreas Hosemann, genannt Osiander, verkündete – der Theologe, der Albrecht 1522 für die evangelische Lehre gewonnen hatte. Die Kontroverse um Osianders Rechtfertigungslehre führte zu heftigen innerpreußischen Verwerfungen und zu einem expliziten Widerspruch gegen die Wittenberger Orthodoxie, der bis 1566 andauerte.³⁹

VII.2 Die Bockheiligung: Praxis oder Konstruktion?

Mit Einführung der Reformation im Herzogtum wird energisch das sogenannte Bockheiligen verboten⁴⁰, doch es dauert einige Jahre, bis sich genauere Umriss dieser Praxis herausbilden. Am Phänomen der ‚Bockheiligung‘ lässt sich exemplarisch der Einfluss der Reformation auf die Beschreibung und Verfolgung, aber auch auf die Konstruktion des ‚Heidentums‘ aufzeigen. Bereits im ersten Mandat des neuen Herzogs Albrecht vom 6. Juli 1525, das die Säkularisation bekanntmacht, prangert er „das abgötterische Leben mit

36 Vgl. *Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 35.

37 Vgl. *Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 43–45.

38 Vgl. zum Folgenden *Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I (1968), 64–86; für die Belege in den Kirchenordnungen vgl. *Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 33–45.

39 Zum Osiandrismus-Streit vgl. *Fligge*, Herzog Albrecht von Preußen (1972).

40 Für Vorüberlegungen zu diesem Thema vgl. *Brauer*, Reformation in Preußen (2008).

Ehrerbietung und Anbetung der Bockheiligen“ an.⁴¹ Dies geschieht innerhalb einer Volte, die sich gegen alle Glaubensfeinde richtet und die Amtleute besonders ermahnt, auf jene zu achten. Dazu zählen evangelische ‚Irrlehren‘ – „heimliche Winkelprediger, Meutemacher oder andere unchristliche Lehrer von Männern und Frauen“ –, Wahrsager und eben die „Ehrerbietung und Anbetung der Bockheiligen“, wobei noch völlig unklar ist, worum es sich dabei handelt und wer dies angeblich praktiziert.

Die im gleichen Jahr erlassene Landesordnung schafft Klarheit. Herzog Albrecht hatte die Artikel 1525 auf der gleichen Tagfahrt mit Zustimmung der Prälaten, Räte und Ständevertreter beschlossen, auf der auch die Bischöfe die erste Kirchenordnung⁴² mit vor allem zeremoniellen Fragen vorstellten. Albrecht führte mit Hilfe dieser Landesordnung die Reformation praktisch per Dekret ein und sorgte gleichzeitig für ihre Durchsetzung, indem er die Versorgung der Pfarrer regelte und die Bevölkerung zum Kirchgang ermahnte. In diese Landesordnung ist ein eigener Artikel zum Thema eingegangen. Wie wichtig es genommen wurde, unterstreicht die Tatsache, dass der Artikel auch in einem später erfolgten Druck mit den wichtigsten Auszügen wiederholt wird:

„Von Zauberei und Bockheiligen: Nachdem Zauberei in unserem Land und besonders das Bockheiligen auf Samland an etlichen Orten üblich ist, wollen wir all unseren Amtleuten, auch denen von Adel, den Räten und Edelsten in Städten und Dörfern befohlen haben, fleißig darauf zu sehen, und wo jemand gefunden wird, es sei Mann oder Weib, der Zauberei betreibt oder dem Bockheiligen anhängig ist, soll er uns angezeigt und alsdann nach dem Gesetz bestraft werden.“⁴³

Noch detailliertere Informationen gibt es in der Vorrede der Bischöfe Georg Polenz und Paul Speratus zum Entwurf einer preußischen Kirchenordnung von 1530, den ‚Constitutiones synodales‘, die durch die Veröffentlichung der Augsburger Konfession im

41 Verzeichnet in: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II,1, Nr. 371, 126; VD 16, Nr. 4791. Weil der dort angegebene Druck aus der Königlichen und Universitätsbibliothek Königsberg heute verschollen ist, wird hier zitiert nach dem Auszug bei Jacobson, Quellen des evangelischen Kirchenrechts (1839), 24: *wo heymliche Winckelprediger Meutemacher odder andere unchristliche lerer von Mannen oder Frawen vnnnd sonderlich das Abgötterisch leben mit ehrerbietung vnnnd anbetung der Bockheyligen, warsagungen vnnnd dergleichen gemeynschafften, die solich vnchristlich wesen üben theten, eyn ernstlich auffsehen zu haben.*

42 Artikel der ceremonien und anderer kirchen ordnung [1525 Dezember 10], in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 2.

43 Etliche außgezogen Artickel auß gemeyner Landsordnung des Herzogthumbs Preussen [1525 Dezember 10], in: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II,1, Nr. 417, 142, § 10; Jacobson, Quellen des evangelischen Kirchenrechts (1839), Nr. III, (12); hier der Text nach dem Druck 1526, in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 3, 38–41, hier 40f.: *Von zauberei und bockheiligen. Nachdem zauberei in unserem land und sonderlich das bockheiligen auf samland an etlichen orten gemein ist, wollen wir allen unsern amtleuten, auch denen vom adel, den rethen und edelsten in steten und dörfern bevolhen haben, fleissig darauf zu sehn, und wo jemants befunden, es sei man oder weib, so zauberei treibt, oder dem bockheiligen anhengig ist, sol uns angezeigt und alsdann vermog der recht gestraft werden.*

gleichen Jahr überflüssig wurden.⁴⁴ „Wir geben auch eine seltsame Angelegenheit bekannt“, bemerken die Bischöfe nach Ausführungen über den Klerus und berichten davon, dass eine Handvoll der Sudauer, eines Stammes der Prußen aus dem Samland, mit dem Bock ein Opfer vollziehen würden (*hirco [...] faciens*), und dies zuweilen sogar öffentlich. Außerdem würden sie, wie die alten Samariter, neben dem wahren Gott noch andere Götter anbeten.⁴⁵

Nach anfänglichen Unklarheiten hat sich in den ersten fünf Jahren der Reformation ein immer genaueres Bild herausgeschält: Zuerst war von der Anbetung eines ‚Bockheiligen‘ die Rede, während es in späterer Zeit nur noch ‚Bockheiligen‘ heißt, also *Heiligung* eines Bockes innerhalb einer bestimmten Zeremonie.⁴⁶ Die Landesordnung rückt dieses ‚Bockheiligen‘ in die Nähe von Zauberei, während die Kirchenordnung von 1530 sogar nahelegt, dass der Ziegenbock als Opfer für ‚heidnische‘ Götter dargebracht wird. Auch wird immer klarer herausgestellt, dass es sich um einen Brauch der Prußen handelt, die im Samland wohnen, wobei noch präzisiert wird, dass nur ein bestimmter Stamm gemeint ist, nämlich die Sudauer aus dem westlichen Samland.

Die ältere Forschung hat diesen Befund so erklärt, dass die Reformatoren anfangs nur ungefähre Vorstellungen hatten, deshalb intensive Nachforschungen über das ‚Bockheiligen‘ anstellten und dazu vor allem das reformatorische Instrument der Kirchenvisitation nutzten.⁴⁷ Ergebnis der Visitation soll eine Schrift gewesen sein, die genau über die ‚heidnischen‘ Bräuche der Sudauer berichtete und zugleich der Kirchenordnung von 1530 als Vorlage diente: ‚Der ungläubigen Sudauer Bockheiligung mit anderen Zeremonien, die sie zu brauchen pflegen‘, in der Forschung kurz ‚Sudauerbüchlein‘ genannt.⁴⁸ Hier wird beschrieben, wie sich zum Zweck der ‚Bockheiligung‘ mehrere Dörfer zusammentun, ein Priester mit dem Titel *Wourschkaiti* zweimal alle ‚heidnischen‘ Götter anruft, um dann den Ziegenbock zu schlachten. Die Zubereitung des Fleisches folgt genauen Vorschriften, bis schließlich alles in ein Ess- und Trinkgelage mündet, das die ganze Nacht anhält. Gegen diese Rekonstruktion soll im Folgenden geltend gemacht werden, dass die frühe Re-

44 *Episcoporum Prussiae Pomezaniensis atque Sambiensis constitutiones synodales evangelicae* [1530 Januar 6 (?)], in: *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte* II,1, Nr. 698, 234f.; Vorrede der Bischöfe [1530 Januar 7], in: ebd., Nr. 700, 235. Zum Zusammenhang mit der ‚Confessio Augustana‘ vgl. *Sehling*, *Die evangelischen Kirchenordnungen* IV, 8f. Der Text ist nur in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts überliefert, daraus ist ein Teil der Vorrede transkribiert bei *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 232f., Zitat 233: *Referemus etiam rem miram: est adhuc in Bruthenis nostris Sambiensibus Sudorum quidam manipulus, ut reliquam abominationem superstitionum, reliquas gentilitatum taceamus, hirco et non furtim nonnumquam faciens, ac instar olim Samaritanorum, una cum vero Deo vana prisci erroris nomina tremens.*

45 Vgl. zu dieser Götterliste unten, Kap. VII.3, 259 und 262.

46 So schon *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 230.

47 Vgl. *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 230f.; *Mierzyński*, *Die samländische Gottheit Auszautis* (1900), 41–51.

48 *Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung*. Ed. *Mannhardt*, in: *Ders.*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 244–260.

formationszeit eine Praxis der ‚Bockheiligung‘ im Rückgriff auf und in Übersteigerung von mittelalterlichen Traditionen schrittweise konstruiert und damit im eigentlichen Sinne erst erfunden hat.

Der Begriff ‚Bockheiligung‘ oder ‚Bockheiligen‘ existiert nicht im Deutschordensland. Allerdings ist das Phänomen unter anderen Bezeichnungen schon vorher bekannt: So beschäftigt das Bockopfer die Landesgeschichtsschreibung des Humanismus an verschiedenen Stellen.⁴⁹ Verwunderlich ist dabei, dass der Bock zunächst in der Vorgeschichte auftaucht und erst danach in den zeitgenössischen Passagen. Der Bock als Bestandteil der altpreußischen Mythologie ist eine der vielen Traditionen, die auf Erasmus Stella zurückgehen. Seine ‚Antiquitates Borussiae‘ sind eine freie humanistische Kombination über die Vorgeschichte des Preußenlandes, die seinem Auftraggeber, Hochmeister Friedrich von Sachsen, die gegenwärtige Gestalt seines Landes erklären sollten. Dazu gehörte auch ein Exkurs über die Religion der Altbewohner, die – wie alle Kultur – vom Alanen Vidvutus importiert worden sei. Neben den altbekannten Elementen der Religion – der Verehrung von Gestirnen (Sonne und Mond) und Elementen (Donner und Blitz) –, die Stella aus der auf Peter von Dusburg zurückgehenden Tradition übernimmt, tritt mit dem Bock ein bisher unbekanntes Element hinzu, von dem es heißt: „Sie gebrauchten den Ziegenbock in Opfern wegen der fruchtbaren Natur jenes Tieres, denn er stürzt sich stürmisch in die Vereinigung der Geschlechter, ohne die es unter den Lebewesen keine Zeugung gibt.“⁵⁰ Ganz der antikisierenden Tendenz seines Werkes entsprechend, hatte Erasmus Stella das Fruchtbarkeitsmotiv aus dem Wissen der Alten Welt entlehnt. Isidor von Sevilla, der als Quelle anzunehmen ist, charakterisiert nämlich den Bock als „laszives und ausgelassenes Tier, das immer auf den Geschlechtsverkehr versessen ist“.⁵¹

Wie die gesamte Chronik des Ps.-Christian, die sich bei Simon Grunau und anderen Kompilatoren findet, als einheimische Erwiderung auf Erasmus Stella verstanden werden muss, so ist auch das Motiv des heidnisch-fruchtbaren Bocks darin aufgenommen und biblisch umgestaltet worden. Bei Simon Grunau ist das Bockopfer in einen konkreten Zusammenhang verlegt worden und ist Bestandteil einer Schlüsselszene, in dem die Brüder Bruteno, der Oberpriester und Heros eponymos für Preußen, und Vidowuto, der König, nach vollbrachten Gründungstaten die Machtübertragung an die nächste Generation vorbereiten. Als die Brüder abdanken und die zwölf Söhne Vidowutos einzeln vortreten lassen, die dann namensgebend für die zwölf preußischen Landschaften werden, wird ein

49 Vgl. zur Landesgeschichtsschreibung Kap. VI.3.

50 Erasmus Stella, *De Borussiae antiquitatibus libri duo*. Ed. Hirsch, II, 294: *solem et lunam Deos omnium primos crediderunt, tonitrua fulgetrasque ex consensu gentium adorabant; tempestates advertendas citandasque precationibus dixerunt; hirco in sacrificiis usi sunt, ob foecundam animalis istius naturam, nam ad coniunctionem sexuum maxime defertur, sine qua generatio est nulla in animalibus.*

51 Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* II. Ed. Lindsay, XII, 1, 14: *Hircus lascivum animal et petulcum et fervens semper ad coitum; cuius oculi ob libidine in transversum aspiciunt, unde et nomen traxit. Nam hirqui sunt oculorum anguli secundum Suetonium (Prat. 171).*

Bock geopfert: „Zuerst nahm der *crywe kyrwaito* [Bruteno, M. B.] einen Bock und tötete diesen vor der Eiche um aller Sünde willen, und dieses Fleisch mit anderem brieten sie zu Rickoyto vor der Eiche mit den Blättern von der Eiche, in welcher die Götter standen.“⁵² Der Bock ist hier wiederum über die Eiche, in der laut Ps.-Christian die drei Hauptgötter wohnen sollen, in die Mythologie der alten Preußen integriert. Allerdings ist diesmal das Bockopfer unter das Motiv der Sündenvergebung gestellt, denn der Bezug zum alttestamentarischen Sündenbock, der jährlich zum Versöhnungstag in die Wüste geschickt wird (Lev. 16), wird im Ausdruck „um aller Sünde willen“ (*vor allir sunde willen*) klar hergestellt.

Es wäre allerdings zu radikal (und zu einfach), das Bockopfer als eine Erfindung der humanistischen Historiographie darzustellen, das von dort den Weg in die reformatorischen Gesetzestexte gefunden hat und weiter ausgeschmückt wurde. Ich nehme vielmehr an, dass die Humanisten auf unspezifische Gerüchte reagiert haben, dass unter den Prußen immer noch Tieropfer an der Tagesordnung seien. Ursprung und Genese dieser Gerüchte und Annahmen lassen sich in der vorreformatorischen Gesetzgebung beobachten. Dabei sind die Belege für ‚heidnische‘ Bräuche, die an Tieren vollzogen werden, allesamt ein Resultat des christlichen Reformdenkens im Preußenland. Wenn der erste Artikel im Entwurf der Landesordnung von 1445 die unter den Prußen verbreitete „Heiligung des Viehes“ verbietet⁵³, verdichtet sich darin eine längere Entwicklung, in der die Religiosität der Prußen als Problem für die Christlichkeit des Landes und der Stände entdeckt worden ist.⁵⁴ Die Festkultur der Prußen, ihr gemeinschaftliches Essen und Trinken, wird zusammen mit dem Aufwand der ‚Deutschen‘ für die Protagonisten der moralischen Reform suspekt, aber nur bei den Prußen vermutet man eine ‚heidnische Weise‘, so dass ihre Praktiken schließlich denen von Zauberern und Zauberinnen gleichgesetzt und verboten werden. Auch die einzigen Belege aus dem preußischen Niederkirchenrecht gehören zum Reformdiskurs.⁵⁵ Während die Synodalstatuten der Bistümer über ‚heidnische‘ Praktiken schweigen, findet Michael Junge eine Menge davon, als er mit Unterstützung des Hoch-

52 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,4, § 1, 69: *Zum ersten nam der crywe kyrwaito einen bock und den vor der eichen todte vor allir sunde willen, und dis fleisch mit anderem zu Rickoyto vor der eichen britten mit den blettirn von der eichen, in welchem stunden die gotthir.* – Die gleiche Szene schildern auch die an anderer Stelle (Kap. VI.3, 225) untersuchten ‚*Chronicae Des landes Brwcteria*‘ aus dem Wartzmann-Komplex, Ms. boruss. fol. 591, 19^f: *Do nam Giwokirwajto einen Bock, vnd schlug den vor der Eichen todt vmb aller sünde willen, vnd brieten das fleisch mit dem andern zu Rikoiooto vor der Eichen mit den blettern von der eichen.*

53 AST II, Nr. 410, 664: *und sunderlich die Preusen, das die abelegen heydensche weise als an clederen, heiligunge des fyhes und des byers, und alle unortlich getrencke, das uff Zameland die keyse und dy mettele is genant.*

54 Vgl. zum Folgenden Kap. IV.3.

55 Die Rigaer Provinzialsynode von 1428 sei hier ausgenommen, weil sich ihre Canones über ‚heidnische‘ Bestattungssitten und Idolatrie in erster Linie auf die Einwohner Livlands beziehen. Die Provinzialsynode selbst gehört aber in den Kontext der nach dem Konstanzer Konzil revitalisierten kirchlichen Reform; vgl. Kap. V.2.

meisters Paul von Rusdorf, der 1425 die Ausweitung des Reformdenkens auf alle Stände angestoßen hat, zum Bischof von Samland gewählt wird.⁵⁶ Bischof Michael weiß in seinem Spezialmandat von verbotenen Opfern in Wäldern und Häusern, untersagt den Prußen aber auch explizit, ein Tier geheim oder öffentlich zu töten und es in ihren Behausungen den Dämonen zu opfern.⁵⁷

Insgesamt liegt der Verdacht nah, dass der reformerische Blick auch in harmlosen Praktiken ‚Heidnisches‘ entdeckte. Insofern nehme ich als ‚historischen Kern‘ der Bockopfer an, dass die Prußen in christlicher Zeit Feste veranstalteten, auf denen Tiere geschlachtet, auf eine besondere Art zubereitet und gemeinschaftlich in einem Festmahl verzehrt wurden. Dass dabei nicht nur Böcke, sondern auch andere Tiere wie Schweine und Ochsen ausgewählt wurden, legen spätere Quellen nah.⁵⁸ Diese Schlachtfeste wirkten auf Beobachter wohl fremd, und im reformerischen Klima konnte daraus schnell eine ‚heidnische Weise‘ oder ein ‚Tieropfer‘ werden. Die Geschichtsschreiber haben diese Gerüchte dann auf ihre Art und Weise verarbeitet: indem sie fundierende Geschichten schrieben und das Opfer als Teil einer ‚uralten‘ Mythologie konstruierten. Wahrscheinlich haben sie sich für die Darstellung des Bocks entschieden, weil das Tier die meisten Assoziationen auslöste – heidnisch-antike einerseits und alttestamentarisch-christliche andererseits.

Einen historiographischen Reflex haben diese Gerüchte über die ‚heidnische Weise‘ der Prußen indessen nicht nur in den humanistischen Ursprungsgeschichten gefunden, sondern auch in Erzählungen über die Gegenwart. So berichtet Simon Grunau, wie die Prußen seiner Zeit ‚waidlen‘, d. h. bei einem Geheimgetreffen einen Bock schlachten⁵⁹ – ein Vorgang, der gewisse Ähnlichkeiten, aber auch charakteristische Unterschiede zur ‚Bockheiligung‘ im ‚Sudauerbüchlein‘ zeigt. Diese Episode ist immer wieder als Ausweis von Simon Grunaus ‚Volksnähe‘ und Kennerschaft der Prußen herangezogen worden, weil der Predigermönch einen Augenzeugenbericht vom ‚Waidlen‘ liefert. Als er nämlich einmal durch ein Dorf gekommen sei, habe er ein Haus betreten und einen alten Bauern auf Prußisch zu Männern und Frauen predigen sehen. Die Anwesenden sollen den Eindringling mit Messern bedroht haben, und nur das Wort des Alten und der Schwur Grunaus, dem Bischof nichts zu sagen, sollen sein Leben gerettet und ihn zum Teilnehmer der Veranstaltung haben werden lassen. Meinen Untersuchungen zufolge kann Grunaus Autopsie jedoch nicht mehr als gesichert gelten, vielmehr hat er neben der Urgeschichte Preußens

56 Vgl. Kap. V.4.

57 *Articuli per Prutenos tenendi et erronei contra fidem abiciendi*, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXII, § [14], (127): *Item ut de cetero nullum animal in secreto uel eiam publico occidatur nec demoniis in eorum contuberniis ymoletur et ut nec alii eis aliam vendant pena sub correccionis rigide*.

58 In einem Urteil von 1531 wird etwa ein Schwein genannt, das geopfert worden sein soll; vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 273; vgl. dazu unten im Kapitel, 252. – Das ‚Sudauerbüchlein‘ nennt einen Bullen, d. h. Stier, als Alternative zum Bock; vgl. *Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung*. Ed. *Mannhardt*, 250.

59 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, III,2, § 1, 90f.

auch diese Passagen aus dem Ps.-Christian übernommen. Der Beleg dafür findet sich in der jetzt in Göttingen verwahrten ‚Preußischen Chronik‘, die 1545 ohne Kenntnis von Simon Grunau aus dem Ps.-Christian kompiliert wurde. Denn auch hier gibt es ein Kapitel ‚Wie sie miteinander waidlen‘, das allerdings einen allgemein gehaltenen Bericht über die Zeremonie enthält und kein persönliches Erlebnis.⁶⁰ Daraus ist zu schließen, dass Simon Grunau die Augenzeugenschaft hinzugefügt hat, um mit diesem mittelalterlichen Stilmittel die Glaubwürdigkeit des Textes zu erhöhen – ein Kunstgriff, dem viele Preußenforscher erlegen sind.

Der Bericht über das ‚Waidlen‘ der Prußen kann als eine historiographische Antwort auf die Frage verstanden werden, was die Prußen eigentlich machen, wenn sie im Geheimen ihre Opfer vollziehen. Er ist Ausdruck des Interesses an exotischen und barbarisch-heidnischen Details, wie es auch die Passagen über die Landesentstehung kennzeichnet. Auch zeigt sich hier zum wiederholten Mal, was passiert, wenn mittelalterliche Christen über ‚Heidentum‘ nachdenken: Es entsteht ein Zerrbild ihrer eigenen Religion. Das ‚Waidlen‘ ist nämlich als Ritual beschrieben, das sich an der Grundstruktur der katholischen Messe orientiert.⁶¹ Eine Messe lässt sich in drei Hauptteile unterteilen, erstens den Wortgottesdienst mit Gebets- und Lehrgottesdienst, zweitens die Eucharistiefeier (Opfermesse) mit Opfervorbereitung und -handlung und drittens den Kommunionsteil mit Opfermahl und Entlassung.⁶² Wie im Wortgottesdienst predigt der ‚Waidler‘ den Prußen, er erzählt über ihr Herkommen, ihre Bräuche und die christlichen Zehn Gebote. Gebete fehlen allerdings. Das Bockopfer nimmt den zentralen Raum ein; es lässt sich als ‚Perversion‘ der Eucharistiefeier verstehen und ist gleichermaßen in Opfervorbereitung (der Bock wird gesegnet und vorbereitet) und Opferhandlung (der Bock wird geschlachtet) unterteilt. Das abschließende Festmahl, bei dem der Bock gemeinschaftlich verzehrt und soviel getrunken wird, bis keiner mehr nüchtern ist, ist wiederum als Verzerrung der Kommunion, des Opfermahls der Messe, zu verstehen. Nur beim ‚Waidlen‘ gibt es hingegen eine Art öffentliche Beichte, die das Bockopfer einrahmt. So muss ein jeder Mann vor den ‚Waidler‘ treten und ihm seine Missetaten gestehen, dann opfert dieser ‚Priester‘ den Bock, und anschließend kniet jeder Mann vor dem ‚Waidler‘ nieder und erhält zur Absolution einen Schlag ins Gesicht. Spätestens dabei wird deutlich, dass die alttestamentarische Erzählung vom Sündenbock Pate gestanden hat, die bereits in den Passagen über die ältesten Zeiten Preußens eine Rolle spielte, wenn der

60 Preußische Chronicka, Cod. Ms. hist. 554, 40^f–41^f; vgl. die Transkription des Kapitels in Anhang IX.5.2.

61 Ausführlicher dazu und zur Frage, inwieweit eine religionswissenschaftliche Lesart möglich ist, vgl. Brauer, *Der Historiker, der Text und die Theorien* (2008), 75–80.

62 Etwas verbreiteter ist in der Forschung eine Zweiteilung in Vormesse und Opfermesse, vgl. Kalb, *Art. Liturgie, I. Christliche Liturgie* (1991), 358–377, besonders 362; Jungmann, *Missarum sollemnia* (1962). Wegen der Differenzierung zwischen Opferhandlung und Opfermahl wird hier eine Dreiteilung vorgezogen, vgl. Bergner, *Art. Messe, I.* (1992), 525f.

Bock „um aller Sünde willen“ geopfert wurde.⁶³ Das ‚Waidlen‘ der Prußen ist also eine christliche Projektion aus Versatzstücken der Messe und des Sündenbockmotivs.

Katholische Messe	Prußisches Waidlen
I. Wortgottesdienst 1. Gebetsgottesdienst 2. Lehrgottesdienst	1. Predigt
II. Eucharistiefeier (Opfermesse) 1. Opfervorbereitung 2. Opferhandlung	2. Segnen, Vorbereitung [3. <i>Beichte</i>] 4. Opferhandlung [5. <i>Absolution</i>]
III. Kommunionsteil 1. Opfermahl 2. Entlassung	6. Opfermahl (Kirwaiten)

Tabelle 3: Strukturvergleich der katholischen Messe und des prußischen Waidlens.

Die Fassungen sind dabei unterschiedlich explizit, ohne dass man schlüssig feststellen kann, welche Kompilation dem Ps.-Christian am nächsten steht: Die Göttinger Handschrift hat weniger christliche Begriffe als Simon Grunau, der von einer Predigt über die ‚Zehn Gebote‘ und einer ‚Absolution‘ durch den ‚Waidler‘ berichtet. Und während Grunau einmal den Gott Perkuno erwähnt, spricht die andere Fassung lediglich von ‚Gott‘.

Erst vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Befunde tritt deutlich hervor, was in der Reformation an Neuinterpretationen entstanden ist. Wo vorher nur von ‚Waidlen‘ die Rede war, rücken begrifflich der Bock und das Bockopfer in den Mittelpunkt; zudem wird das Geschehen als ‚Heiligung‘ oder ‚Heiligen‘ überhöht. Wo vorher eine synkretistische Praxis beschrieben wurde, die mit dem Christentum akkomodiert war, entwickelt sich die ‚Bockheiligung‘ für die reformatorischen Autoren zu einer explizit antichristlichen ‚Abgötterei‘. Zuletzt engt sich der Tatort auf den sogenannten ‚Sudauerwinkel‘ ein, was eine kleine Region an der Westküste Samlands ist, deren Einwohner man als von den übrigen Prußen abgesondert ansah.⁶⁴

Das wichtigste Dokument der reformatorischen Zuspitzung ist das bereits erwähnte ‚Sudauerbüchlein‘, in dessen Zentrum die ‚Bockheiligung‘ steht. Viel spricht dafür, dass

63 Ein weiterer Zusammenhang mit der im gleichen Werk geschaffenen ‚Mythologie‘ besteht darin, dass der Bock auf Eichenblättern gebraten wird. Dies verweist auf die Eiche, in der die Götter verehrt wurden, deren Blätter auch schon im ‚ersten‘ Bockopfer durch Bruteno gebraucht wurden; vgl. den Zusammenhang zwischen Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, II,4, § 1, 69, und ebd., III,2, § 1, 90f.

64 Die Belege über die Sudauer sind gesammelt bei *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 184–189.

im ‚Sudauerbüchlein‘ nicht ein gewissermaßen internes Gutachten vorliegt, das auf eine Kirchenvisitation zurückgeht, sondern eine literarische Antwort auf die Frage von besorgten Reformatoren, was man sich unter dem geheimnisvollen ‚Bockheiligen‘ der Prußen genau vorzustellen habe. Es muss vor dem Entwurf der Kirchenordnung von 1530 entstanden sein, da es die gleichen Götternamen in derselben Reihenfolge enthält, wie Wilhelm Mannhardt herausgearbeitet hat.⁶⁵ Als weiteres Argument ist hinzuzufügen: Da die Kirchenordnung nicht publiziert wurde, ist eine umgekehrte Beeinflussung sehr unwahrscheinlich, denn die Vorrede der Bischöfe lag als Entwurf im Archiv und kann wohl kaum dem Buch über die Sudauer als Vorlage gedient haben.⁶⁶

Das ‚Sudauerbüchlein‘ ist insgesamt eine literarische Kombination, die sich aus drei Quellen speist: dem Bericht über das ‚Waidlen‘, der Eingang in die preußische Historiographie gefunden hatte; der alttestamentarischen Schilderung des Versöhnungstages mit dem ‚Sündenbock‘; schließlich einer Liste mit ‚heidnischen‘ Götternamen⁶⁷. Der Bericht über das ‚Waidlen‘ bildet dabei den strukturellen Rahmen, in dem sich die ‚Bockheiligung‘ abspielt: eine Versammlung der Prußen unter Vorsitz eines ‚Priesters‘; das Bockopfer durch den ‚Priester‘; die Zubereitung des Fleisches nach genauen Regeln; das anschließende gemeinschaftliche Gelage. Gleich vier Elemente, die den Bericht aus dem ‚Sudauerbüchlein‘ von anderen Darstellungen des ‚Waidlens‘ unterscheiden, sind aus dem Alten Testament entlehnt, wobei der altisraelische Priester Aaron dem *Wourschkaiti* der Sudauer gleichgesetzt wird. Die erste Parallele ist, dass die Priester beide Hände auf den Bock legen – Aaron, um alle Sünden des Volkes Israel auf den Bock zu übertragen (Lev. 16,21), der *Wourschkaiti*, um die Götter zu bitten, das Fleisch und Brot zu heiligen. Des Weiteren kleiden sich beide Priester vor dem Opfer um. Bei Aaron ist eine rituelle Reinigung beschrieben, bei der sich der Priester wäscht, spezielle leinene Opferkleidung anzieht und somit ‚rein‘ als Mittler zwischen den Menschen und Gott auftritt (Lev. 16,4). Dies ist sicher gemeint, wenn es heißt, der *Wourschkaiti* habe sich umschürzt. Dass das Blut des Bockes versprengt wird, könnte sowohl aus dem Bericht über das ‚Waidlen‘ als auch aus dem Alten Testament stammen, denn beim Versöhnungsfest gibt es einen zweiten Bock, der als Sündopfer geschlachtet und dessen Blut versprengt wird (Lev. 16,15). Schließlich werden die Überreste des Opfers außerhalb entsorgt; im Leviticus wird alles aus Gründen der Reinigung außerhalb des Lagers verbrannt (Lev. 16,27), während im ‚Sudauerbüchlein‘ die Überbleibsel des Festmahls vor dem Dorf an einer bestimmten Stätte verscharrt werden, damit wilde Tiere und Hunde sie nicht fressen können.

Das ‚Sudauerbüchlein‘ ist in zwei Versionen überliefert, die exemplarisch für die gegensätzlichen ‚Gebrauchssituationen‘ des Humanismus in der Reformation stehen. In der älteren Handschriftenklasse ist zweien der drei Manuskripte eine Vorrede beigegeben, die

65 Dies gilt bis auf einen zusätzlichen Namen an siebenter Stelle und drei zusätzliche am Schluss; vgl. *Mannhardt*, *Letto-Preussische Götterlehre* (1936), 265f.

66 Für eine geringe Verbreitung spricht, dass die Kirchenordnung nur in einer Papierhandschrift des 17. Jahrhunderts überliefert ist; vgl. *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II*, 1, Nr. 698, 234f.

67 Vgl. zur Herkunft der Götternamen Kap. VII.3, 259.

den Zusammenhang mit der humanistischen Landesgeschichtsschreibung und der *origo gentis* der Preußen herstellt.⁶⁸ Diese Vorrede übernimmt die Ursprungsgeschichte aus der 1521 in Krakau gedruckten ‚Chronica Polonorum‘ des Matthias von Miechów, bei der die Preußen ihren Namen von König Prusias erhielten, ein anderer Teil der Preußen allerdings auch römischen Ursprungs ist.⁶⁹ Die alten Preußen werden als barbarisch und unverständlich beschrieben; sie hingen der Polygynie an und waren grausam im Krieg. Die Beschreibung der Religion ähnelt der von Erasmus Stella – die Altpreußen verehrten Sonne und Mond, Feuer und Wälder –, allerdings ist hier betont, dass sie vor allem (*tzu förderst*) den Bock angebetet, geheiligt und verehrt haben. Auf diese Weise ist der Zusammenhang zum ‚Sudauerbüchlein‘ hergestellt und dessen Lesart vorgegeben: Die Beschreibung der ‚Bockheiligung‘ und der anderen Riten gehört in einen antiquarisch-ethnographischen Kontext, in dem gezeigt werden soll, welche heidnisch-barbarischen Bräuche sich immer noch im Lande erhalten haben. Um diesen Eindruck plastischer zu gestalten, ist in diesen Handschriften ein koloriertes Titelbild eingefügt, das den Opferpriester (*Wourschkaiti*) zeigt.⁷⁰

Demgegenüber fehlen in der zweiten Handschriftenklasse, die die Tendenz hat, ungewöhnliche Wörter durch einfachere zu ersetzen, Titelbild und humanistische Einleitung. Das Buch ist meist in Chroniken inseriert. Erst als Hieronymus Maletius einen Druck nach der zweiten Handschriftenklasse besorgte, orientierte er sich am Titelbild der ersten Handschriftenklasse⁷¹ und verfasste eine eigene Einleitung, in der er das ‚Sudauerbüchlein‘ stärker moralisch-didaktisch einsetzte.⁷² Dabei verfolgt Maletius eine zweifache Strategie: Zum einen geht es um die Mitteilung von jetzt Unbekanntem, also um eine antiquarische Dimension, die an die Einleitung der ersten Handschriftenklasse anknüpft, zum anderen um die Belehrung des ‚gemeinen Mannes‘, damit dieser dem Schöpfer dankbar sei und seinen unchristlichen Lebenswandel ändere. Der ‚gemeine Mann‘ solle nämlich aus der Schrift erkennen, „dass er dem lieben Gott für seine großen Wohltaten danken und ihn loben soll, dass er uns aus der Finsternis gerissen und zum Licht der Wahrheit verholffen und gebracht hat, welches jetzt (...) in diesen Landen leuchtet und scheint“.⁷³ Außerdem solle er durch die Lektüre „von seinem rohen und gottlosen Leben, welches in diesen letzten Zeiten fast überhand genommen“, abstehen.⁷⁴

68 Vorrede nach Handschrift A, in: *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 261f.

69 Zu dieser Ursprungsvariante, die Jan Długosz rezipierte, vgl. *Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens (2001), 446–449.

70 Beschrieben bei *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 237f.

71 Vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 241.

72 Vorrede des Druckes (a), in: *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 263f.

73 Vorrede des Druckes (a), in: *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 264: *wie er den lieben Gott für seine grosse wolthaten dancken vnd loben soll, das er vns also aus der finsternus gerissen, vnd zum Licht der Wahrhey, welches jetzunder (...) in diesen Landen, leuchtet oder scheineth verholffen vnd gebracht hat.*

74 Vorrede des Druckes (a), in: *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 264: *von seinem rohen vnd Gottlosen leben, welchs in diesen letzten zeiten fast vberhandt genommen.*

In der Reformation sind erstmals auch gerichtliche Verfahren gegen das ‚Heidentum‘ aktenkundig geworden. Das mag ein Überlieferungszufall sein, passt aber zu dem Befund, dass gleich in den ersten Mandaten und Ordnungen das Verbot der ‚Bockheiligung‘ eine prominente Rolle spielte. Im Jahr 1531 ist ein Sudauer zu einer Kirchenstrafe verurteilt worden, weil er eine Sau ‚geheiligt‘ haben soll. Wir wissen davon durch einen amtlichen, zeitgenössischen Eintrag im ‚Rath- und Abschiedbuch von 1531‘, in dem die Regierungsgeschäfte notiert wurden, und durch zwei chronistische Berichte vom Ende des 16. Jahrhunderts, die aber hier außer Betracht bleiben, weil sie jenseits des Untersuchungszeitraumes liegen.⁷⁵ Zum 15. Mai 1531 kann man lesen, dass der verdächtige Sudauer gestanden habe. Das Urteil lautet, dass der Sudauer und andere Beteiligte zu Pfingsten im Ort Pobeten durch den samländischen Bischof unterwiesen und an den drei Sonntagen nach Pfingsten gestraft werden sollen. Dazu soll der Verurteilte einen Bischofshut tragen und die anderen eine Rute.⁷⁶ Mannhardt hat diese Strafe in den Kontext mittelalterlicher Häresieprozesse gestellt und nahegelegt, dass die Gefährten den Mann mit dem Bischofshut geißeln sollten.⁷⁷ Außerdem wurde allen bei einer Geldstrafe ein Jahr Kirchgang vorgeschrieben. Diese erste Verfolgung blieb im 16. Jahrhundert kein Einzelfall. 1546 soll es nach einem chronikalischen Bericht zu einer weiteren Kirchenstrafe für 40 samländische Prußen für das ‚Bockheiligen‘ gekommen sein⁷⁸, und 1571 berichtet der Amtmann von Labiau dem Oberburggrafen Christoph von Kreytzen über einen Bauern namens Michael, der einen schwarzen Bock geheiligt haben soll.⁷⁹

75 Caspar Hennenberger, Erclerung der Preussischen grössern Landtaffel. Königsberg 1595, unter dem Stichwort „Pobeten“, 351; Lucas David, Preussische Chronik. Ed. *Hennig*, I, 120–126; vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 272–275. Hennenberger und David gehören einer neuen Periode der Geschichtsschreibung an; bei Caspar Hennenberger steht die Verbindung von Kartographie und Anekdoten im Vordergrund, die er interessiert sammelte, während Lucas David als Beginn der ‚kritischen‘ Geschichtsschreibung im Preußenland gilt. Dies wäre im Hinblick auf die Prußen und ihr ‚Heidentum‘ allerdings gründlich zu untersuchen, weil David etwa die gesamte Urgeschichte von Simon Grunau übernimmt und noch weiter ausbaut. Das gleiche gilt auch für die Beschreibung der Bockheiligung, für die David sich auf einen alten Prußen als Zeugen beruft. Könnte es nicht sein, dass auch diese Schilderungen kursierende Gerüchte weiter ausschreiben? Dass am Ende der Geschichte über die Heiligung der Sau Eingeweide und Knochen verbrannt werden, erinnert jedenfalls direkt an alttestamentarische Opferriten beim Versöhnungsfest.

76 Vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 273.

77 Vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 273f.

78 Vgl. *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 276, der aus Johannes Freiberg, Preussische Chronik, 113f, zitiert.

79 EM 38a, Nr. 3; vgl. eine Transkription mit angepasster Orthographie bei *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 310f.; vgl. dazu auch *Jähniq*, Magie im alten Ordensland (2006), 166f. – Unklar ist, ob ein undatierter Zettel mit einer Anleitung für die Durchführung einer ‚Bockheiligung‘, der auf Deutsch verfasst ist, ebenfalls in einen gerichtlichen Zusammenhang gehört (EM 38a, Nr. 1, Bl. 12); *Mannhardt*, ebd., 309 (Transkription 310), vermutet eine Aussage eines zur Verantwortung gezogenen Teilnehmers, *Jähniq*, ebd., 168 (mit Transkription), geht davon aus, dass jemand aus allgemeinem Interesse am ‚Heidentum‘ der Prußen diese Beschreibung aufgenommen hat.

Die ‚Bockheiligung‘ machte auch in der gelehrten Welt des Herzogtums Furore, und Nachrichten darüber drangen sogar bis über die Grenzen des Preußenlandes hinaus. Denn nicht nur neu ins Land gekommene Reformatoren, sondern auch zugereiste Humanisten machten die ‚Entdeckung‘, dass es unter den Alteinwohnern im Samland immer noch zu ‚heidnischen‘ Riten wie der ‚Bockheiligung‘ kam. So diente das Motiv des Bockopfers dem ersten Rektor der 1544 gegründeten Königsberger Universität, Georg Sabinus, dazu, seinen Gang in die Stadt am Pregel als kulturmissionarische Tat zu überhöhen.⁸⁰ Der Musterschüler und Schwiegersohn Melanchthons, der sich vor allem als Dichter einen Namen gemacht hatte, pflegte von Königsberg aus weiter einen gelehrten Briefwechsel mit dem italienischen Kardinal und Musenfreund Pietro Bembo, den er in seiner Studienzeit in Italien kennengelernt hatte, und begründete seinen Ortswechsel in der berühmten Elegie ‚Ad Cardinalem Petrum Bembum‘.⁸¹ Hier wird Preußen durch seine Nachbarschaft zum Skythenland barbarisch aufgeladen, es zeichne sich durch schaurige Wälder und wilde Tiere wie den Auerochsen aus, sei aber reich an Getreide und Honig. Sabinus hat seine Berufung „mythographisch inszeniert“⁸², indem er einen Götterboten auftreten lässt, der Herzog Albrecht wie einen fürstlichen Mäzen der italienischen Renaissance schildert und den Dichter selbst zur Auswanderung in dieses ferne Land auffordert. Das Bockopfer kommt dabei in den abschließenden Passagen zur Sprache:

„Albrecht hat den neun Musen eine Heimstatt gegeben, wo die Samen der Tugenden und die Wissenschaften ausgestreut werden. Er verfeinert die Städte mit Kunst und Wissenschaft wie auch mit Gesittung und macht sie vertraut mit der wahren Verehrung Gottes. Denn es ist ein wilder und bäurischer Menschenschlag im hohen Norden, der Frömmigkeit noch nicht kennt, sondern bläuliche Schlangen gerade wie eine Gottheit anbetet und mit einem geschlachteten Bock gottlose Opferfeste feiert.“⁸³

80 Zu Sabinus' Wirken im Herzogtum vgl. *Kühlmann/Straube*, Zur Historie und Pragmatik humanistischer Lyrik (2001), 682–691; *Tschackert*, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte I (1890), 247f., 256–259.

81 Zur Interpretation der Elegie vgl. *Kühlmann/Straube*, Zur Historie und Pragmatik humanistischer Lyrik (2001), 684–686; Abdruck als Anhang 3, 712–714 (Latein), 714f. (Übersetzung), nach: *Poemata Georgii Sabini Brandenburgensis v. Cl. (...) (Elegiarum liber V)*. Lipsiae. Imprimebat Ioannes Steinmann, Anno M.D.LXXXI, Nr. 5, 153–156; Auszug mit Kommentar bei *Mannhardt*, Lettopreussische Götterlehre (1936), 277f.

82 *Kühlmann/Straube*, Zur Historie und Pragmatik humanistischer Lyrik (2001), 685.

83 Georg Sabinus, Ad Cardinalem Petrum Bembum. Übers. *Kühlmann/Straube*, in: Dies., Zur Historie und Pragmatik humanistischer Lyrik (2001), Anhang 3, 712–714 (Latein), 714f. (Übersetzung), Zitat V. 69–76, 713, bzw. 715:

*Semina virtutum quo propagentur & artes,
Tecta novem Musis hic habenda dedit.
Utque bonis studiis, ita moribus, excolit urbes,
Imbuit ac vera relligione [!] Dei.
Namque ferox hominum genus est et agreste sub arcto,
Noticiam nondum quod pietatis habet:
Coeruleos instar sed adorat numinis angues,*

Bildung und ‚wahre Religion‘ sind verknüpft, allerdings ist hier – gegenüber etwa den Bischöfen in der Vorrede ihrer Kirchenordnung – der kulturelle Aspekt in den Vordergrund gestellt. Damit der neue Rektor umso strahlender als Kulturbringer hervortreten kann, überträgt die Elegie den Anschein des ‚Heidnischen‘ auf alle Preußen. Bei einer literarischen Schöpfung, die auf die Zirkulation in der Gelehrtenwelt angelegt ist, ist das natürlich nur ein Vorwurf im übertragenen Sinn, entspricht aber genau dem humanistischen Selbstverständnis, Kultur in die ‚Peripherie‘ zu bringen.

Ein junger, studentischer Zuhörer des Sabinus war Hieronymus Malecki (latinisiert Maletius). Er berichtete seinem Vater, dass der Rektor an den alten Kulte der Prußen interessiert sei, und regte dadurch eine weitere Stufe der literarisch-ethnographischen Verarbeitung der Gegenwart an: das ab 1551 in mehreren Auflagen gedruckte Werk ‚De sacrificiis et idolatria veterum Borussorum‘, das um die ‚Bockheiligung‘ kreist.⁸⁴ Vater Johannes und Sohn Hieronymus Maletius sind Schlüsselfiguren, um den Zusammenhang – aber auch das Nebeneinander – von reformatorisch verstandener Christianisierung und ‚Erforschung des Heidentums‘ zu verstehen. Johannes Maletius verband die Seelsorge vor Ort mit der Übersetzung von katechetischen Schriften. Er wurde von Herzog Albrecht 1536 aus Polen nach Masuren geholt, errichtete auf dem ihm verliehenen Gut bei Lyck eine Druckerei und wurde gleichzeitig Pfarrer und Erzpriester von Lyck. Mit den dort gedruckten Büchern sollte er die Reformation in Polen verbreiten. 1546 erschien seine Übersetzung von Luthers Katechismus, die diesmal für die polnischen Pfarrkinder im Herzogtum gedacht war und in Königsberg in den Druck ging. Sein Sohn wirkte auf den gleichen Feldern: Nach dem Studium in Königsberg wurde er 1546 Rektor der Lycker Schule, wurde dann von Herzog Albrecht als polnischer Übersetzer konsultiert, um schließlich nach dem Tod seines Vaters dessen Amt zu übernehmen. Aus seiner Feder stammen die ‚Postilla Domowa‘ von 1574, eine polnische Übersetzung von Luthers Hauspostille, sowie das ‚Enchiridion‘ auf Polnisch.⁸⁵

Vater und Sohn Maletius verband allerdings auch das Interesse am ‚Heidentum‘ in der Gegenwart.⁸⁶ Der Bericht des studierenden Sohnes über die Elegie des Rektors Sabinus führte dazu, dass Johannes Maletius an denselben einen Brieftraktat verfasste: eben das Werk ‚De sacrificiis et idolatria veterum Borussorum‘. Es wurde erstmals 1551 wohl mit Unterstützung des Sabinus gedruckt. Hierin beschreibt Maletius die in der Gegenwart noch im Geheimen praktizierten Opferriten nicht nur der Prußen (die er im Gefolge von Erasmus Stella *Borussi* nennt), sondern auch der Samogiten, Litauer, Rutenen und Liven sowie ihre „abergläubischen“ (*superstitiosos*) Sitten bei Hochzeiten, Beerdigungen und

Mactatoque litat sacra nefanda capro.

84 Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum. Ed. Mannhardt, in: *Ders.*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 291–298, hier 294.

85 Vgl. *Sembrzycki*, Die Lycker Erzpriester (1888); *Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens I (1968), 92.

86 *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 281–291.

anderen Gelegenheiten.⁸⁷ Wilhelm Mannhardt hat nachgewiesen, dass Johannes Maletius sein Werk nach dem Vorbild des ‚Sudauerbüchleins‘ gestaltet hat.⁸⁸ Dazu hat Maletius den Bericht über das Bockopfer der Sudauer (*Sudini*) auf die Litauer übertragen, dabei aber die angerufenen Götter mit ihren Attributen sowie die Zubereitung des Opfermahls genau übernommen. Zusätzlich hinzugekommen sind einige Nachrichten über die ‚abergläubische‘ Festkultur der genannten Volksstämme, die Maletius wahrscheinlich aus seiner Umgebung in Masuren kannte. Man muss also den Traktat als Ergebnis des gelehrten Ehrgeizes verstehen, die Erwartungen seines berühmten Korrespondenten zu übertreffen, indem er nicht nur über die Sudauer, sondern gleich über alle benachbarten Völker berichtete. Doch woher hatte Johannes Maletius Kenntnis vom ‚Sudauerbüchlein‘? Wiederum von seinem eigenen Sohn, der in seiner Königsberger Studienzeit (1545–1546) ein handschriftliches Exemplar erworben haben muss, um es später unter seinem eigenen Namen zu drucken.⁸⁹ Der jüngere Maletius besorgte 1563 aber auch eine zweite Auflage des ‚*Libellus de idolatria*‘ seines Vaters, die er dem Königsberger Theologieprofessor David Voit widmete.

An den beiden Vorreden zum Brieftraktat lassen sich schließlich die unterschiedlichen Interessen ablesen, die Vater und Sohn Maletius an die ‚Bockheiligung‘ knüpften, denn während Johannes Maletius „diese Dinge keineswegs engherzig aus dem Standpunkte kirchlicher Polemik“ betrachtete⁹⁰, sondern von humanistisch-antiquarischer Warte aus, benutzte sein Sohn Hieronymus die Darstellung für interkonfessionelle Polemik. Laut seiner Argumentation wählte Gott den preußischen Herzog Albrecht als Werkzeug, um diese Landstriche von der Idolatrie zu befreien: Der Herzog „vernichtete und rottete nicht nur die Verderbnis und Raserei der Päpstlichen aus, sondern auch die Götzenbilder der alten Borussier, und setzte die wahre Verehrung Gottes wieder ein“⁹¹ – klarer kann aus evangelischer Sicht die Identität von ‚Heidentum‘ in der Kirche und ‚Heidentum‘ bei den alten Riten der Prußen kaum festgestellt werden. „Unsere Vorfahren“ (*majores nostri*), schreibt Maletius noch, seien von der Finsternis unterdrückt gewesen; der Bericht solle dazu beitragen, dass die Gegenwärtigen nicht wieder vom Licht in die Finsternis abstürzen.⁹²

87 *Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum*. Ed. *Mannhardt*, 294.

88 Vgl. *Mannhardt*, *Letto-preussische Götterlehre* (1936), 298–307.

89 Wenn Hieronymus Maletius bei Johannes Sembrzycki als Autor des ‚Sudauerbüchleins‘ gilt, ist dies eine typische Folge der Ansicht, dass im 16. Jahrhundert Drucke das alleinige Medium darstellten, und eine Vernachlässigung der komplexen Übergänge zwischen Handschriften und Drucken; vgl. *Sembrzycki*, *Die Lycker Erzpriester* (1888), 639; zum Verhältnis von Drucken und Handschriften vgl. *Mentzel-Reuters*, *Stadt und Welt* (2005), 102–108.

90 *Mannhardt*, *Letto-preussische Götterlehre* (1936), 283.

91 *Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum*. Ed. *Mannhardt*, Vorrede des Hieronymus Maletius 292f., Zitat 292: *omnes cum Pontificiorum corruptelas atque furores, tum veterum Borussorum idolatrias profligauit et extirpauit, ac uerum Dei cultum restituit*.

92 *Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum*. Ed. *Mannhardt*, Vorrede des Hieronymus Maletius 293.

Dass in die reformatorische Konstruktion der ‚Bockheiligung‘ alttestamentarische Topik eingeflossen war, erschloss sich den Zeitgenossen nicht mehr unmittelbar – und dies führte in einem Fall zu einem gelehrten Zirkelschluss, der die Paradoxien christlichen Nachdenkens über die ‚Heiden‘ offenbart. Für Johannes Funck nämlich, den 1566 entthronten Hofprediger Herzog Albrechts, bot die ‚Bockheiligung‘ Anlass für einen überraschenden Religionsvergleich und die Konstruktion einer weiteren *origo gentis* der Altpreußen. In seiner in zwei Teilen 1544 und 1552 erschienenen Chronologie, die zwischen Universalgeschichtsschreibung und Hilfsmittel zum Verständnis der heiligen Schriften changiert⁹³, findet sich zum Jahr 1217 ein Eintrag über das alte Preußen:

„Ein wildes und dem Dämonenkult hingegebenes Volk wohnte in diesem Land. Es wird bezeugt, dass es bis zum heutigen Tage noch Überreste gibt. Deren Religion stimmt in vielem überein mit der Mosaischen Vorschrift über die Heiligung und Opferung des Bocks beim Versöhnungsfest. Es heißt, dass die Sudauer (die in Samland am Meer wohnen, wo der Bernstein durch ihre Arbeit mitten aus den Fluten heraufgeholt wird) diese Art der Bockheiligung bis auf diesen Tag ausüben (wenngleich sie es öffentlich nicht wagen, nachdem ihr Frevel durch den frommen Fürsten Albert verboten worden ist). Daher kommt es, dass einige glauben, man könne den Ursprung dieses Volkes von den Juden beziehungsweise von den Israeliten aus der Zeit Salmanassars ableiten.“⁹⁴

Funck war durch die Anlage seines Werkes in ausgreifenden Vergleichsoperationen geschult, da der synoptischen Chronologie im ersten Teil ein historiographischer Kommentarteil gegenübergestellt war, der den Abgleich mit den prophetischen Büchern der Bibel anstrebte. Meiner Hypothese nach führen nun genau die alttestamentarischen Elemente, nach denen ein Autor die Erzählung von der ‚Bockheiligung‘ zur archaischen Zuspitzung gestaltet hat, dazu, dass ein anderer Autor, nämlich Funck, Strukturähnlichkeiten zwischen der ‚Bockheiligung‘ und dem Sündenbock am Versöhnungstag erkennt. Was an Interpretamenten hineingegeben wird, kommt bei der Interpretation wieder heraus. An diesem Punkt schließt sich der hermeneutische Kreis; die Exegese der Religion wird zum selbstreferentiellen System.

Die ‚Bockheiligung‘ hat sich, zugespitzt formuliert, als Erfindung der Reformationszeit erwiesen. Vorher war zwar der Geschichtsschreibung eine Praxis bekannt, die als synkretistisch, mit dem Christentum akkomodiert, beschrieben wurde. Die Reformatoren aber gaben der Praxis einen neuen Namen, verboten sie, verfolgten sie gerichtlich. Als ‚Bockheiligung‘ schließlich ist die Praxis explizit anti-christliche ‚Abgötterei‘.

93 Vgl. Pohl, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung (2007), 211–216.

94 Johannes Funck, *Chronologia*, ad a. 1217, zit. nach Mannhardt, *Letto-preussische Götterlehre* (1936), 278: *Populus agrestis et Daemoniorum cultui deditus in ea terra habitabat: Quod reliquiae in hodiernum diem testantur. Religio eorum summa cum Mosis institutione de sacrando et imolando hirco in festo propiciationis in multis conveniebat. Quem sanctificandi hirci morem Sudavij (qui in Sembia ad mare habitant, ubi et succinum eorum opera hauritur ex medijs fluctibus) ad hanc diem (licet manifeste non ausint, prohibente eorum nefas pio principe Alberto) observare dicuntur. Hinc est, quod quidam putant, hujus populi originem a Judaeis uel ab Israelitis a Salmanassare abductis esse.*

VII.3 Götter und ihre Namen

Die Frage nach dem Götterglauben und dem Pantheon der alten Prußen war zugleich Steckenpferd und Fetisch der älteren mythologischen Forschung und beschäftigt die baltische Religionswissenschaft unter gewandelten Vorzeichen bis heute. An dieser Stelle soll nur skizziert werden, welche Zäsur die Reformation für das Wissen um die alten Prußengötter bedeutete und auf welche Weise aus den wenigen, verstreuten Namen der mittelalterlichen Zeit ein Götterolymp in antiken Ausmaßen entstehen konnte. Wie bei der ‚Bockheiligung‘, mit der diese Götter aufs engste verbunden sind, spielt die humanistische Literatur eine wichtige Mittlerrolle bei der Kreation eines Götterhimmels, der eine adäquate Projektionsfläche für die reformatorische Christianisierung darstellte.

Im mittelalterlichen Ordensland werden die prußischen Götter selten beim Namen genannt. So ist in der offiziellen Ordenschronistik im Gefolge des Peter von Dusburg immer nur lapidar von den Prußen und „ihren Göttern“ die Rede. Hinter dieser Bezeichnung steckt Methode, wird doch die alte Religion der Prußen als Idolatrie, als Kreaturvergötterung beschrieben, die aus der Ignoranz Gottes resultiert, weshalb die Menschen die Geschöpfe anstelle des Schöpfers verehren.⁹⁵ Diese Deutung wird auch im kirchlichen Recht verwendet, wenn rezentes ‚Heidentum‘ charakterisiert werden soll, etwa auf der Rigaer Provinzialsynode von 1428⁹⁶ oder in einigen bischöflichen Mandaten aus dem Samland.⁹⁷ Auch der Kartäuser tadelt in seiner ‚Ermahnung‘ nur unbestimmt die „Anbetung der Abgötter“ unter den Prußen.⁹⁸ Ansonsten nimmt der sich im 15. Jahrhundert entfaltende Reformdiskurs keinen Anstoß an einer wie auch immer gearteten Verehrung von alten Göttern, sondern schießt sich auf die ‚heidnische Weise‘ der prußischen Bauern ein und kriminalisiert deren Festkultur.

Ganze drei Götternamen sind aus der Zeit vor 1500 erhalten, denen jedoch eine hohe Authentizität zukommt, weil sie in Form von Überresten und nicht als normative oder traditionsstiftende Aussagen überliefert sind. Die Verehrung von Curche ist im zwischen dem Deutschen Orden und den Prußen geschlossenen Friedensvertrag von Christburg (1249) erwähnt und gehört zu den genau aufgezählten heidnischen Bräuchen, auf die die Prußen für eine bessere Rechtsstellung verzichten wollen. Als Curche sollen die Prußen ein „Idol“ aus Feldfrüchten bezeichnet haben, das sie nach der Ernte errichteten und als Gott verehrten. Curche ist vom Aussteller der Urkunde, Jakob von Lüttich, aber nur beispielhaft für „andere Götter (...), die sie mit was auch immer für

95 Vgl. Kap. II.2.1, 57.

96 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, c. 30, 91: *a naturalibus effectibus et vilioribus creaturis (...) incrementum rerum suarum temporalium ac infelicem suam expectant felicitatem*. Vgl. Kap. V.2, 162.

97 Vgl. das Mandat Bischofs Nikolaus von Samland, in: *Jacobson*, Quellen des katholischen Kirchenrechts (1837), Nr. XXXIII, (129): *creaturas pro creatore in campestribus satagunt venerari*; vgl. Kap. V.4, 193.

98 Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. *Hirsch*, 462: *anbetunge der abgote*.

Namen bezeichnen“, hervorgehoben.⁹⁹ Die Namen patollu(s) und Natrimpe werden in einer Verteidigungsschrift des Deutschen Ordens erwähnt, die 1418 nach dem Konstanzer Konzil entstanden ist.¹⁰⁰ Sie illustrieren den vom Orden geleisteten Heidenkampf gegen die alten Bewohner, sind aber nicht zentral für die Überlieferungsabsicht. Es heißt an der Stelle nur, dass die heidnischen Stämme in der Eroberungszeit Dämonen dienten und neben den erwähnten noch andere „schimpfliche Erscheinungen“ verehrten.¹⁰¹ Man nimmt jedoch an, dass der Verfasser hiermit zwei Namen eingesetzt hat, die ihm aus seiner Zeit bekannt waren.¹⁰² Insgesamt haben diese Namen allerdings nur den Status von Überlieferungssplittern, die ohne weiteren Kontext nicht zu allgemeineren Aussagen verknüpft werden können.

Die humanistische Landeschronistik gleicht diesen Mangel aus. In der weitverbreiteten Ps.-Christian-Tradition, die die Prußen zu Vorfahren stilisiert, erfährt auch deren Religion eine ‚Aufwertung‘ in Gestalt einer Göttertrias, die in einer als Heiligtum dienenden Eiche verehrt wird. Heidentum ist hier mittelalterlich-christlich als Zerrbild des Eigenen, als invertierte Trinität, beschrieben.¹⁰³ Die Götter werden – wie bei Adam von Bremen und seinem Bericht über Thor, Wodan und Fricco im Tempel von Alt-Uppsala, der als Vorlage gedient hat – personalisiert und mit bestimmten Attributen vorgestellt.¹⁰⁴ Patollo, der oberste Gott, ist ein schrecklicher Gott, der nachts Spuk in Häusern treibt, und der Gott der Toten. Potrimppo ist Gott des Glücks im Kampf¹⁰⁵, man mag an das literarische Vorbild des Wodan denken, der Tapferkeit in der Schlacht verleiht. Dem Thor, der Donner und Blitz lenkt und Regen oder heiteres Wetter gibt, gleicht Perkuno. Ihn ruft man nämlich ebenfalls um Regen oder schönes Wetter an und um Schaden bei Donner und Blitz abzuwenden. Aus erzähltechnischen Gründen wird die Göttertrias später um zwei, bei Simon Grunau sogar um drei Namen erweitert. Nachdem Bruteno und Vidowuto nämlich ihre Gründungstaten im späteren Preußenland vollbracht haben, opfern sie sich selbst und werden von der Bevölkerung als Götter verehrt. Der Oberpriester Bruteno erhält als Gott den Namen Wurschayto, das gleiche Wort also, das im ‚Sudauerbüchlein‘ das Amt des Opferpriesters (*Wourschkaiti*) bezeichnet. Sein Bruder Vidowuto, der König, wird als Szwaybrotto verehrt, wohinter wohl nichts anderes steht als *swais brati* – „sein Bruder“.¹⁰⁶ Simon Grunau fügt nun noch Curche hinzu, von dem es heißt: „Curche war der sechste Gott, und sie hatten ihn

99 PUB I,1, Nr. 218, 161. Übers. *Hubatsch*, Quellen, 89; vgl. Kap. II.2.1, 60.

100 Vgl. dazu Kap. III.1, 91.

101 OF 14, 72^r, neu 155: *gentes seruientes demonibus colentes patollu(m) Natrimpe et alia ignominiosa fantasmata*.

102 Vgl. *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 154f.

103 Vgl. Kap. VI.3, 229.

104 Vgl. Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, III,3, 94–96; Preußische Chronicka, Cod. Ms. hist. 554, 41^r–43^v.

105 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, III,3, 94–96; in der Göttinger Handschrift, Preußische Chronicka, Cod. Ms. hist. 554, 42^r, heißt es: *Gott alles glücks vnd zeitlicher nahrung*.

106 Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Perlbach*, 79, Anm. 1.

von den Masuren genommen. Dieser Gott war ein Gott der Speise und von dem, was zu essen und zu trinken taugte.“¹⁰⁷ Das Ganze wird dadurch kompliziert, dass innerhalb des literarischen Rahmens, in den die Beschreibung der alten Götter eingebettet ist, bekannte prußische Götternamen verwendet werden: Patollo ist der *patollu(s)* von 1418, Potrimppo ähnelt immerhin dem Natrimpe aus der gleichen Quelle. Curche ist aus dem Christburger Vertrag bekannt. Vor allem ist mit Perkuno der gemeinbaltische Gott genannt, den auch die kritischsten Religionswissenschaftler gelten lassen und den man unter den Slawen als Perun verehrte. Allerdings ist demonstriert worden, dass alle Namen durch innerliterarische Überlieferung zu Simon Grunau bzw. Ps.-Christian gekommen sein können.¹⁰⁸ Die humanistische Landesgeschichtsschreibung staffiert die Vergangenheit also mit ‚heidnischen‘ Göttern aus, lässt aber die Gegenwart der Prußen noch außen vor.

Erst die Autoren der Reformationszeit bevölkern den Glauben der prußischen Untertanen mit einer Vielzahl von Göttern. Die Gründe sind die gleichen, die auch zur Erfindung der ‚Bockheiligung‘ führten: Die junge evangelische Landeskirche benötigte zur Profilierung ihrer neuen Vorstellung von Christentum Angriffsflächen, die neben sektiererischen protestantischen Positionen aus verfeimten katholischen Bräuchen und einem voll ausgebildeten ‚Heidentum‘ der Alteinwohner bestanden.¹⁰⁹ Außerdem ließ sich an dem Ausmaß der ‚heidnischen Überreste‘ vorzüglich die Erfolglosigkeit des katholischen Glaubens demonstrieren. Die Überlieferungsstationen sind identisch mit denen der ‚Bockheiligung‘; es treten alte und neue humanistische Muster – Neuschöpfungen im Rückgriff auf Volkssprache und *Interpretatio romana* – auf.

Im ‚Sudauerbüchlein‘ ist die Urform der reformatorischen Götterlisten angelegt, die anschließend in der Kirchenordnung von 1530 rezipiert und mit römischen Göttern in Beziehung gesetzt werden. Bei der Datierung des ‚Sudauerbüchleins‘ auf die Zeit vor den ‚Constitutiones synodales‘ von 1530 folge ich Mannhardts Rekonstruktion.¹¹⁰ Allerdings teile ich nicht seine Ansicht, dass dieser Text auf Grundlage der Ergebnisse von Kirchenvisitationen erstellt worden ist, dass die Götter folglich unter den Prußen entdeckt wurden, sondern betone dagegen den literarischen Charakter. Zunächst muss man sagen, dass die Götterliste die prominente Position am Anfang des Textes einnimmt, während die ‚Bockheiligung‘ zwar durch den Titel hervorgehoben (‚Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung‘), aber erst in der Mitte des Textes beschrieben wird. Der Text fängt damit an,

107 Simon Grunau, *Preussische Chronik*. Ed. *Perlbach*, III,3, 96: *Curche war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genomen. Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trinken tochte.*

108 Vgl. *Mannhardt*, *Letto-preussische Götterlehre* (1936), 216–227; *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 312–315.

109 Auch *Andre Bojtár* argumentiert, dass die Götterlisten der Reformationszeit den „dual, anti-Catholic and anti-pagan ideological needs of the twofold new state“ entsprechen; *Bojtár*, *Foreword to the Past* (1999), 315.

110 Vgl. Kap. VII.2, 249.

dass die Sudauer sich alte Männer zu *Wourschkaity* erwähnen, durch die eine Reihe von Göttern für ihre Gebrechen und Begierden anrufen.¹¹¹

Sudauerbüchlein, Klasse A	Constitutiones synodales	
<i>Ockopirmus der erste Gott Himmels vnd Gestirnes</i>	<i>Occopirmus</i>	<i>Saturnus</i>
<i>Swayxtix der Gott des Lichtes</i>	<i>Suaixtix</i>	<i>Sol</i>
<i>Auschauts der Gott der Gebrechen Kranken vnd Sunden</i>	<i>Ausschauts</i>	<i>Aesculapius</i>
<i>Autrimpus der Gott des Mehres vnd der grossen Sehe</i>	<i>Autrympus</i>	<i>Neptunus</i>
<i>Potrimpus der Gott der fließenden Wasser</i>	<i>Potrympus</i>	<i>Castor</i>
<i>Bardoayts der Schiffe Gott</i>	<i>Bardoayts</i>	<i>Pollux</i>
<i>Pergrubius der lest wachsen laub vnd gras</i>		
<i>Pilnitis der Gott macht reich vnd füllet die Scheuren</i>	<i>Piluuytus</i>	<i>Ceres</i>
<i>Parkuns der Gott des Donners, Plitzen vnd Regens</i>	<i>Parcuns</i>	<i>Juppiter</i>
<i>Peckols der helle vnd Finsternus ein Gott</i>	<i>Pecols</i>	<i>Pluto</i>
<i>Pockols die fliegende geister oder Teuffel</i>	<i>Pocols</i>	<i>Furiae</i>
<i>Barstucke die kleinen Mennichen</i>		
<i>Markopole die Erdtleuthe</i>		

Tabelle 4: Götterlisten im Sudauerbüchlein und in den Constitutiones synodales.

Die Zahl der in der älteren Forschung versuchten etymologischen Deutungen, um das ‚Wesen‘ der Götter zu ergründen, ist Legion, und sie sollen hier nicht ein weiteres Mal zusammengetragen werden.¹¹² Dagegen folge ich der These Alexander Brückners von 1922, dass in der Zeit des Humanismus Götternamen bewusst neugebildet wurden, um dem römischen Olymp ein einheimisches Äquivalent gegenüberzustellen.¹¹³ Dabei bestehen offenkundige Parallelen zur Diffusion des Humanismus in Europa, die zugleich einen Wettbewerb um die Dignität der nationalen Kulturen auslöste. Dabei wurden etwa der von den Italienern beanspruchten römischen Abstammung in Frankreich, Deutschland und vielen anderen Ländern konkurrierende Abstammungen gegenübergestellt.¹¹⁴ In punkto Götternamen geht Brückner vom Beispiel des polnischen Chronisten Jan Długosz aus und tritt den Nachweis an, dass dieser Entsprechungen zu den römischen Göttern gesucht habe, die auf grammatikalische Interjektionen, Liederrefrains, christliche Namen sowie Pflanzennamen der polnischen Sprache zurückgingen.¹¹⁵ Das gleiche versucht Brückner bei der preußischen Liste zu zeigen, wobei ihm einige instruktive Nachweise gelungen sind: So gehe der Göttername Ockopirmus auf *ukopirmus* – „allererst“ zurück und sei einfach der erste Gott auf der Liste. Swayxtix, der Gott des Lichts, beruhe auf dem litauischen *svaistikas* – „Umherleuchter“; Pilnitis, der Gott der Fülle, sei eine Übersetzung von

111 Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung. Ed. Mannhardt, 245f.

112 Vgl. die Zusammenfassungen bei Bertuleit, Das Religionswesen der alten Preußen (1924); Balys/Biezais, Baltische Mythologie (1973).

113 Vgl. Brückner, Osteuropäische Götternamen (1922), 163.

114 Vgl. die Diskussion am Anfang von Kap. VI.3.

115 Vgl. Brückner, Osteuropäische Götternamen (1922), 163.

pilns – „voll“. Dagegen beruhe Peckols, der Gott der Helle und der Finsternis, auf *Pikuls* – „Teufel“, das abgeleitet sei von polnisch *pkiel* – „Hölle“. So bleiben nur Perkunas und ein weiterer Name als tatsächliche Götter übrig.¹¹⁶

Über Brückners Ergebnisse hinausgehend lässt sich zeigen, dass eine plausible Herleitung der Götternamen nur möglich ist, wenn man die Struktur des ‚Sudauerbüchleins‘ miteinbezieht. Denn die Entstehung und Zusammensetzung dieser Götterliste ist aus sich selbst heraus schwierig zu erklären.¹¹⁷ Die hier neu vorgeschlagene Rekonstruktion bezieht den Text als Ganzes ein und beachtet, dass der Text über die ‚ungläubigen Sudauer und ihre Bockheiligung‘ nicht nur die ‚Bockheiligung‘ umfasst, sondern auch zwei weitere Feste, in denen ein Teil der Götter angerufen wird. Diese Feste, von denen eines vor, das andere nach der Ernte stattfindet, sind nichts anderes als phantasievolle Ausschmückungen der Festkultur, die es unter den Prußen gegeben haben mag. Aus der Grundstruktur der Feste kann man ableiten, wie der Autor auf seine Götternamen kam: Er hat nämlich die ruralen Kreisläufe in Götternamen gekleidet. Beim Fest vor der Erntezeit¹¹⁸ hoffen die Bauern, dass der Winter geht, dass Laub und Gras und vor allem das Getreide wachsen – daraus ist die Anrufung des Pergrubius geworden. Sie hoffen, dass es frühzeitig und ausreichend regnet – die Anrufung des Parkuns – und dass Schaden abgewendet werde – Peckols und Pockols. Das Licht soll immer scheinen – Swayxtix –, und das Getreide soll schön wachsen – Pilnitis. Für das Fest, das nach der Ernte gefeiert wird¹¹⁹, werden zwei Möglichkeiten geschildert: War die Ernte gut, ist man dankbar – die obengenannten Götter werden geehrt. Im Falle einer schlechten Ernte hofft man auf ein besseres nächstes Jahr – dafür ist der Gott der Gebrechen, Ausschauts, als Vermittler eingeschaltet, der die nämlichen Götter besänftigen soll. Die übrigen Göttergestalten werden an späterer Stelle im Text vorgestellt, damit alles im ‚heidnischen Super-Ritual‘, der ‚Bockheiligung‘, im Zentrum des Buches zusammenfließen kann, denn nur hier werden sämtliche Götter nacheinander angerufen.

Das ‚Sudauerbüchlein‘ zeigt ganz deutlich, was sich im vorreformatorischen Preußenland nur aus Indizien erschließen lässt, und zwar, dass die prußische Festkultur, die einer landwirtschaftlich-bäuerlichen Logik folgt, dämonisiert wird. Der Text über die ‚Bockheiligung‘ stellt den Schlusspunkt einer langen Entwicklung, aber gleichzeitig einen qualitativen Sprung dar, weil hier jedes Element mit der Anrufung von ‚heidnischen‘ Göttern durchsetzt ist. Diese Götternamen entstanden aber wohl eher dadurch, dass Attribute und Elemente, deren volkssprachliche Vokabeln dem Autor von Gewährsleuten zugetragen wurden, personalisiert wurden. Es ist möglich, dass die Vertrautheit des unbekanntes Autors mit der antiken Götterwelt, in der ebenfalls kleine und große Naturkräfte von Göttern

116 Vgl. die gesamte Liste bei *Brückner*, Osteuropäische Götternamen (1922), 164–170.

117 Wenn man wie Mannhardt annimmt, dass das Verzeichnis aus anderer Quelle in das ‚Sudauerbüchlein‘ eingegangen ist, vermehrt man die Variablen nur unnötig; vgl. *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 271.

118 Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung. Ed. *Mannhardt*, 247f.

119 Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung. Ed. *Mannhardt*, 248f.

personifiziert werden, bei dieser Gestaltung des ‚Sudauerbüchleins‘ Pate gestanden hat; allerdings ist dies nicht zu belegen. Genauso gut könnte der Verfasser an die katholischen Heiligen mit ihren Attributen gedacht haben. Im Vordergrund stand das Bemühen, das ‚Heidentum‘ der Sudauer (und damit der Prußen) durch eine große Anzahl Götter zu belegen.

Eine klare Identifikation mit dem römischen Pantheon findet erst in den (unveröffentlichten) ‚Constitutiones synodales‘ von 1530 statt. Dabei stellten die preußischen Bischöfe in ihrer Vorrede zehn der 13 Namen aus dem ‚Sudauerbüchlein‘ römische Götter gegenüber¹²⁰, wobei die Identifikation nicht zufällig ist, sondern in mehreren Fällen zeigt, dass nicht nur die prußischen Namen, sondern auch die Aufgabenbereiche der Götter vorgelegen haben müssen – obwohl die Aufgaben in den ‚Constitutiones‘ nicht mehr genannt werden.¹²¹ So wird Swayxtix, dem Gott des Lichts, der römische Sol gegenübergestellt. Und aus Autrimpus, dem Gott des Meeres und der großen Seen, wird Neptun abgeleitet. Besonders passend ist die Identifikation, wenn Parkuns und Jupiter gegenübergestellt werden, die beiden Götter von Blitz und Donner. Soweit wäre eine Identifikation in beide Richtungen möglich gewesen. Andere Beispiele zeigen jedoch eindeutig, dass die deutschsprachige Liste die ältere sein muss – und nicht die Kirchenordnung, wie das Brückner annahm – und dass für die Kirchenordnung nur eins von mehreren Attributen ausgewählt wurde. So wäre es schwierig zu erklären, wie man vom Gott des Ackerbaus, Saturn, auf Ockopirmus, den ersten Gott des Himmels und des Gestirns, kommen kann. Andersherum ist einzusehen, dass von den Attributen Himmel und Gestirn das letztere ausgewählt und mit ‚Saturn‘ übersetzt wurde. Ebenso wäre unklar, wie aus Pluto als Gott der Unterwelt gerade ein Gott der Helle und der Finsternis namens Peckols werden kann, und wiederum ist die umgekehrte Richtung plausibler.

Es ist das Prinzip der Interpretatio romana, das hier von den Bischöfen angewandt wurde, also die aus dem Alten Rom bekannte „Identifikation einer fremden Gottheit mit einem Mitglied des eigenen Pantheons“.¹²² Ein humanistischer Einfluss zeigt sich nicht an der bloßen Tatsache, dass eine Interpretatio romana vorgenommen wurde. Das ganze Mittelalter über wurden nämlich die Hauptgötter der nichtchristlichen Religionen mit den alten römischen Göttern übersetzt – man denke nur an Adam von Bremen und seine Gleichsetzung von Wotan mit Mars sowie von Thor mit Jupiter¹²³ –, wobei diese Ge-

120 Dass hier eine Übernahme aus einer schriftlichen Vorlage stattfand und nicht etwa in beiden Texten die gleichen Namen gehört und anschließend transkribiert wurden, zeigt die hohe Übereinstimmung der Schreibweisen, die sich nur durch eine Tendenz zur Latinisierung in der Vorrede unterscheidet (c statt k; c oder cc statt ck). Ein Blick auf die verschiedenen Handschriftenklassen und Drucke allein des ‚Sudauerbüchleins‘ zeigt eine viel größere Varianz; vgl. Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung. Ed. *Mannhardt*, 245f.

121 Vgl. *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 233; vgl. die Liste oben, 260, Tabelle 4.

122 *Graf*, Art. Interpretatio, II. Religion (1998), 1041.

123 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. *Schmeidler*, IV,26, 258.

stalten allerdings aus christlicher Perspektive nur noch den Rang von Dämonen einnahmen.¹²⁴ Die große Zahl der 1530 genannten römischen Götter beweist aber eine gewisse Belesenheit in der antiken Literatur.

Zwei Unterschiede sind im Vergleich des ‚Sudauerbüchleins‘ mit der Kirchenordnung festzustellen, die vor allem gattungsspezifisch zu erklären sind: Das ‚Sudauerbüchlein‘ enthält sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, der Wertung oder Polemik gegenüber den beschriebenen Göttern und Zeremonien und steht damit eindeutig in einer Linie mit den ethnographisch-antiquarischen Berichten in der Landeschronistik, die den Unterhaltungswert des ‚Heidnischen‘ ausspielten. In den ‚Constitutiones synodales‘ dagegen steht die negative Wertung dieser Götter ganz in christlicher Tradition, sie sind den Bischöfen nur „leere Namen“ (*vana nomina*) bzw. Numina.¹²⁵ Und während das ‚Sudauerbüchlein‘ im Zusammenhang mit der ‚Bockheiligung‘ nur ‚heidnische‘ Götter erwähnt, vergleichen die Bischöfe die Sudauer mit den alten Samaritern, die neben dem ‚wahren‘ Gott noch weitere, ‚falsche‘ Götter verehren. Im ‚Sudauerbüchlein‘ wird folglich das Sensationelle, Unterhaltsame in den Vordergrund gestellt, während die Bischöfe die Sudauer als getaufte Christen auf Abwegen in den Blick nehmen.

Als Johannes Maletius seinen ‚Libellus de Idolatria‘ an Georg Sabinus schrieb, übernahm er die Götterliste aus dem ‚Sudauerbüchlein‘, übersetzte sie mitsamt den Attributen ins Lateinische und veredelte sie dadurch, um sich bei dem humanistischen Gelehrten Gehör zu verschaffen.¹²⁶ Die preußisch-lateinische Götterliste von 1530 war Maletius nicht bekannt, aber der Erzpriester fühlte sich durch die Götternamen in zwei Fällen zu einer eigenen Interpretatio romana angeregt, die zeigt, dass die Zuordnungen uneindeutig waren und dass auf der Autoreseite das klassische Wissen nicht immer sicher war. Denn als er *Gardoayts der Schiff Gott* zu *Gardoаетes deus nautarum* übersetzt, fügt er (zutreffend) hinzu, dass bei den Römern Portunus diese Rolle einnahm. Die Bischöfe hatten an dieser Stelle Pollux eingesetzt. Piluitus, den Gott der Fülle, erinnert Maletius aber unverständlicherweise an Pluto.¹²⁷ Maletius versuchte, sein Material dadurch aufzuwerten, dass er die Bräuche als Gemeinsamkeiten der Prußen, Samogiten, Litauer, Rutenen und Liven bezeichnete. Insofern ordnet er die Götterliste auch den Litauern zu.

Die Neuschaffung von Götterlisten scheint allerdings eher eine Frage der literarischen Technik als der Konfession gewesen zu sein, wenn man den Blick auf das übrige Baltikum ausweitet: Autoren der Reformation und der katholischen Gegenreformation sammelten bzw. kreierten ‚heidnische‘ Götter und kombinierten sie neu, um die Errungen-

124 Für die Germanen vgl. *Achterberg*, Interpretatio Christiana (1930).

125 *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 233.

126 *Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum*. Ed. *Mannhardt*, 295; vgl. die Gegenüberstellung der Götter in ‚Sudauerbüchlein‘ und ‚Libellus‘ bei *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 299f., und im Anhang IX.4.

127 *Mannhardt*, Letto-preussische Götterlehre (1936), 300.

schaften der anderen Konfession herabzusetzen und die Notwendigkeit der eigenen Arbeit zu belegen.¹²⁸

Auch wenn das Pantheon der preußischen Götter folglich aus einer Kette literarischer Konstruktionen besteht, bleibt die Frage, ob nicht doch (aus religionswissenschaftlicher Sicht) tatsächliche Götternamen in diesen Listen weitergetragen wurden: Was ist mit dem Gott Perkunas, der als Perkuno (Ps.-Christian/Simon Grunau) bzw. Parkuns/Parcuns (,Sudauerbüchlein‘, *Constitutiones synodales*) auftaucht? Was ist mit dem Curche aus dem Christburger Vertrag, der immerhin bei Simon Grunau übernommen wird, und mit Patollo? Können diese Namen helfen, die Lücken zu schließen, die bei der Analyse der vorchristlichen Religion der Prußen zu Beginn der Untersuchung offenkundig geworden sind, da die bei Peter von Dusburg beschriebene Naturverehrung vor allem als christliche Anthropologie anzusehen ist? Heutige baltische Religionswissenschaftler lehnen entweder die Informationen aus christlichen Quellen generell ab und widmen sich stattdessen dem Fortleben kosmologischer Vorstellungen in der Folklore, oder sie schließen die Existenz von Göttern unter den Prußen aus, weil diese eine ‚Polydoxie‘ praktiziert hätten, also ein Religionssystem, in dem natürliche Phänomene und (noch) keine personalen Götter verehrt werden (Endre Bojtár).¹²⁹ Diese Ansätze überzeugen nicht, weil im ersten Fall die Genese der folkloristischen Quellen nicht geklärt ist und weil im zweiten Fall dem Religionsbild des Peter von Dusburg einseitig der Vorzug gegenüber anderen Modellen gegeben wird.¹³⁰ Aber auch wenn man die Existenz von preußischen Göttern nicht aus prinzipiellen Erwägungen ablehnt, so bleibt es in den meisten Beispielen bei der bloßen Namensnennung, und es besteht nicht genügend Kontext, um auf Grundlage dieser Überlieferungssplitter Aussagen darüber zu treffen, ob die Prußen diese Namen Göttern gegeben haben, was für Gottesvorstellungen sich damit verbanden oder gar, ob sich nach der Konversion der Prußen – denn erst dann sind diese Namen überliefert – irgendwelche Praktiken daran knüpften. Angesichts der Interpretationswut gerade der älteren Religionswissenschaft ist freilich eine gewisse Zurückhaltung wissenschaftlich ratsam.

VII.4 ‚Heidentum‘ und Zauberei

Im Herzogtum tritt eine Form der Zauberei in Erscheinung, die nur in Preußen belegt ist: die ‚Weiderei‘. Weil dieser Begriff mit den Prußen verbunden ist, knüpft sich daran die Frage, ob es spezifisch preußische Formen der ‚Zauberei‘ gab, die in die heidnische Zeit zurückreichten und sich von denen der Deutschen unterschieden. Heide Wunder hat sogar behauptet, dass unter dem Einfluss der Reformation die Priester(innen) der Prußen krimi-

128 Vgl. Bojtár, *Foreword to the Past* (1999), 297.

129 Zur baltischen Polydoxie vgl. Bojtár, *Foreword to the Past* (1999), 275.

130 Vgl. Kap. I.2 und die Diskussion in Kap. I.3.2, 25.

nalisiert, als Zauberer und Zauberinnen verfolgt wurden.¹³¹ Zur Klärung dieses Problems ist zunächst allgemein nach Zauberei im Herzogtum zu fragen, um dann zwei Fälle exemplarisch zu analysieren.

Im Zuge der Reformdiskurse war das Verbot von Zauberei bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts an die erste und wichtigste Stelle der Landesordnungen gerückt.¹³² Im reformatorischen Herzogtum wurde diese Tradition sowohl in den Landesordnungen (1525 und 1541)¹³³ als auch in den Kirchenordnungen (1558 und 1568)¹³⁴ fortgesetzt. Der größte Unterschied ist darin zu sehen, dass ab der Landesordnung von 1541 die Todesstrafe für das Vergehen der Zauberei festgesetzt wurde.¹³⁵ Zaubereiprozesse sind aus der Ordenszeit nur wenige bekannt¹³⁶, erst im Herzogtum nimmt ihre Zahl langsam zu – in der Zeit bis 1571 werden in den fiskalischen Akten der zentralen herzoglichen Behörden neun Fälle verzeichnet.¹³⁷ Da die Zuständigkeit für Zaubereianklagen eigentlich bei den Stadtgerichten lag, kamen nur die ungelösten Fälle an die höchste Instanz, so dass man eine deutlich höhere Zahl vermuten kann. Bis Detailstudien vorliegen, ist man jedoch auf chronikalische Angaben angewiesen.¹³⁸

Die Zaubereigesetze und -prozesse sind deshalb für die Untersuchung des ‚Heidentums‘ der Prußen so relevant, weil in reformatorischer Zeit immer wieder der Begriff ‚Weidler(in)‘ für Zauberer/-in bzw. ‚Weidlerei‘ für Zauberei auftaucht. ‚Waidlen‘ ist ansonsten als volkssprachiger terminus technicus für die Versammlung der Prußen bekannt, auf der ein Bock geopfert wird. Der Leiter dieser Zeremonie hieß ‚Waidler‘.¹³⁹ Um der Forschungsthese nachzugehen, dass hinter der Bezeichnung ‚Weidlerei‘ für Zauberei spezifisch prußische ‚heidnische‘ Praktiken stehen, ist die Überlieferungslage – anders als in der Ordenszeit – günstig, da erstmals Verhörprotokolle überliefert sind. So ist im Untersuchungszeitraum im Bestand des herzoglichen Etatministeriums zum Themenkreis Gotteslästerung, Meineid, Betrügerei, Hexerei, Zauberei (EM 33h) ein Fall von ‚Weide-

131 Vgl. *Wunder*, Bauern und Reformation (1982), 243; *Dies.*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 139.

132 Vgl. Kap. IV.3, 144.

133 Landesordnung 1525, in: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II, 1, Nr. 417, 142; § 10; *Jacobson*, Quellen des evangelischen Kirchenrechts (1839), Nr. III, (12); nach dem Druck 1526, in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 3, 38–41, hier 40f. – Landesordnung 1541 (EM 86b, Nr. 2, Bl. 81, nach *Jähmig*, Magie im alten Ordensland [2006], 166, Anm. 21). Für spätere Ordnungen vgl. *Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 57, Anm. 183.

134 Kirchenordnung [1558], in: *Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche III (1968), 107; Kirchenordnung und ceremonien [1568], in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 13, 97. Vgl. für weitere Angaben *Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben (1967), 56, Anm. 182.

135 EM 86b, Nr. 2, Bl. 81, Zitat bei *Jähmig*, Magie im alten Ordensland (2006), 166, Anm. 21.

136 Vgl. die Auflistung bei *Lilienthal*, Die Hexenprozesse (1861), 112–114.

137 EM 33h; vgl. die Aufzählung bei *Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 142, Anm. 60. Für spätere Fälle vgl. *Jähmig*, Magie im alten Ordensland (2006).

138 Vgl. *Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 138–142.

139 Vgl. Kap. VII.2, 247.

lei' überliefert: das Verfahren gegen die ehemalige Schulzin von Otten von 1552.¹⁴⁰ Ein zweiter Fall entstammt dem Bestand über ‚Heidnische Abgötterei‘ (EM 38a), in dem auch Fälle von Bockopferung verzeichnet sind, und betrifft die Vernehmung der Katharina Gailau (*Catharina Geilawe*) (1559/60).¹⁴¹

Das erste Beispiel von 1552 ist einer jener Fälle, die nur überliefert sind, weil sich die zuständige Instanz nicht entscheiden konnte und an die höhere Instanz appellierte. Hier ist es die Stadt Zinten, die für den Vorgang im Dorf Otten verantwortlich zeichnete, sich aber an den Oberburggrafen von Königsberg als Mitglied im herzoglichen Hofgericht wandte. Zur Verhandlung stand der Fall einer Bewohnerin des Dorfes, die *wegen waydeley* im Gefängnis saß.¹⁴² Zunächst berichten der Schulz und die Gemeinde von Otten, wie die Angeklagte die ganze Gemeinde zusammengetrommelt habe, um sich zu entschuldigen. Außerdem soll sie einem Schneider in der Stadt gesagt haben, dass er einen Rock, den sie abgegeben hatte, nicht mehr fertigstellen müsse, weil sie ihn doch nicht tragen würde. Nach ihrer Verhaftung hat die Frau dann unter Folter mehrere Punkte ausgesagt: darunter Drohungen gegenüber einer Person aus bösem Herzen; Beteiligung an einer (gescheiterten) Vergiftung des Mannes einer anderen Frau durch Quecksilber, welches dieser jedoch entdeckte; die Absicht, ihre Schwiegertochter mit einem Sud aus ‚bösen‘ Kröten und Schlangen zu vergiften, was sie nur wegen der Schwangerschaft der Schwiegertochter unterlassen hatte. Das Protokoll berichtet außerdem von zwei Selbstmordversuchen der Angeklagten vor und nach ihrer Verhaftung.

Das zweite Beispiel, Catharina Geilawe, beginnt mit Anschuldigungen der Anna Narukuwen, einer Bekannten: Die Geilawen habe, um das Verhältnis von Anna und ihrem Mann zu verbessern, deren Beutel und Gürtel dreimal mit Bier übergossen und ihr geraten, das Ganze in ein Tuch einzuwickeln und dreimal über dem Essen auszuwringen, bevor der Mann es bekomme. Zu Beginn der Marter hat die Geilawe diese Handlung zugegeben – beim Begießen habe sie gesprochen: *wie du den gurtell vmb dich hast, so gebe du, lieber Gott, das du dich also mussest lieben mit deynem manne*¹⁴³; dies sollte der Einigkeit zwischen den Eheleuten dienen. Vor Gericht hat sie dann später gutwillig einige andere Praktiken bekannt: Sie habe Leuten an den Augen geholfen, indem sie die Borke von Birken oder einen Haselstock über die Augen gelegt und dazu einen Spruch gesagt habe: *Du ewiger Goth, wie der winth die porcken von tzaun abgeweheth, ader abgeries-*

140 Ein weiteres Verfahren wegen abergläubischer Wedelei (!) gegen Barbara Breittka (Bretutigam), Ehefrau des Schulzen Merten Breittke in Boyden, ist datiert auf 1617–18, liegt also außerhalb des Untersuchungszeitraumes (EM 33h, Nr. 81).

141 Die Bestände gehen auf alte Unterteilungen zurück (EM 33 = Fiscalia, d. h. die Akten des herzoglichen Fiskal; EM 37–43 = Geistliche Sachen), die Rubriken sind allerdings neueren Datums; vgl. *Forstreuter*, Das Preußische Staatsarchiv in Königsberg (1955), zum herzoglichen Archiv 22–33; Bestandsübersicht des Etatsministeriums 103f.

142 EM 33h, Nr. 15, Bl. 1^r.

143 EM 38a, Nr. 2, Bl. 2^r.

sen, also wolstu diesen menschen, die felh von augen abreissen.¹⁴⁴ Ein anderer Spruch habe geholfen, wenn junge Kinder Krankheiten im Genitalbereich (*ahn den gemechten*) hatten; zuletzt wusste sie um Hilfe, wenn man eine Axt weiterbenutzen wollte, deren Vorbesitzer sie beim Holzhacken im Scheit stecken gelassen hatte und dann gestorben war. Beim erneuten Gebrauch sollte man sprechen: *Du almechtiger goth, wie dieser herscher, der vber den keil geherscheth, nicht mehr do ist, also mus dieser gebrechen, auch vorgehen.*¹⁴⁵

Was sagen diese Beispiele über den Zusammenhang von Zauberei und (preußischem) ‚Heidentum‘ aus? Beide Fälle lassen sich ohne Probleme unter die Anklagepunkte subsumieren, die Heide Wunder aus der Durchsicht der preußischen Hexenprozesse erstellt hat: So holte man Rat bei einer Zauberin, wenn es Probleme mit dem Bier gab, die Kühe keine Milch gaben oder Getreide verdorben war; bei Krankheiten von Mensch oder Vieh, beim Verlust von Geld oder Menschen; bei Eheschwierigkeiten, Trunksucht, Impotenz. Das meiste davon betrifft zentrale Bereiche des ländlichen Wirtschaftens, die vor allem Arbeitsbereiche von Frauen darstellen; dazu kommt die Zuständigkeit für Gesundheit und Krankheit. Was den Realitätsgehalt der in den Protokollen beschriebenen Handlungen angeht, weiß man zwar aus der Hexenforschung, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt ein gelehrtes Hexenschema die Einzelfälle überlagerte, daraufhin in den Verhören unter Folter nach Nachtflug, Teufelsbuhlschaft und Hexensabbat gefragt wurde und die Verhörten sich notgedrungen an diese Erwartungen anpassten.¹⁴⁶ Dieses Stadium ist allerdings in Preußen zu dieser Zeit noch nicht erreicht, denn nirgends wird explizit der Pakt mit Dämonen oder mit dem Teufel als Anklagepunkt aufgeführt.¹⁴⁷ Nach der Typologie von Wunder kann die ehemalige Schulzin von Otten als eine Giftmischerin gelten, die (auf Bestellung oder aus eigenem Antrieb) giftige Substanzen wie Quecksilber, giftige Schlangen und Kröten zubereitete, um anderen zu schaden oder sie zu töten. Aber was an diesen Praktiken besonders preußisch oder ‚heidnisch‘ (im Sinne ihrer alten Religion) sein soll, dass es den Namen ‚Weidelei‘ verdient, wird nicht klar – weder werden hier alte Götter angerufen, noch wird ihnen etwas geopfert.

Die Angeklagte des zweiten Falles, Catharina Geilawe, könnte nach den Überlegungen Bernhart Jähnigs tatsächlich eine Prußin gewesen sein¹⁴⁸, was allerdings die Interpretation nicht leichter macht, da sie sich gleichfalls in die Typologie der Zauberinnen (nach Wun-

144 EM 38a, Nr. 2, Bl. 3^r.

145 EM 38a, Nr. 2, Bl. 3^r.

146 *Dülmen*, Imaginationen des Teuflischen (1987); *Roeck*, Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns (1992), 94f.

147 So begründet auch Heide Wunder die zeitliche Begrenzung ihrer Fälle mit dem Auftreten des gelehrten Hexenschemas nach 1571, als durch das Eingreifen des herzoglichen Fiskals erstmals nach Dämonen gefragt wurde; vgl. *Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 137.

148 *Jähnig*, Magie im alten Ordensland (2006), 167.

der) einordnen lässt: Sie entspricht dem Typ der ‚weisen Frau‘, die über Kräuterkenntnisse verfügte oder mit alltäglichen Gegenständen und Lebensmitteln hantierte und deren Wirkung durch Zaubersprüche zu verstärken suchte. In diesem Sinn kann man wohl die Heilmittel gegen Eheprobleme und Augenleiden einordnen, die die Geilawe benutzte. Alles ist eingebunden in ein Denken in Analogien des „wie ... so“, das die Voraussetzung aller Magie¹⁴⁹ ist: Wie die Anna Narkuwen ihren biergetränkten Gürtel eng um sich bindet, so innig soll auch die Beziehung mit ihrem Ehemann sein. Wie der Wind Borken oder Haselstrauch abreißt, so soll auch die Krankheit gehen, wenn man Borken oder Haselstrauch aufs Auge legt. Aufschlussreich ist dabei vor allem der Mittler, der in den Sprüchen angerufen wird: Es ist immer der ‚liebe Gott‘, der dafür sorgen soll, dass eine Handlung zu einem Resultat führt – und darunter wird man den christlichen, aus dem Gottesdienst bekannten Gott verstehen dürfen und keinen heidnischen.¹⁵⁰ Gleichmaßen erinnert die Sprache der ‚Zaubersprüche‘ an kirchliche Segenssprüche, vielleicht sogar noch aus der katholischen Zeit, da die Angeklagte berichtet, dass sie zumindest den Ehesegen von ihrer Mutter gelernt habe.¹⁵¹ Die Herkunft von Zauberformeln aus der kirchlichen Segens- und Beschwörungspraxis ist jedenfalls aus anderen Regionen belegt¹⁵², so dass man nicht notwendigerweise eine ‚heidnische‘ Herkunft postulieren muss.

Die gegenübergestellten Beispiele weisen nicht in Richtung eines preußischen Substrats für den Begriff der ‚Weiderei‘, sondern zeigen im Gegenteil eine große Übereinstimmung zu dem auf, was man ansonsten über Zauberei in Preußen weiß. Im Folgenden soll dieser auf den ersten Blick paradoxe Befund dadurch erklärt werden, dass im Begriff des ‚Waidlens‘ der Prußen eine mehrfache semantische Verschiebung zu fassen ist, die zuerst zu einer ‚heidnischen‘ Aufladung führte und schließlich zur Verschmelzung mit dem Zauberei-Begriff.

Das ‚Waidlen‘ ist, wie erwähnt, eine gängige Bezeichnung für die Versammlung der Prußen mit Bockopfer. Man hat die Bedeutung des Wortes deshalb vor allem im religiösen Bereich gesucht: So sei Prußisch **waidilis* – „der Weise, der Seher, der Wissende“ zu erschließen aus **waida* – „Wissen, Erfahrung, Kenntnis“, aus **waist-/waid-* – „wissen, vorhersehen“, was alles aus einem Eintrag im ‚Enchiridion‘ von 1561 abgeleitet wurde: *waidlemai* – „(dass) wir zaubern“.¹⁵³ Das Problem liegt darin, dass die etymologische Analyse in diesem Fall von einem alten, religiös konnotierten Kern ausgeht und nicht die

149 Vgl. die Hinweise zur Kosmologie in Kap. IV.3, 146.

150 Etwas Schwierigkeiten bereitet der Spruch, den sie zur Heilung der jungen Kinder gebraucht: *Baba thawa walla, Baba ne thawa walla, wanicku Gaidis, neschith wischtha, milam Diewa*. (EM 38a, Nr. 2, Bl. 3^f) Nur ein Linguist kann entscheiden, ob es sich um aus Zaubersprüchen bekannte Alliterationen oder einen prußischen Satz oder eine Mischung aus beidem handelt und ob das Wort *Diewa* als ‚Gott‘ zu übersetzen ist (Lithauisch *dievas*; Prußisch *deywis*; vgl. *Bojtár*, Foreword to the Past [1999], 279).

151 EM 38a, Nr. 2, Bl. 2^f.

152 Vgl. *Daxelmüller*, Die Erfindung des zaubernden Volkes (1996), 77f.; *Harmening*, Zauberinnen und Hexen (1991), 49, 59.

153 *Bojtár*, Foreword to the Past (1999), 341.

Möglichkeit einer Bedeutungsänderung in Betracht zieht. Dagegen vermute ich, dass das Wort ursprünglich eine politische Versammlung der Prußen bezeichnete und erst später auf die Religion bezogen wurde. Der Schlüsselbeleg für diese Interpretation ist in der ‚Preußischen Chronik‘ zu finden, die als zweite neben Simon Grunau über die Zeremonie des ‚Waidlens‘ berichtet. In der Göttinger Handschrift wird eingangs eine Definition gegeben: „Man soll wissen, dass das Waidlen der Prußen nichts anderes ist als eine Versammlung der Menschen, worin sie behandeln, was ihnen nützlich, und verbieten, was ihnen schädlich ist, und danach Gott loben mit einem großen Umtrunk. Was geschieht also: Sie kommen im Jahr zweimal zusammen, jedoch mittlerweile ganz heimlich.“¹⁵⁴

Achtet man einmal nicht auf die religiösen Bezüge, sondern wendet sich dem Aspekt der Versammlung zu, stößt man schnell auf Parallelen in der Überlieferung. Denn in Pomesanien bestand eine Institution mit dem Namen *wayde* – „Versammlung“¹⁵⁵, auf der speziell die Träger prußischen Rechts zusammenkamen, während die Siedler mit Neusiedelrecht (kulmischem Recht) auf dem Landing tagten.¹⁵⁶ Diese *pomesanische wayde* ist vor allem durch ihre rechtliche Funktion bekannt, so wurde auf ihr im 14. Jahrhundert ein Weistum angenommen, das unter dem Titel ‚Iura Pruthenorum‘ ediert ist, aber viele Bezüge zum polnischen Gewohnheitsrecht aufweist.¹⁵⁷ Nach den Untersuchungen von Reinhard Wenskus bestand diese Institution in Pomesanien (teilweise unter anderen Bezeichnungen) noch die ganze Ordenszeit über. Für eine ‚heidnisch‘-religiöse Funktion dieser *wayde* gibt es keinerlei Anhaltspunkt; es ist auch fraglich, ob der Deutsche Orden dies bei einer von ihm geduldeten Veranstaltung toleriert hätte.

Das erste Zeichen einer religiösen Aufladung des Begriffs findet sich möglicherweise schon im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts, als der Kartäuser seine ‚Ermahnung‘ verfasste. Einige Religionswissenschaftler haben vermutet, dass der Kartäuser über die ‚heidnische Weise‘ der Prußen nicht berichtet, dass sie *heilgen und wandeln* (heiligen und wandeln), sondern dass eine Verschreibung stattfand und es heißen sollte: *heilgen und waideln*.¹⁵⁸ In der hier vorgeschlagenen Interpretation hieße das nicht: Der Kartäuser hat die auch später belegte heidnische Zeremonie des ‚Waidlens‘ bereits gekannt, sondern umgekehrt hätte die ursprünglich politische Versammlung in der Optik des Kartäusers, der die Prußen zu Sorgenkindern des Ordenslandes stilisiert, eine unbestimmt ‚heidnische‘ Konnotation. Diese Lesart würde auf jeden Fall zu den anderen Beispielen innerhalb des

154 Preußische Chronicka, Cod. Ms. hist. 554, 40^r; vgl. die Transkription im Anhang IX.5.2: *Man sal wissen, das waidlen der Preussen nichts anders ist, dan ein Vorsamlung der menschen, dorinne sie handeln, was in nützlich, vnd vorbieten was in schedlich ist, vnd dornach got loben mit grossen truncken, Was geschicht also sie kommen im jar zwie zusammen, iedoch itzund gantz heimlich.*

155 Vgl. Wenskus, Über die Bedeutung des Christburger Vertrages (1963), 114.

156 Vgl. Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte (1968), 121f.

157 Iura Pruthenorum. Ed. Matuszewski; vgl. zum Zusammenhang Rutkowska-Plachcińska, Tradition und Kulturumwandlung (1973), 57f. So heißt es in einer Abschrift dieser Rechte aus dem 16. Jahrhundert: *Dis sint rechte, di in den pomesanischen wayden getailt und fur recht gefundet*; ebd.

158 Vgl. Mannhardt, Letto-preussische Götterlehre (1936), 164, Anm. 3, mit weiterer Literatur.

christlichen Reformdiskurses passen, bei denen Trinkgelage und Ähnliches plötzlich als ‚heidnisch‘ galten. Ganz sicher ist, dass die vorreformatorische, humanistische Landeschronistik das ‚Waidlen‘ als entwickelte ‚heidnische‘ Zeremonie versteht, die von der alten, von den Gründergestalten Bruteno und Widowuto mitgebrachten Religion der Prußen übriggeblieben ist. Ein wichtiges Element dabei ist das Bockopfer, das in der Untersuchung als von Beobachtern falsch verstandenes Schlachtfest plausibel gemacht worden ist. Die Erzählung trägt aber auch viele Züge von einer Dorfversammlung, die mit zusätzlichen Elementen wie dem Bockopfer und der Parodie einer katholischen Messe ‚heidnisch‘ überzeichnet wurde.

Die Reformation bildet innerhalb dieser langfristigen Entwicklung hin zum ‚heidnischen Waidlen‘ eine Zäsur, indem sie den Zusammenhang von ‚Waidlen‘ und Bockopfer aufspaltet. So kristallisiert sich der Begriff der ‚Bockheiligung‘ als gängige Beschreibung des Bockopfers unter den Prußen heraus, wobei die antichristlichen Züge durch die Anrufung von ‚heidnischen‘ Göttern in den Vordergrund treten.¹⁵⁹ Parallel dazu weitet sich der Begriff des ‚Waidlens‘ aus und verschmilzt mit dem Zauberei-Begriff. Das führt dazu, dass ‚Weidlei‘/ ‚Weidlerei‘ oft in Kombination mit Zauberei gebraucht wird¹⁶⁰, deshalb für alle Phänomene steht, die unter ‚Zauberei‘ subsummiert werden, und nicht mehr nur das Bockopfer bezeichnet.¹⁶¹ Ein guter Beleg findet sich im ersten der besprochenen Fälle: Die ehemalige Schulzin von Otten saße im Gefängnis wegen *waydeley*, so heißt es an einer Stelle – *ein fraw (...), welchs mit Zauberey solt vmgangen haben*, an anderer Stelle.¹⁶² Und auch der erwähnte Eintrag *waidlemai* – „(dass) wir zaubern“ im ‚Enchiridion‘ von 1561 erhält möglicherweise eine neue Bedeutung: nicht mehr als Beleg für einen alten religiösen Kern, sondern als Nachweis der semantischen Verschmelzung.

Der Begriff ist jetzt allgemein verwendbar: Als der Hofprediger Johannes Funck 1560 von Herzog Albrecht mit einer Visitationsreise nach Kurland beauftragt wird, findet er

159 Vgl. Kap. VII.2.

160 Vgl. als frühen Beleg aus dem Jahr 1536 das Schreiben von Bischof Polentz an die Stadt Danzig wegen einer Frau, *die alte Stegischymne genannt*, die der *Zöberey ader Waydeley* bezichtigt wird; Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte II,1, Nr. 1051, 346. – Auch das ‚Sudauerbüchlein‘ kennt diese Gleichsetzung; Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung. Ed. *Mannhardt*, 259 (Hervorhebung M. B.): *Ist imands bestolen, der sucht einen waidler, es sei weib oder mann. Dies thun so woll die Deutschen als die Preussen vnd den waidler aber zauberer heist man auch einen Segnoten.*

161 Zum ersten Mal in der Kirchenordnung von 1558 gibt es eine ganze Liste mit Entsprechungen für Zauberei, unter die auch das ‚Waidlen‘ fällt; Kirchenordnung [1558], in: *Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche III (1968), 107: *Zeuberei, Weidlei, Warsagerei, Schwartzten kunst, Teuffels bannen, Beschweren, Christal sehen, sampt allen Abgöttischen segnen, böten, zeichen machen, oder deuten, vnm dergleichen andern Aberglauben.* Dieser Passus wird wörtlich in der Kirchenordnung von 1568 wiederholt; Kirchenordnung und ceremonien [1568], in: Die evangelischen Kirchenordnungen IV, Nr. 13, 97.

162 EM 33h, Nr. 15, Bl. 4^r, 1^r.

auch dort *Weideler odder Zauberer*¹⁶³, obwohl dort keine Prußen leben. Wichtiger noch ist, dass der Begriff für Prußen und Deutsche gleichermaßen gilt. Denn wie lässt sich sonst erklären, dass die erwähnte ehemalige Frau des Schulzen von Otten oder die Frau des ehemaligen Bürgermeisters von Heiligenbeil¹⁶⁴ wegen ‚Waidelei‘ angeklagt (und letztere auch verbrannt) wurden. Das Amt eines Schulzen oder Bürgermeisters wurde nämlich sicher nicht den kaum assimilierten Prußen angetragen, unter denen man gemeinhin ‚heidnische Bräuche‘ vermutet. Insgesamt sollte man also hinter dem Begriff ‚Waidelei‘ nicht nach einem ethnisch-heidnischen Substrat suchen, sondern man hat es mit einem Äquivalent des Hexenbegriffs zu tun, von dem es in Europa vielerlei volkssprachliche Varianten gab.¹⁶⁵

163 Die evangelischen Kirchenordnungen V, Nr. 20, 116; auch zitiert bei *Mamhardt*, Lettopreussische Götterlehre (1936), 417.

164 Vgl. *Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen (1983/1999), 138.

165 Vgl. *Harmening*, Zauberinnen und Hexen (1991), 46; *Lecouteux*, Hexe und Hexerei als Sammelbegriff (1995).

VIII Schlussbetrachtung

In der Untersuchung sollte am Beispiel der Prußen im Deutschordensland eine neue Sicht auf eine Gesellschaft erprobt werden, die den Glaubenswechsel zum Christentum vollzogen hat: Nicht mehr die Rekonstruktion ihrer Glaubensvorstellungen und die Frage, ob die Prußen eher ‚heidnisch‘ oder eher christlich waren, sollte im Vordergrund stehen, sondern die Geschichte der Beschäftigung mit diesem Thema und die Entstehung von Wissen über das ‚Heidentum‘ der Prußen. Dazu wurde ein diskursanalytischer Ansatz verfolgt, der Indizien an Quellengattungen rückbindet.

Unter dieser Fragestellung ergab sich paradoxerweise, dass das prußische ‚Heidentum‘ nicht etwas war, das von der alten Religion übrigblieb und in christlicher Zeit fort dauerte, aber insgesamt an Intensität verlor – ein Gedanke, der vielen Studien unausgesprochen zugrunde liegt –, sondern ein Phänomen, das Eliten im Ordensland neu entdeckten und das dabei an Bedeutung zunahm. Dieses angebliche Paradox ist durch die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ entstanden.

In den Kapiteln III und IV wurde nachgewiesen, dass die Religiosität der Prußen erst zum Thema und Problem für den Landesherrn wurde, als ein christlicher Reformdiskurs alle Stände erfasste. Dabei wurden die Landes- und Policeyordnungen analysiert, deren Sehhepunkt in der Gegenüberstellung von Obrigkeit (mit den beratenden Ständen) und Untertanen besteht. Auf Initiative des Hochmeisters Ulrich von Jungingen wurde dabei ab 1408 die Rechtgläubigkeit der Untertanen der obrigkeitlichen Verantwortung unterstellt. Die Themen waren nicht neu – es ging um die Heiligung des Sonntags, was den Gottesdienstbesuch einschließt, und um die Sakralisierung von Kirche und Kirchhof –, wohl aber wurden nun die Aspekte hervorgehoben, die obrigkeitlich kontrolliert werden sollten. Dabei spielten die Prußen keine besondere Rolle. Erst 1425 – 100 Jahre vor der Reformation – erfasste ein Reformdiskurs alle Stände und wurde in der „Ermahnung des Kartäusers“ sogar mit prophetischem Impetus geführt: Die Situation im nach der Niederlage von Tannenberg (1410) geschwächten Preußen werde sich weiter verschlimmern, hieß es; das Land drohe sogar unterzugehen, wenn nicht alle Bewohner ein Leben nach der christlichen Norm führten. Erst jetzt wurde auch das Verhalten der Prußen, insbesondere der unfreien Bauern wichtig. Sie wurden zu Sorgenkindern des Preußenlandes, deren Gottesdienstbesuch man obrigkeitlich kontrollieren musste. Und weil großer Aufwand bei Fes-

ten insgesamt als unchristlich galt, regulierten die Landesordnungen auch den Bierkonsum der Prußen. Gleichzeitig definierte die immer christlicher werdende Gesellschaft ihre Feinde, um sie von sich auszuschließen. Zuerst waren es Zauberer und Zauberinnen, aber auch die Prußen gerieten in diese Dynamik; ihre Feste galten plötzlich als ‚heidnisch‘ und wurden verboten.

Im Gegensatz zum weltlichen Recht war in den Statuten der preußischen Bistümer, die in Kapitel V untersucht wurden, lange Zeit keine Rede von ‚heidnischen‘ Prußen. Der Sehepunkt der Synodalstatuten ist vom Bischof auf den Pfarrklerus bzw. den einzelnen Liturgen gerichtet, weshalb die Prußen selten direkt adressiert wurden. In den Statuten gewannen die alten Forderungen des innerkirchlichen Reformdiskurses, die im Spätmittelalter aktualisiert wurden, an Bedeutung, denn über eine Verhaltensänderung der Priester sollte die seelsorgerische Betreuung der Prußen verbessert werden. In den Diözesen Samland und Ermland kam es dabei zu einer eigenständigen Anpassung des allgemeinen Kirchenrechts. Hier wurden regionale Modelle der Unterweisung entwickelt, die erstens das Kommunikations- und Sprachenproblem lösen sollten und zweitens eine innovative Mehrfachnutzung der bestehenden Sakramente zu ihrer gegenseitigen Stützung und Durchdringung entwarfen. Dabei sprachen die Pfarrer im Bistum Samland die Predigt und die Gebete auf Deutsch, zogen aber für die Beichte einen Dolmetscher (Tolken) hinzu, weshalb sich die Beichte zum zentralen Unterweisungsinstrument entwickelte. Hier wurden die christlichen Grundlagen behandelt, die für die Prußen in der Messe unverständlich bleiben mussten, nämlich die Zehn Gebote und die Hauptgebete. Dass für Prußen die Eheschließung an hohen Festtagen erlaubt war, sollte sie zusätzlich an die Kirche binden. Im Bistum Ermland wurden dagegen prußische Kaplane für die Predigt und die Gebete in der Volkssprache eingesetzt, die auf den Schulen von Bischof und Domkapitel ausgebildet wurden. Dieses Modell der getrennten Unterweisung wurde später durch das (nicht leicht zu realisierende) Modell eines zweisprachigen deutschen Pfarrers ersetzt, der alles selbst erledigte. Wahrscheinlich weil die Prußen in der Volkssprache erreicht werden konnten, funktionierte die Kenntnis der Gebete in den Synodalstatuten als Zugangsbeschränkung für Eucharistie, Ehe und Patenschaft – allgemeine kirchenrechtliche Bestimmungen, die hier zur Christianisierung der Prußen beitragen sollten. Insgesamt herrschte aber in beiden Bistümern die Einsicht, dass nicht nur theologisch-katechetisches Wissen, sondern auch die sinnlich-rituelle Seite der Messe wichtig für die Vertiefung des Christentums bei den Prußen waren. Indes wurden ‚heidnische‘ Bräuche erst unter Bischof Michael Junge im Samland erwähnt, der mit Unterstützung von Hochmeister Paul von Rusdorf, durch dessen Impuls sich der ständeübergreifende Reformprozess entfaltet hatte, zum Bischof gewählt wurde. Bischof Michael zufolge besuchten die Prußen kaum die Kirche, ließen sich dafür aber ‚heidnisch‘ wiedertaufen und mussten mit schweren Körperstrafen vom Besuch der altväterlichen Grabstätten und von ‚abergläubischen‘ Beschwörungen abgehalten werden. Es liegt aber der Verdacht nah, dass der reformerische Blick, der nach und nach alle Lebensbereiche unter christliche Vorzeichen zu stellen versuchte, hier auch zu Überinterpretationen führte.

Die in Kapitel VI analysierte Geschichtsschreibung ist nicht als Quelle für die Religiosität der Prußen im Untersuchungszeitraum bedeutsam, denn die Chroniken berichten über Prußen in der fernen Vergangenheit. In einer symbolischen Dimension spielten diese Prußen jedoch eine Rolle für die Gegenwart des 15. und 16. Jahrhunderts, denn indem Angehörige der Eliten über die Prußen schrieben, trafen sie Aussagen über das ‚Land‘ Preußen und ihre eigene Rolle darin – das sind die Sehepunkte der Geschichtsschreibung, unter denen zwei Extrempole auszumachen sind: Peter von Dusburg beschrieb die Prußen als Heiden, die der Rechtfertigung und Propagierung der Eroberung des Landes durch den Deutschen Orden dienten sowie der Erbauung und Ermahnung der Ordensbrüder. In dieser Tradition, die bis zur Auflösung des Ordenslandes 1525 wiederholt wurde, sind die Prußen geschichtslos und haben keine Bedeutung für das ‚Land‘. Im Landesdiskurs dagegen, der in der humanistisch inspirierten Landeschronistik auftrat, wurden die Prußen zu Vorfahren. Im Ps.-Christian-Komplex und seinen Kompilationen artikulierten sich adlige und bürgerliche Eliten, die einen Kampf um politische Partizipation und ständische Vertretung gegenüber den ‚ausländischen‘ Ordensbrüdern führten. Indem diese Gruppen die Prußen als Vorfahren konstruierten, konnten sie den Deutschen Orden als identitätsstiftenden Faktor für das ‚Land‘ ersetzen. Allerdings wurde den Prußen in der Historiographie nicht ausschließlich eine politische Funktion zugesprochen: Durch eine Mischung aus antiquarischem Interesse und Lust am ethnographischen Detail entstand ein Diskurs über Prußen als Barbaren, der weitgehend ohne christliche Polemik gegen ‚Heidentum‘ auskam und auch die Brücke zu den zeitgenössischen Prußen schlagen konnte.

Die in Kapitel VII untersuchte Reformation stellte für diese Untersuchung keineswegs eine Zäsur im Sinne eines völligen Neuanfangs bzw. eines Traditionsabbruchs dar. Vielmehr kam es zu einer sprunghaften Intensivierung, die zur Vermischung bislang getrennter Diskurse führte: dem christlichen Reformdiskurs, der mit der obrigkeitlichen Glaubensaufsicht verbunden ist; den kirchlichen Auffassungen über Lebenswandel und Bildung des Klerus; schließlich den Landesdiskursen und Identitätskonstruktionen. Dadurch kam es zur Konstruktion eines umfassenden ‚Heidentums‘ der Prußen, das sowohl den evangelischen Erwartungen einer Gegenreligion als auch den humanistischen einer antiken Religion entsprach. Die Gründe für diese Interaktion lagen in neuen personellen Konstellationen und einem radikaleren Konzept von Christentum. So wurde eine humanistische Ausbildung zur Voraussetzung für höhere Kirchen- und Verwaltungsämter, und zusätzlich erweiterten Prediger aus Wittenberg mit neuen Ansichten das Personaltableau. Die Auffassung von Christentum glich dabei dem Anspruch einer Neuchristianisierung, in der polemisch das ‚Heidentum‘ der Prußen mit der ‚Idolatrie‘ katholischer Kulte und evangelischen ‚Irrlehren‘ parallelisiert werden konnte. In diesem Prozess wurde unter dem Begriff ‚Bockheiligung‘ ein zentraler ‚heidnischer‘ Kult beschrieben, den angeblich noch einige Prußen (der Stamm der Sudauer im Samland) praktizierten. Dies knüpfte an vorreformatorische Verbote von Festen mit Tierschlachtung an, auch an die humanistische Geschichtsschreibung, die eine Parodie einer christlichen Messe unter den Prußen beschrieb, in der ein Bock geopfert wird. Das explizit antichristliche Opfer, bei dem eine

Vielzahl von ‚heidnischen‘ Göttern angerufen wird, war allerdings eine Erfindung der Reformation. Auch der Götterhimmel wurde zu dieser Zeit neu konstruiert. Während in den vorreformatorischen Reformdiskursen der Götterglaube der Prußen keine Rolle spielte, tauchte in der Landeschronistik eine prußische Göttertrias auf, die als invertierte Trinität zu interpretieren ist. Der Olymp der Reformationszeit konnte zwar auf einige überlieferte bzw. bekannte Namen zurückgreifen, zeichnet sich aber insgesamt durch eine große Ähnlichkeit mit den Göttern der römischen Mythologie aus.

Es liegt in der Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ begründet, dass eine christliche Reform immer auch zu einem Kampf gegen ‚Unglauben‘ führt. Diese Dynamik kennzeichnet ebenfalls verstärkt die Reformation; allerdings gilt es dabei, teleologische Vorstellungen zu vermeiden: Das Reformdenken im 15. Jahrhundert läuft nicht etwa auf den Zielpunkt der Reformation hin und findet darin seine ‚Erfüllung‘. Es besteht auch weiterhin eine gewisse Eigenständigkeit der Diskurse, die durch den diskursanalytischen Ansatz freigelegt wurde und sich am besten anhand des Umgangs mit dem Humanismus belegen lässt: In der Ordenszeit wurden humanistische Impulse unabhängig von christlichen Reformdiskursen aufgenommen und stellten sogar ein Gegengewicht dar. In der Reformationszeit kam es nun einerseits zu einer konfessionellen Indienstnahme der humanistischen Techniken (die Götterliste in den ‚Constitutiones synodales‘ von 1530; die Polemik des Hieronymus Maletius), andererseits besteht weiter die Möglichkeit, das ‚Heidentum‘ der Prußen zu dichterischen Zwecken einzusetzen (Georg Sabinus) oder antiquarisch oder ethnographisch zu betrachten (das ‚Sudauerbüchlein‘ und Johannes Maletius).

Die Studie ist mit dem Anspruch aufgetreten, die Kulturgeschichte der ‚ersten Generation‘ zu überwinden, die sich mit der Feststellung einer ‚Konstruktion‘ oder ‚Erfindung‘ zufriedengab. Peter Burkes weiterführende Frage, wer konstruiert, wurde dadurch beantwortet, dass die Diskurse und ihre Trägerschichten verortet und in historische Prozesse eingebunden wurden. Bleibt noch die Frage, aus welchem Material konstruiert wurde. Der Begriff der Entdeckung lässt gerade zu, dass die historischen Akteure und Autoren bei den Prußen reale Praktiken gesichtet und nicht nur etwas Beliebigen auf dem Papier imaginiert haben. Dabei ist es trotz aller christlichen Anteile in der Beschreibung möglich, dass die Prußen in einigen Fällen an die heidnische Zeit anknüpften, doch sind diese Fälle schlecht dokumentiert. Gerade bei Bestattungsbräuchen ist es wahrscheinlich, aber dieser Komplex harret einer gesonderten Untersuchung, die die Archäologie stärker einbeziehen müsste.

Dort allerdings, wo Indizien über einen längeren Zeitraum analysierbar sind, lautet das Ergebnis, dass eine allmähliche Fehlinterpretation und Ausgrenzung von prußischen Institutionen, die ursprünglich keine religiöse Bedeutung hatten, stattfand. Ein Beispiel ist die Festkultur: Die *sermen* waren im frühen 14. Jahrhundert wohl einfach nur Trinkgelage. Unter dem Einfluss des Reformdiskurses wurde 1427 der Aufwand auf diesen Festen begrenzt, weil er als unchristlich galt. Gleichzeitig kamen andere Feste, bei denen viel getrunken wurde und wodurch die Prußen für mehrere Tage wirtschaftlich ausfielen, in

den Ruf, ‚heidnisch‘ zu sein. Ein weiteres Beispiel ist die Alltagskultur: Vermutlich steckte hinter der ‚heidnischen‘ Wiedertaufe, die Bischof Michael von Samland verbot, nur eine Badesitte oder ein Abkühlen im Fluss. Eine Parallele aus Livland zeigt jedenfalls, dass das Abkühlen nach einem Saunagang von einem christlichen Chronisten als Abwaschen der Taufe interpretiert werden konnte. Ein letztes Beispiel betrifft politische Institutionen: Die *wayde* war eine vom Deutschen Orden geduldete politische Versammlung der preußischen Freien in Pomesanien; in der Landeschronistik war das ‚Waidlen‘ dann eine Versammlung, in der die Messe durch ein Bockopfer pervertiert wurde; in der Reformation wurden ‚Waidler‘ mit Zauberern gleichgesetzt.

Welche Bedeutung hatte das ‚Heidentum‘ der Prußen für die preußische Geschichte? Eigentlich sind die Prußen Verlierer der Geschichte, da ihre Kultur, Sprache und Religion untergegangen sind, ohne dass die alten Einwohner Preußens Selbstzeugnisse hinterlassen haben. Religiös fassbar an den Prußen ist nur ihr Christentum – ihr ‚Heidentum‘ war größtenteils keine religiöse Praxis, sondern eine Zuschreibung. Das preußische ‚Heidentum‘ sagt also weniger über die Prußen aus, als dass es einen Schlüssel zum Denken und Handeln der Eliten im Preußenland in Spätmittelalter und Reformation darstellt. Die Rede über die ‚Heiden‘ diente der Verständigung über das rechte christliche Leben, den Anteil von Obrigkeit und Ständen daran sowie der historisch-politischen Verortung. Auf diese Weise sind die Prußen ein Teil der politischen, religiösen und intellektuellen Kultur Preußens geworden, ohne dass die fraglichen Gruppen selbst an diesen Diskursen teilnahmen.

Abschließend ist zu überlegen, inwieweit der Ansatz und die Ergebnisse auf andere Gebiete und Epochen anwendbar sind, die sich mit dem Problem von Mission und Christianisierung befassen. Der überlieferungskritische Ansatz der neueren deutschen Volkskunde, der sich mit dem Namen Dieter Harmening verbindet, ist in der Geschichtswissenschaft selten übernommen worden. Eher stieß der Ansatz auf Ablehnung, weil er wohl zu harsch vorgetragen war und sich Historiker ihrer Erkenntnismöglichkeiten beraubt sahen. Die hier durchgeführte diskursanalytische Adaption, die die Entstehung von Wissen an Trägergruppen rückbindet, ist eher übertragbar. Die Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Zeiten der Reform existiert auch sonst im lateinchristlichen Mittelalter, weil *reformatio* als ein Grundprinzip angesehen werden muss. Das zeigt sich am Beispiel des von strengem Reformeifer geprägten Bonifatius, der überall ‚Heidnisches‘ sah. Der Ansatz ist aber auch auf die reformatorische Christianisierung der Frühen Neuzeit zu übertragen, die im Baltikum und in Skandinavien viel altes ‚Heidentum‘ entdeckte, wo doch vielleicht eher popularisierte katholische Bräuche praktiziert wurden. Bis sich nämlich in der Moderne Gruppen von Menschen selbst als (neue) Heiden bezeichneten, lag ‚Heidentum‘ vor allem im Auge des christlichen Betrachters.

IX Tabellen und Transkriptionen

IX.1 Abhängigkeit der Landesordnungen (zu Kap. IV)

IX.1.1 Konkordanz der Reformordnungen (1427, 1444, 1445, 1482)

Landesordnung 1427 ¹	1444 (im Verhältnis zu 1427) ²	1445 (zu 1444) ³	1482 (zu 1427) ⁴
1. gegen Zauberer und Zauberinnen	<i>Von deme, das dy ere gotes anruret</i> 1. gegen Zauberer und Zauberinnen	1. gegen Zauberer und Zauberinnen	1. gegen Zauberer und Zauberinnen
	2. Zauberei dem Bischof melden	2. Zauberei dem Bischof melden	
		3. auch Ehebruch und Wucher dem Bischof melden	
	3. Wagen und Pferde der Zauberer	–	
2. prußisches Gesinde zum Glauben	→ § 18	–	2. prußisches Gesinde zum Glauben
3. Sendherren	4. Sendherren	4. Sendherren (1444 § 4 + 5)	3. Sendherren
	5. Visitation ankündigen		
	6. Deutsche und Prußen zum Kirchgang anhalten	5. Deutsche und Prußen zum Kirchgang anhalten	
	7. Zehntzahlung	6. Zehntzahlung	
	8. keine Arbeit am	7. Sammelparagraph	

1 AST I, Nr. 363.

2 AST II, Nr. 383; die Herkunft der Artikel aus der Landesordnung von 1427 nach der Aufstellung ebd., 617.

3 AST II, Nr. 410; die Herkunft der Artikel aus der Landesordnung von 1444 nach der Aufstellung ebd., 663.

4 AST V, Nr. 125.

	heiligen Tage (1427 § 28)	Sonn- und Feiertage (1444 § 8–13)	
	9. an Feiertagen keine Ware zum Markt		
	10. keine Ware in Fenstern feilbieten		
	11. kein Alkoholausschank bis nach der Messe		
	12. kein Markt am Feiertag		
	13. Strafe von einem guten Fierdung		
4. Zuzugsverbot preußisches Gesinde	<i>Vom gesinde</i> 14. Zuzugsverbot preußisches Gesinde	–	4. Zuzugsverbot preußisches Gesinde; Zusatz zu 1427 § 4: kein Handwerk lernen
5. preußisches Gesinde nicht ohne Wissen der Eltern verdingen	15. preußisches Gesinde nicht ohne Wissen der Eltern verdingen	8. (in deutschen und polnischen Dörfern)	5. preußisches Gesinde nicht ohne Wissen der Eltern verdingen
	16. Entlaufen der Kinder	9. Entlaufen der Kinder (in preußischen Dörfern)	
		10. Freikaufen von Bauern (1444 § 30)	
6. Lohn für Tätigkeiten	→ § 23		
7. nicht ohne Dienst halten	17. nicht ohne Dienst halten	→ § 11	6. nicht ohne Dienst halten
	18. Gesinde (Prußen) zum Kirchgang (1427 § 2); bei Glaubensmangel in Stadt verdingen	–	
8. Aufsicht über Gesinde	19. Aufsicht über Gesinde	–	7. Aufsicht über Gesinde
9. Urlaub und Lohn	20. Urlaub und Lohn	–	8. Urlaub und Lohn
	21. entlaufene Dienstboten	–	
10. Ehe	22. Ehe	→ § 12	9. Ehe
11. leichtfertige Leute	–	11. lose Leute (nicht 1444 § 17)	10. leichtfertige Leute
			11. Fischen auf dem Haff (1427 § 21)
			12. Dauer des Fischens
			13. fremder Leute Gesinde (1427 § 27)
			14. keine Arbeit am

			heiligen Tage (1427 § 28)
			15. Freikaufen von Bauern (1427 § 29); mit Prußen nach alter Gewohnheit ⁵
		12. Ehe beim Gesinde (1444 § 22)	
	23. Lohn für Tätigkeiten (1427 § 6)	–	
12. Maße beim Bierausschank	→ § 42		16. Maße beim Bierausschank
13. Verbot Vorkauf	<i>Von burgern unde gebawren</i> 24. Verbot Vorkauf	13. Verbot Vorkauf	17. Verbot Vorkauf
	25. grobes Gewand (1427 § 20)	14. grobes Gewand	
	26. <i>geisler</i> im Samland (1427 § 22)	15. <i>geyseler</i> im Samland	
14. alte Handwerkssatzungen erneuern	–		–
15. Berufe nach alter Gewohnheit	–		18. Berufe nach alter Gewohnheit
	27. Montag bei Handwerkern (1427 § 24)	16. Montag bei Handwerkern	
	28. nur ein Jahrmarkt in Städten (1427 § 30)	→ § 22	
	29. kein Bauer Zusatzverdienst (1427 § 25 mit Erw.)	17. kein Bauer Zusatzverdienst	
	30. Freikaufen von Bauern (1427 § 29)	→ § 10	
16. Hochzeiten und Kindelbier	31. Hochzeiten und Kindelbier	18. Hochzeiten und Kindelbier	19. Hochzeiten und Kindelbier (1427 § 16, Anfang)
			20. ... für deutsche Dörfer (1427 § 16, Ende)
17. Sirmen der Prußen	32. Sirmen der Prußen	–	21. Sirmen der Prußen
18. Bierbuße	33. Bierbuße	→ § 20	22. Bierbuße
	34. sonntägliches Gildenbier oder Tonnenbier in Dörfern	19. Gildenbier an Feiertagen	
		20. Bierbuße (1444 § 33)	

5 Bauern- und Gesindeordnung 1478 März 11 (AST V, Nr. 110, 327, § [6]).

	35. Bauern in städtischen Bierhäusern	21. Bauern in städtischen Bierhäusern	
		22. nur ein Jahrmarkt in Städten (1444 § 28)	
	36. ... nachts nicht in Kretschmen	23. Bauern nachts nicht in Kretschmen	
	37. ... zur Erntezeit in Kretschmen	–	
	38. gegen fremdes Bier	–	
	39. Wahl Dorfschulzen	–	
	40. Bettelverbot für Arbeitsfähige	–	
19. Köche und Bäcker	–		23. Köche und Bäcker
			24. Warenkauf vom Schiff
			25. Kauf Saat Korn und Brot Korn
20. grobes Gewand	→ § 25		26. grobes Gewand
21. Fischer auf d. Haff	41. Fischer auf d. Haff	24. Fischer auf d. Haff	→ § 11
	42. Maße beim Bierausschank (1427 § 12)	25. Maße beim Bierausschank	
22. <i>geisseler</i> im Samland	→ § 26		–
23. freier Getreidekauf für Herrschaft	–		–
24. <i>kousselige</i> Montage der Handwerker	→ § 27		–
25. kein Bauer für Lohn fuhrwerken	→ § 29		–
26. Herstellung Biersorten	–		–
27. fremder Leute Gesinde	–		→ § 13
28. keine Arbeit am heiligen Tage	→ § 8		→ § 14
29. Freikaufen von Bauern	→ § 30		→ § 15
30. nur ein Jahrmarkt in Städten	→ § 28		–
31. Eisenwerk	–		–
	Neu: § 43–46	Neu: § 26–53	Neu: § 27–31

IX.1.2 Gliederung und Vorlagen der Landesordnung Friedrichs von Sachsen von 1503

Landesordnung 1503 ⁶ (mit Überschriften)	Ausgewählte Vorlagen ⁷
[christliches Verhalten und Aufwand]	
1. Vorboet an feyertagen zcu kowffen und vorkowffen	Vgl. 1444 § 8–13; 1445 § 7
2. Von den bruderschaften und gilden	Vgl. 1444 § 34; 1445 § 19
3. Von vorsameling	
4. Von gerychte	
5. Von toppelspyl	
6. Von hogzceyten	Vgl. 1444 § 31; 1445 § 18
7. Von ungewonlicher schepenkost	
8. Von der hantwercker morgensprache	
9. Keyn dynstbott sal Montag haldten	Vgl. 1444 § 27; 1445 § 16
[Handwerker und Bürger] (§ 10–18)	
[Bauern und Gesinde]	Bauern- und Gesindeordnung
19. Von gelobde	1478 ⁸ § [1]
20. So eyn gebawr kompt von bawssen landes, sich hier zcu sassen	1478 § [2]
21. Keyn ackerman sal koffschlagen	
22. Von mitte und vormitte	1478 § [7]
23. Von dem, der sich an vil orter vormith	1478 § [8]
24. So dynstbitten bynen irer mitte greyffen wollen zcu der ehe	1478 § [11]
25. Wye lange eyn dynstbotte ane dynst seyn magk	
26. Wy man gesinde mitten sal	
27. Von uffgrieff der lediggenger	1478 § [12]
28. Polen und Littawen sollen keyn fewrzcew bey sich haben	1478 § [10]
29. Der seynem meyster [!] mit mutwyllen entgehet	
[Geistliches]	
30. Von zcweytracht zwyschen priester und lehgen	
31. Von teczem zcu geben	
32. Von wusten huben	
33. Von rechenschafft der kyrchenvetter	
34. Dy unglaubigen zcu cristlicher art zcu underrichten	Vgl. 1427 § 2
35. Von zcoberer und lesterer gottis	Vgl. 1427 § 1
36. Von angestrychener farbe und vorszellung der kleyder	
37. Von den totslegern	
38. Das byer zcu seczen	
39. Von den fischern uffm habe	
40. Von vorlegung der fischer	
[lose Leute] (§ 41–45)	
[Markt und Handel] (§ 46–52)	

6 AST V, Nr. 168.

7 Als Kontext für die Prüben: Christliches Verhalten, Bauern und Gesinde, Geistliches.

8 AST V, Nr. 110.

IX.2 Konkordanz der Rigaer Provinzialsynode von 1428 (zu Kap. V.2)

Dekretalen Gregors IX.	Rigaer Provinzialsynode von 1428 ⁹	Statuta provinciae Rigensis d. a. 1428 abbreviata ¹⁰
X 1.1 (<i>De summa trinitate et fide catholica</i>)	1. <i>De summa trinitate et fide catholica</i>	
X 1.2 (<i>De constitutionibus</i>)	2. <i>De constitutionibus</i>	
X 1.6 (<i>De electione et electi potestate</i>), X 1.5 (<i>De postulatione praelatorum</i>)	3. <i>De electione et postulatione</i>	1. <i>Quibus conferri debent beneficia curata</i>
X 1.14 (<i>De aetate et qualitate et ordine praefic.</i>)	4. <i>De etate et qualitate ordinandorum</i>	2. <i>De ordinandis</i>
X 1.12	5. <i>De scrutinio in ordine faciendo</i>	
X 1.22	6. <i>De clericis peregrinis</i>	3. <i>De clericis peregrinis in alterius diocesis</i>
X 1.23–31? (<i>De officio ...</i>)	7. <i>De officio ordinarii</i>	
X 2.2	8. <i>De foro competenti</i>	4. <i>De foro competenti</i>
X 2.9, hier c. 3	9. <i>De feriis</i>	5. <i>De feriis et celebracione festorum</i>
X 2.26	10. <i>De prescripcionibus</i>	
X 3.1	11. <i>De vita et honestate clericorum</i>	6. <i>De vita et honestate ac vestibus clericorum</i>
	12. [<i>De vicariis</i>] ¹¹	
	13. [<i>De larvatis</i>] ¹²	
X 3.2	14. <i>De cohabitatione clericorum et mulierum</i>	7. <i>De cohabitatione clericorum et mulierum</i>
X 3.4 (<i>De clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda</i>)	15. <i>De clericis non residentibus</i>	8. <i>De clericis non residentibus</i>
X 3.12 (<i>Ut ecclesiastica beneficia sine deminutione conferantur?</i>)	–	9. <i>De beneficiis</i>
X 3.5 (<i>De praebendis et dignitatibus</i>)	17. <i>De prebendis et dignitatibus</i>	
X 3.6 (<i>De clerico aegrotante vel debilitato</i>)	18. <i>De clerico egrotante</i>	
X 3.13 (<i>De rebus ecclesiae alienandis vel non</i>)	19. <i>De rebus ecclesie non alienandis</i>	10. <i>De rebus ecclesie non alienandis</i>

9 Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Hipler*, Nr. 2, 80–99.

10 Die verkürzten Rigaer Statuten. Ed. *Hipler*, 102–107.

11 Zwischenüberschrift der Marienburger Handschrift.

12 Zwischenüberschrift der Marienburger Handschrift.

X 3.17 (<i>De emptione et venditione</i>)	20. <i>De empcione et vendicione</i>	11. <i>De empcione et vendicione</i>
X 3.26 (<i>De testamentis et ultimis voluntatibus</i>)	21. <i>De testamentis</i>	12. <i>De testamentis</i>
X 3.28	22. <i>De sepulturis</i>	13. <i>De sepulturis</i>
X 3.30 (<i>De decimis, primitiis et oblacionibus</i>)	23. <i>De decimis et oblacionibus</i>	14. <i>De oblacionibus</i>
X 3.35 (<i>De statu monachorum et canonicorum regularium</i>)	24. <i>De statu regularium</i>	
X 3.38	25. <i>De iure patronatus</i>	15. <i>De iure patronatus</i>
X 3.39	26. <i>De censibus et exaccionibus et visitacionibus</i>	
X 3.41 (<i>De celebratione missarum et sacramento eucharistiae et divinis officiis</i>)	27. <i>De celebratione [primarium]¹³ missarum</i>	16. <i>De primis missis</i>
X 3.42 (<i>De baptismo et eius receptu</i>)	28. <i>De baptismo et eius effectu</i>	17. <i>De baptismo et eius effectu</i>
X 3.44 (<i>De cust. eucharistiae, chrismatis et aliorum sacramentorum</i>)	29. <i>De custodia eukaristie</i>	18. <i>De custodia eukaristie et aliorum sacramentorum</i>
X 3.45.1 (<i>Sine Papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto</i>)	30. <i>De reliquiis et veneracione sanctorum</i>	19. <i>De veneracione sacramentorum [sic !] et contra supersticiosos</i>
X 3.46 (<i>De observatione ieiuniorum</i>)	31. <i>De observacione ieiunii</i>	20. <i>De observacione ieiuniorum</i>
X 3.48 (<i>De ecclesiis aedificandis vel reparandis</i>)	32. <i>De ecclesiis edificandis</i>	21. <i>De ecclesijs edificandis</i>
X 3.49 (... <i>coemeterii et rerum ad eas pertinentium</i>)	33. <i>De immunitate ecclesiarum</i>	22. <i>De emunitate ecclesiarum</i>
X 3.50 (... <i>saecularibus negotiis ...</i>)	34. <i>Ne clerici vel monachi secularibus [negociis]¹⁴ se immisceant</i>	23. <i>Ne clerici se negociis secularibus et practice medicine immisceant</i>
X 4.1	35. <i>De sponsalibus et matrimoniis</i>	24. <i>De matrimonio et sponsalibus</i>
X 4.3	36. <i>De clandestina desponsacione</i>	25. <i>De clandestina desponsacione</i>
X 4.11	37. <i>De cognacione spirituali</i>	26. <i>De cognacione spirituali</i>
X 4.14	38. <i>De consangwinitate et affinitate</i>	27. <i>De consanguinitate et affinitate</i>
X 5.3 (<i>De Simonia et ne aliquid spiritualibus exigatur vel promittatur</i>)	39. <i>De simonia</i>	28. <i>De simonia</i>
X 5.6 (... <i>et eorum serv.</i>)	40. <i>De Judeis et Sarracenis</i>	29. <i>De Sarracenis</i>
X 5.7.12 (<i>Laici non praedi-</i>	41. <i>De hereticis</i>	30. <i>De hereticis</i>

13 Zusatz der Marienburger Handschrift.

14 Zusatz der Marienburger Handschrift.

<i>cent, nec occulta conventicula faciant, nec sacerdotes reprehendant)</i>		
X 5.17 (... , <i>incendiariis et violatoribus ecclesiae</i>)	42. <i>De raptoribus</i>	31. <i>De raptoribus</i>
X 5.19	43. <i>De usuris</i>	32. <i>De usuris</i>
X 5.20	44. <i>De crimine falsi</i>	33. <i>De crimine falsi</i>
X 5.21	45. <i>De sortilegiis</i>	34. <i>De sortilegiis</i>
X 5.33 (... <i>et excessibus privilegiatorum</i>)	46. <i>De privilegiis</i>	35. <i>De privilegiis et excessibus privilegiatorum</i>
X 5.35	47. <i>De purgacione vulgari</i>	36. <i>De purgacione vulgari</i>
X 5.38	48. <i>De penitenciis et remissionibus</i>	37. <i>De penitenciis et remissionibus</i>
X 5.39	49. <i>De sententia excommunicationis</i>	38. <i>De sententia excommunicationis</i>
X 5.40	50. <i>De verborum significacione</i>	39. <i>De verborum significacione</i>
X 5.41	51. <i>De regulis juris</i>	

IX.3 Der Ps.-Christian-Komplex (zu Kap. VI.3)¹⁵

Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. <i>Perlbach</i>	<i>Preußische Chronicka</i> (Cod. Ms. hist. 554)	<i>Chronicae des landes Brwcteria</i> (Ms. Boruss. fol. 591)
Vorrede	<i>Vorrede in die Preüsche Chronica</i>	
Traktat I: <i>Von der gelegenheit und egeschafft des landes zu Preussen ...</i>		
Traktat II: <i>Wie Preusserlanndt ist gefundenn wurdenn ...</i>	<i>Von dem volck das im lande gewont hat, vnd irem glauben (16^v)</i>	<i>Wo das landt zu Preussen erstlich gefunden ist (7)</i>
1.1 <i>Von bottschafften lande ...</i>	<i>Wie dis volck alles erschlagen wart ausgenommen kinder (17^v)</i>	<i>Descriptio Aeneae Silvii huius Regionis (8)</i>
1.2 <i>Wie Dywonysz irzelt ...</i>	<i>Wie Endomir Maxobeam gewan vnd besasse (19^f)</i>	
1.3 <i>Antwort auff cronicke Enee Silvii und Erasmi Sterne.</i>	<i>Wie die Sitonier alle erschlagen wurden (20^v)</i>	
2.1 <i>Von dem folck Gothi ...</i>	<i>Von neuem volck im lande (21^v)</i>	<i>Wie die Cimbri in Preussen von Gotland kommen sindt (9^f)</i>
2.2 <i>Wie die Gotthi in Cimbriam qwomen ...</i>	<i>Von dem volck Gotti gnant (22^v)</i>	<i>Der edlen kaufstadt Danzig vrsprung (10^f)</i>
2.3 <i>Wie Ulmiganea ein konigreich wardt ...</i>	<i>Wie die Cimbri gen Maxobea kamen (24^f)</i>	<i>– Nahmen der fürstenthüm der lands Preussen in massen sie vor</i>
3.1 <i>Von der Brutenische satzung ...</i>	<i>Von den wunderlichen namen der einwoner des lands Preussen (25^f)</i>	
3.2 <i>Vonn gewonheit, truncken-</i>	<i>Wie die Preussen einen Konig</i>	

¹⁵ Vergleichsmaßstab sind die Traktate II und III bei Simon Grunau (über die *origo* und die Religion der alten Preußen).

<p>heit und zweitracht ... 3.3 <i>Wie man ein streitt hette mitt den Masones ...</i> 4.1 <i>Wie man Brutteniam teilte in 12 fürstenthumb ...</i> 5.1 <i>Von dem feltbannir und wopin des konigs Witowudi.</i> 5.2 <i>Vonn der gelegenheit der eichenn ...</i> 5.3 <i>Wie Widowuto unnd Brutenno [...] sich selbir oppherten ...</i> 5.4 <i>Wie die Masau mit Polenn ein landt wardt ...</i> 5.5 <i>Wie sich die Masurenn und die Preussen zugleich auf Polen rüsten ...</i> 5.6 <i>Wie man aber die Preussen uberzogk ...</i> 6.1 <i>Wie man durch weise der predigung vormeinte die Preussen zu zemen.</i> 6.2 <i>Wie die Preussen slugenn ...</i> 6.3 <i>Von einer schemlichenn vorreterey der Preussen ...</i></p>	<p>gehabt (26^f) <i>Was die Cimbri vor ein leben geführt (29^f)</i> <i>Von sätzung der fürsten, teilung des landes, vnd iren namen (30^v)</i> <i>Brudii von andern Bruti gnant (37^f)</i></p>	<p><i>Zeiten die Deutsch Brüder haben besessen (10^v) – Nahmen der Comphern (ebd.) – Nahmen der vnshligen kirchweihen zum theil (11^f) – Von Pommern (ebd.) – Nahmen der Fürsten und Könige, mit welchen die Preussen durch ihre herrschaft bis un todt gekrieget haben (ebd.) – Aus der Masaw (ebd.) – Nahmen der hohmeister Deutsches Ordens (11^v) – Die nahmen der Fürsten und Könige aus Polen (ebd.)¹⁶ – Die lenge vnd breite des landes zu Preussen (12^f)¹⁷ – Von den frischen Sehen und fliessern in Preussen (12^v)¹⁸ – Die Nahmen der Fürstenthümer des Landes zu Preussen (12^v)¹⁹ – Von dem volcke Gothi gnant (17^f)</i> <i>Bruteno ein König der Preussen – Anno 550 (18^f)</i> <i>Wie Preussen getheilt ist in 12. fürstenthumb (19^f)</i> <i>Von Gelegenheit der Eichen der Götter (20^f) [...]</i></p>
<p>Traktat III: Vonn dem irtumb, vonn dem ungloben, von den abgottin, von namen dis landis ... 1.1 <i>Wie der konigk Widowuto ...</i> 1.2 <i>Von weise der wonungk und namebungk der stellen</i> 1.3 <i>Von ihrem irtumb und seltzam wan noch heutt in tagk.</i> 2.1. <i>Was iss sey, und man spricht, die Preussen waidlen.</i> 2.2 <i>Von underscheit der sprochen in Preussenerlande.</i> 2.3 <i>Vonn ampte der dorffwaidler und waidelinnenn.</i> 3 <i>Vonn dem namen der Preuschen abgöttir vor der zeit der</i></p>	<p><i>Von irthumb der von Brutenia (37^f)</i> <i>Von vnderscheit der sprochen (38^f)</i> <i>Wie sie miteinander waidlen (40^f)</i></p> <p><i>Von den namen irer Gotter. (Patollo der erste; Von Potrimpo dem</i></p>	

16 Grunau: Einleitung, § 11.

17 Grunau: Traktat I, Cap. II, § 1.

18 Grunau: Traktat I, Cap. II, § 2.

19 Grunau: Traktat I, Cap. II, § 3.

<p>bekehrungk.</p> <p>4.1 Vom gehorsam und ehre des kirwaiden und seiner irwelungk.</p> <p>4.2 Vonn dem grobenn vornehmen der von Brudenia ...</p> <p>4.3 Wie sich dis folgk mit den sterbenden und todten begraben hilten.</p> <p>5.1 Wie sie sonderliche monirungk hetten in krieges rechten.</p> <p>5.2 Wie die Brudeny nix weises musten halten in ihren höfen.</p> <p>5.3 Wie man die Brudenier Bruten nante umb ihrer unsinnigkeit willen.</p> <p>6 Wie die Bruteni adir Bruten wurden ubirstritten.</p>	<p>andern; Von Perkuno dem dritten; Von Wourskaito dem vierden; Von Fswainbrotho dem v.) (41^f)</p> <p>Von den Kirwaiden vnd deren tode (43^v)</p> <p>Von begrebnis der Edlen (44^v)</p> <p>Wie sie vngluck erkanten (45^f)</p> <p>Von irem Kriegsrecht (45^v)</p> <p>Weisse pferde todtet der Bruten gott (46^f)</p> <p>Von vnuorstendickeit der Bruten (47^f)</p> <p>[...]</p>	
--	--	--

IX.4 Götternamen (zu Kap. VII.3)²⁰

Sudauerbüchlein, Druck a (H. Maletius)	J. Maletius, Libellus de idolatria
1. Ockopirrus den got himels vnd der erde	1. Occopirrus deus coeli et terrae
2. Schwaytestix der Gott des liches	
3. Auschlauis [!] der Gott der gebrechen der Kranken vnd gesunden	11. Auscautus deus incolumitatis et aegritudinis
4. Antrimpus der Got des mehrs vn der See	2. Antrimpus deus maris
5. Protrympus [!] der Gott der fließenden Wasser	4. Potrympus deus fluuiorum et fontium
6. Gardoayts der Schiff Gott	3. Gardoaeus deus nautarum, qualis olim apud Romanos fuit Portunus
7. Pergrubius [!] der lest wachsen laub vnd Gras	6. Pergrubius deus ueris
8. Piluitus der Gott machet Reich vnd füillet die scheunen	5. Piluitus deus diuitiarum, quem Latini Plutum uocant
9. Parcknus der Gott des Donners Blicksens vnd Regens	7. Pargnus deus tonitruum ac tempestatum
10. Pocklus der Gott der Hellen vnd Finsternus	8. Poclus deus inferni et tenebrarum
11. Pockollus die fliegenden Geister oder Teufel	9. Pocolus deus aeriorum spirituum
12. Puschkayts, latine Sambucus, der Gott vnter dem Holtze Holunder	10. Putscaetus deus qui sacros lucos tuetur (cf. qui sacris arboribus et lucis praeest)
13. Barstucke die kleinen Menlin, die wir die Erdmenlin oder Wichtole nennen	13. Barstuccae, quos germani Erdmenlin, hoc est subterranei vocant
14. Markkoppolle die Edelleute	12. Marcoppolus deus magnatum et nobilium

20 Tabelle bei *Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre (1936), 299f.

IX.5 Transkriptionen

IX.5.1 Klagen der samländischen Freien und Bauern

1.

Antwortschreiben der samländischen Kanoniker [auf den Reformaufruf des Hochmeisters Paul von Rusdorf von 1425], in dem sie die Klagen der Freien und Bauern über den Zustand des Landes referieren.

[1425] vor November 26

Original: GStA, HA XX, OBA 4512, Papier. Vermerk auf der Außenseite: Thumherren Czu Sameland. Gekomen(n) czu Morung am achtentag elyzabeth. Reformaciones patrie. Das Jahr ergibt sich daraus, dass der Hochmeister im Jahr 1525 von der Stadt Danzig eine Antwort auf seinen Aufruf bis zum 25. September verlangt; vgl. AST I, Nr. 438.

Ungedruckt

Desze Nochgeschrebene Artikel haben vordrocht dy freien vnd gebuwer in der probistie zcu samelant dor vmbe se vortorben.

Czum Ersten clagen se das se gesinde Nicht haben mogen, wend dy knechte gyhen vf das kewrissche hab vnd fisschen von sinte michels tag bis zcu sinte mertins tag vmb iij mark guts gelds vnd sotan loⁿ vormogen se nicht zcu geben, dor zcu sterbin in abe ere kindere so konnen se ouch selbir den acker den se zcu vele gesinde angenamt vnd gekowf Nicht botreiben.

Item, Konnen se vmbe mancherleye kowflewte dy do vorsetzen dy fisschereie v^f dem kowrisschen habe Nicht fische haben vmbe sotan gelt als vormols.

Item Clagen se, wen se fye zcu markte brengen so haben dy fleischir den kowf gesatz, vndir in, Bwtit der erste wenik, der andir vnd der dritte [b]^bitten noch weniger czam letzten werfen se mit worfeln vmbe den kowf, dor vmbe konnen se ir fye noch wiriden Nicht vorkowfen.

Item, Clagen se, wy das dy hantwerker se vorsetczen mit allen dingen dy se von in kowfen müssen.

Item, So ist eyn geboth das vs dem lande keynerleye getreide gefu^rt mu^s werden, dor vmbe se ir korn wolfeile muszen geben, vnd dy kowflowte speyszen ere solbir vnd nemen alleyne den genis do von, deszen gebrechin bitten se zcu wandeln.

a *durchgestrichen*: vml.

b *Loch*.

Item, So ist eyn geboth das dy prewszen den dewtschen in den stetin Nicht dynen sollen sundir bey eren vetirn vnde^c fronden bleiben, das selbe geboth wirt nicht gehalden, dor vmbe wo vor dreye adir vire gesinde in eyne hofe woren do ist nw eyncz, wen denne der eynige man vs zcewth so ist nymant vf deme acker vnd muszen dor vmbe vorterbín.

Item, ist eyne grosze schelunge vndir den prewszen, Also das se mit vngewanlichen qwaszen sich gancz vorterbén, wen zcu eyner hochzeit muszen se xx adir xxx tonne(n) bir habín dor obir trincken se achtage adir lengir zzeit, vnd vorsinnen ire arbeit dor heyme, vnd halden is gleichir weysze als do se is wol vormochten, Abir das habín se etliche heidenissche qwasze, als metle, keysze, seyke vnd der gleich do mete se vele czeit vorthun vnd vorczeren do mete was se habín, vnd sunderlich legín se in den kreschemen tag tegeleglich vnd warten eres ackers nicht, dor vmbe se gancz musen vorterbín.

Item vf das dy burgere erer ware mogen gelosen so borgen se den lewten vf lande welcherleye se haben wellen, do methé das lant folk in grosze scholde kompt, welchzeit se denne zcu marckt brengen ir korn das neme dy burger an den scholden, adir spannen in ere pferde vs, also vormogín se eren czins nicht zcu geb(i)n vnd der acker wirt wuste.

Item, Clagen dy pfarrer wy das dy lowte ere feyer^d Nicht halden Noch dy geboth Gotis das pater nostir [!] vnd den gelowbin nicht konnen, dy faste brechin vnd dy knechte vnd meyde nicht beichten wellen is sey denne das se elich werden. Amen.

c *durchgestrichen*: r.

d *durchgestrichen*: veyre.

IX.5.2 Das ‚Waidlen‘ der Prußen

2.

Original: Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. hist. 554: Preußische Chronicka, 40^r–41^r. Papierhandschrift, 164 Blatt (160 paginiert), von einer Schreiberhand. Beschrieben bei Hubatsch, Zur altpreußischen Chronistik (1955), 432–434.

Ungedruckt

Wie sie miteinander waidlen

Man sal wissen, das waidlen der Preussen nichts anders ist, dan ein Vorsamlung der menschen, dorinne sie handeln, was in nützlich, vnd vorbieten was in schedlich ist, vnd dornach got loben mit grossen truncken, Was geschicht also sie kommen im jar zwie zusammen, iedoch itzund gantz heimlich, vnd haben einen der sie benedeiet vnd segent, dieser setzt sich hoch entpor vff einen stull, vnd wirt gnant [!] der kleine kirweide, vnd macht eine schone predigt, wie sie Got sollen anbeten, iren herren gehorsam sein, nicht stelen, nicht bulen, vnd der gleichen vill, Nachwelchem todten sie einen Bock, mit der blut sie sich besprengen, vnd mit in heim nehmen, aldo ir vihe, vnd samen mit besprengen, Die frauen aber nehmenn den bock vnd bratten In in einem backoffen vnd einem itzlichen auff eichenen blettern / ein stuck vorlegen, vnd dorneben brat, Ehe dan sie aber essen, so gehet ein itzlicher zu dem kirwaido, den zeucht er bei den haren, das im die augen vbergehen, vnd also beweinet er seine missethat, Nach diesem so steigt der kirwaido herab, so fallen sie im in die har, vnd mit gantzer andacht rauffen sie in, das er lauter weinende schreiet, vnd ie mehr er schreiet vnd weinet, io grosser sie van im halten, vnd glauben das durch ein solches peinlich ding in werde vorgeben ire missethat, Dornach tretten die Ehmänner vor, vnd clagen vber ire frauen, von wegen der Ehesachen, wo sie vnwillig ist gewest, vnd eine solche fraw nemen die witwen vnd straffen sie, Der kirwaido mus koupf heben, dan sie glauben, daß Got mit im rede im traume, nach diesem heben sie an zuessen [!] vnd zu trincken, vnd geben dan aldan do deme / kirwaiden, das quatember gelt, vnd gehen also wol betruncken von einander heim[.]

Anhang

Verzeichnis der Tabellen

- Tabelle 1 (87): Parallelen in den Briefen von Władysław II. Jagiełło und Vytautas von 1409.
- Tabelle 2 (124): Vergleich der Löhne in Lochstädt und Rhein.
- Tabelle 3 (249): Strukturvergleich der katholischen Messe und des preußischen Waidlens.
- Tabelle 4 (260): Götterlisten im Sudauerbüchlein und in den Constitutiones synodales.

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

Abt.	Abteilung	FQKGO	Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands
AltprForsch	Altpreußische Forschungen		
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte	FRG	Forschungen zur Regionalgeschichte
Art.	Artikel		
AST	Acten der Ständetage Preussens	FSGA	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe
Aufl.	Auflage		
Bd(e).	Band, Bände		
bearb.	bearbeitet	GBG	Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft
Beih.	Beiheft		
Bf.	Bischof	GG	Geschichtliche Grundbegriffe
BHSt	Berliner Historische Studien	GStA	Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin
BJVK	Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde	GuG	Geschichte und Gesellschaft
c(a).	circa	HA	Hauptabteilung
c.	canon	HJb	Historisches Jahrbuch
CDW	Codex diplomaticus Warmiensis	heidn.	heidnisch
CEV	Codex epistolaris Vitoldi	HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte
christl.	christlich	Hrsg.	Herausgeber
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta	hrsg.	herausgegeben
Diss.	Dissertation	HRWG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
ebd.	ebenda	HS	Historische Studien
Ebf.	Erzbischof	JBS	Journal of Baltic Studies
ed.	ediert von/edited/edidit	Kap.	Kapitel
EHKOWL	Einzelschriften der Historischen Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung	Ks.	Kaiser
F.	Folge	LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
f.	folgende	LUB	Liv-, esth- und curländisches Urkundenbuch
		MGH	Monumenta Germaniae Historica
		Auct. ant.	Auctores antiquissimi

Epp. sel.	Epistolae selectae	SHK	Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien
Conc.	Concilia		
SS	Scriptores	SRP	Scriptores rerum Prussicarum
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi	SRW	Scriptores rerum Warmiensium oder Quellenschriften zur Geschichte Ermlands
Staatsschriften	Staatsschriften des späten Mittelalters	StER	Studien zur europäischen Rechtsgeschichte
MHW	Monumenta historiae Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands	StGS	Studien zur Germania Sacra
		SuR	Spätmittelalter und Reformation
		T.	Tomus
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsschreibung	TRE	Theologische Realenzyklopädie übersetzt
		übers.	übersetzt
		v	verso
ND	Neudruck	v.	von
N. F.	Neue Folge	vgl.	vergleiche
N. S.	Nova series	VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon
Nr.	Nummer		
OBA	Ordensbriefarchiv	VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
OF	Ordensfoliant		
pass.	passim	VuF	Vorträge und Forschungen
PBDE	Pastoralblatt für die Diözese Ermland	WdF	Wege der Forschung
		ZfG	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
phil.	philosophisch (und Ähnliches)		
Pr.	Preußen	ZfO	Zeitschrift für Ostforschung (1.1952–44.1994), Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung (45.1995–)
Ps.	Pseudo		
PUB	Preußisches Urkundenbuch		
QFEE	Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie	ZGAE	Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands
QFG	Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte	ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
QSGDO	Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens	ZRG GA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung
r	recto		
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde	ZWG	Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, HA XX:

- Ordensfolianten:

OF 14 (alte Benennung: Foliant C, Foliant Cn 14).

OF 270 (alte Benennung: Alte babstliche Privilegia).

- Ordensbriefarchiv:

OBA 1037.

OBA 4503.

OBA 4507.

OBA 4512.

OBA 4567.

OBA 19962.

- Oberratsstube, Preußische Regierung, Ostpreußisches Etatsministerium:

EM 33 h, Nr. 15.

EM 38a, Nr. 1, Bl. 12.

EM 38a, Nr. 2.

EM 38a, Nr. 3.

Staatsbibliothek zu Berlin

Ms. Boruss. fol. 591: *Chronicae des landes Brwcteria*.

Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen

Cod. Ms. hist. 554: *Preußische Chronicka*.

Quellen

Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens, 5 Bde. Ed. *Max Töppen*. (Publikation des Vereins für die Geschichte der Provinzen Ost- und Westpreussens.) Leipzig 1878–1886.

S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior. Ed. *Jadwiga Karwasińska*. (Pomniki dziejowe polski. Series 2, Bd. 4.1.) Warschau 1962.

Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte (*Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*). Ed. *Bernhard Schmeidler*. (MGH SS rer. Germ. [2].) Hannover 1917.

Akten und Rezesse der livländischen Ständetage. Ed. *Leonid Arbusow*, Bd. 1,3. Riga 1926.

- Ältere Hochmeisterchronik. Ed. *Max Töppen*, in: SRP 3, 1866, 540–637.
- Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Ed. *Reinhold Trautmann*. Göttingen 1910.
- Annales Magdeburgenses. Ed. *Georg Heinrich Pertz*, in: MGH SS 16. Stuttgart 1859, 105–196.
- Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai – Quellen der baltischen Religion und Mythologie. Ed. *Norbertas Velius*, 4 Bde. Vilnius 1996–2005.
- Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie. Ed. *Hans Koeppen*, Bd. 2: Peter von Wormditt (1403–1419). (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung, Bd. 13.) Göttingen 1960.
- Bernhard von Clairvaux, Ad milites templi. De laude novae militiae/An die Tempelritter. Lobrede auf das neue Rittertum, in: Ders., Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch. *Gerhard B. Winkler*, Bd. 1. Ed. Innsbruck 1990, 257–326.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Ed. *Robert Weber/Roger Gryson*. Stuttgart⁴ 1994.
- Sancta Birgitta, Revelaciones, Liber 2. Ed. *Carl-Gustaf Undhagen/Birger Bergh*. (Samlingar. Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska skrifter, Bd. 7.2.) Stockholm 2001.
- Marian Biskup/Irena Janosz-Biskupowa*, unter der Redaktion v. *Udo Arnold* (Hrsg.), Visitationen im Deutschen Orden im Mittelalter, Teil 1: 1236–1449; Teil 2: 1450–1519. (QSGDO 50.1–2/Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens, Bd. 10.1–2.) Marburg 2002–2004.
- Laurentius Blumenau, Historia de Ordine Theutonicorum Cruciferorum. Ed. *Max Töppen*, in: SRP 4, 1870, 44–67.
- Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. *Michael Tangl*. (MGH Epp. sel. 1.) Berlin 1916.
- Brun von Querfurt, S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera. Ed. *Jadwiga Karwasińska*. (Pomniki dziejowe polski, Series 2, Bd. 4.2.) Warschau 1969.
- Chronik der vier Orden von Jerusalem. Ed. *Robert Toeppen*, bearb. *Udo Arnold*, in: SRP 6, 1968, 110–164.
- Codex diplomaticus Warmienseis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands. Ed. *Viktor Röhrich/Carl Peter Woelky/Johann Martin Saage*, 4 Bde. (MHW 1; 2; 5; 9/1. Abt. 1–4.) Braunsberg/Leipzig 1860–1935.
- Codex epistolaris saeculi XV. Ed. *Anatol Lewicki*, Bd. 3: 1392–1500. (Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia, Bd. 14/Editionum collegii historici academiae literarum Cracoviensis, Bd. 52.) Krakau 1894.
- Codex epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae, 1376–1430. Ed. *Antoni Prochaska*. (Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia, Bd. 6/Editionum collegii historici academiae literarum Cracoviensis, Bd. 23.) Krakau 1882.
- Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis, Teil 1: 1416. II. 13–1609. IV. 2. Ed. *Paulus Jatulis*. (Fontes historiae Lituaniae, Bd. 3.) Rom 1984.
- Concilia aevi Karolini I., Teil 1. Ed. *Albert Werminghoff*. (MGH Conc. 2.1.) Hannover 1906.
- Conciliorum oecumenicorum decreta. Ed. *Giuseppe Alberigo*. Bologna 1972.

- Constitutiones synodales necnon ordinationes dioecesis Culmensis, Bd. 1. Ed. *Alfons Mańkowski*. (Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Fontes, Bd. 24.) Toruń 1929.
- Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses, nec non provinciales Rigenses. Ed. *Franz Hipler*. Braunsberg 1899.
- Corpus iuris canonici. Ed. *Emil Ludwig Richter/Emil Friedberg*, Bd. 2: Decretalium collectiones. Leipzig 1881.
- Die culmischen Diöcesansynoden. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 30, 1898, 63–69.
- Lucas David, Preussische Chronik. Nach der Handschrift des Verfassers, mit Beyfügung historischer und etymologischer Anmerkungen – ans Licht gebracht – durch *W. F. Freyherrn von Ungern-Sternberg* und Hrsg. v. *Ernst Hennig*, 8 Bde. Königsberg 1812–1817.
- Jan Długosz, Annales seu cronicae incliti regni Poloniae, Liber 1–2. Ed. *I. Dąbrowski/V. Semkowicz-Zaremba*. Warschau 1964.
- Fr. A. Doubek*, Skarga Żmudzinów i odpowiedź Zakonu Niemieckiego z roku 1416, in: *Ateneum Wileńskie* 7, 1930, 873–892.
- Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), De Europa. Ed. *Adrian van Heck*. (Studi e testi, Bd. 398.) Città del Vaticano 2001.
- Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), De Pruthenorum origine (De situ et origine Pruthenorum). Ed. *Theodor Hirsch*, in: SRP 4, 1870, 218–231.
- Erasmus Stella, De Borussiae antiquitatibus libri duo. Ed. *Theodor Hirsch*, in: SRP 4, 1870, 282–298.
- Die Ermahnung des Kartäusers. Ed. *Theodor Hirsch*, in: SRP 4, 1870, 450–465.
- Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Ed. *Emil Sehling*, Bd. 4: Das Herzogthum Preußen. Polen. Die ehemals polnischen Landestheile des Königreichs Preußen. Das Herzogthum Pommern. Leipzig 1911.
- Geschichte und Statuten der ermländischen Diöcesansynoden. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 27, 1895, 64–69; 74–83; 86–94; 98–107.
- Simon Grunau, Preussische Chronik. Ed. *Max Perlbach*, 3 Bde. (Die preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. 1–3.) Leipzig 1876–1896.
- Karl Härter/Michael Stolleis* (Hrsg.), Repertorium der Policeyordnungen der frühen Neuzeit:
 Bd. 5: Reichsstädte 1. Frankfurt am Main. Hrsg. v. *Henrik Halbleib/Inke Worgitzki*. (StER 169.) Frankfurt a. M. 2004.
 Bd. 6: Reichsstädte 2. Köln. Hrsg. v. *Klaus Militzer*. (StER 191.) Frankfurt a. M. 2005.
 Bd. 8: Reichsstädte 3. Ulm. Hrsg. v. *Susanne Kremmer/Hans Eugen Specker*. (StER 218.) Frankfurt a. M. 2007.
- Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg. Übers. v. *Lorenz Weinrich/Jerzy Strzelczyk*. (FSGA 23.) Darmstadt 2005.
- Heinrich von Lettland, Livländische Chronik. Übers. v. *Albert Bauer*. (FSGA 24.) Darmstadt 1959.

- Heinrichs Livländische Chronik (Heinrici Chronicon Lyvoniae). Ed. *Leonid Arbusow/Albert Bauer*. (MGH SS rer. Germ. [31].) Hannover 1955.
- Helmold von Bosau, Cronica Slavorum. Ed. *Bernhard Schmeidler*. (MGH SS rer. Germ. [32].) Hannover 1937.
- Walter Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Bd. 3: Dokumente. Göttingen 1968.
- Walter Hubatsch*, Quellen zur Geschichte des Deutschen Ordens. (Quellensammlung zur Kulturgeschichte, Bd. 5.) Göttingen/Frankfurt a. M./Berlin 1954.
- Incipiunt Inscriptiones terrarum. Ed. *Marvin L. Colker*, in: Ders., Was America Rediscovered in the Thirteenth Century?, in: *Speculum* 54, 1979, 712–726.
- Isidor von Sevilla, Etymologiae. Ed. *Wallace Martin Lindsay*, 2 Bde. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford 1948.
- Iura Prutenorum. Ed. *Józef Matuszewski*. (Towarzystwo naukowe w Toruniu; Fontes, Bd. 53.) Toruń 1963.
- Johannes von Plano Carpini, Historia Mongalorum. Ed. *Enrico Menestò*, in: Giovanni di Pian di Carpine, Storia dei Mongoli. Ed. Enrico Menestò/Maria Cristiana Lungarotti/Paolo Daffinà u. a. (Biblioteca del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugia, Bd. 1.) Spoleto 1989, 227–333.
- Jordanes, Romana et Getica. Ed. *Theodor Mommsen*. (MGH Auct. ant. 5,1.) Berlin 1882.
- Jüngere Hochmeisterchronik. Ed. *Theodor Hirsch*, in: SRP 5, 1874, 43–148.
- Hans Kloft/Max(imilian) Kerner*, Die Institutio Traiani. Ein pseudo-plutarchischer Text im Mittelalter. Text – Kommentar – Zeitgenössischer Hintergrund. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 14.) Stuttgart 1992.
- Königsberger Willküren. Ed. *Walther Franz*. (Einzelschriften der Historischen Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung, Bd. 2.) Königsberg 1928.
- J[osef] Kolberg*, Ein preußisches Formelbuch des 15. Jahrhunderts, in: ZGAE 9, 1887, 273–328.
- Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum. Editio altera, Bd. 2. Poznań 1892.
- Liv-, esth- und curländisches Urkundenbuch nebst Regesten. Abteilung 1. Ed. *Friedrich Georg von Bunge*, ab Bd. 7 fortgesetzt von *Hermann Hildebrand*, 12 Bde. Reval 1853–1859; Riga 1867–1910.
- Livländische Reimchronik, mit Anmerkungen, Namenverzeichnis und Glossar. Ed. *Leo Meyer*. Paderborn 1876.
- Martin Luther, An die Herren deutschs Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung [1523], in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. (Weimarer Ausgabe. [Abt. 1] Werke, Bd. 12.) Weimar 1891, 232–244.
- Wilhelm Mannhardt*, Letto-Preussische Götterlehre. (Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, Bd. 21.) Riga 1936.

- Martin von Braga, De correctione rusticorum, in: Martini episcopi Bracarenensis opera omnia. Ed. *Claude W. Barlow*. (Papers and monographs of the American Academy in Rome, Bd. 12.) New Haven 1950, 183–203.
- Vytautas Mažiulis*, Prūsų kalbos paminklai, 2 Bde. Vilnius 1966–1981.
- Memoriale domini Lucae, episcopi Warmiensis, in: SRW 2. Ed. *Carl Peter Woelky*. (MHW 6/2. Abt. 2.) Braunsberg 1889, 4–171.
- Johannes Merkelin, Liber de instructione simplicium sacerdotum. Ed. *Marian Borzyszkowski*. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd. 12.1.) Warschau 1982.
- Mytologiae Lituanae Monumenta – Źródła do mitologii litewskiej. Ed. *Antonin Mierzyński*, 2 Bde. Warschau 1892–1896.
- Die Nestorchronik. Die altrussische 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. v. *Ludolf Müller*. (Handbuch zur Nestorchronik, Bd. 4/Forum Slavicum, Bd. 56.) München 2001.
- Nicolaus von Jeroschin, Di Kronike von Pruzinlant. Ed. *Ernst Strehlke*, in: SRP 1, 1861, 303–624.
- Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts vornehmlich aus den Samlungen des Trierer Notars und Officials, Domdekans von Mainz Rudolf Losse aus Eisenach in der Ständischen Landesbibliothek zu Kassel und im Staatsarchiv zu Darmstadt. Ed. *Edmund Ernst Hermann Stengel*, Bd. 1. Berlin 1921.
- Old Prussian Written Documents. Texts and Comments. Ed. *Mikkels Klussis*. Kaunas 2007.
- Oliverus von Paderborn, Historia regum Terre sancte, in: Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von Sabina Oliverus. Ed. *Hermann Hoogeweg*. (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 202.) Tübingen 1894, 80–158.
- Ordinancia castri Heylsbergk, in: SRW 1. Ed. *Carl Peter Woelky/Johann Martin Saage*. (MHW 3/2. Abt. 1.) Braunsberg 1866, 316–346.
- Peter von Dusburg, Chronicon terrae Prussiae. Ed. *Max Töppen*, in: SRP 1, 1861, 21–219.
- Peter von Dusburg, Chronik des Preußenlandes. Übers. v. *Klaus Scholz/Dieter Wojtecki*. (FSGA 25.) Darmstadt 1984.
- Petrus de Dusburgk, Chronica terrae Prussiae. Ed. *Jaroslav Wenta/Slavomirus Wyszomirski*. (Monumenta Poloniae Historica. N. S., Bd. 13.) Krakau 2007.
- Die pomesanischen Diöcesansynoden. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 30, 1898, 50–59.
- Pražské synody a koncily, predhusitské doby. Ed. *Jaroslav V. Polc/Zdeňka Hledíková*. Prag 2002.
- Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung. Ed. *Rudolf Philippi*, Bd. 1: Die Bildung des Ordensstaats, Hälfte 1. Königsberg 1882.

- Die Provinzialsynoden von Elbing und Riga. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 30, 1898, 77–87; 89–99.
- Reformation Kaiser Sigmunds. Ed. *Heinrich Koller*. (MGH Staatsschriften 6.) Stuttgart 1964.
- Die Rigaer Provinzialsynode v. J. 1437. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 30, 1898, 113–118.
- Die verkürzten Rigaer Statuten v. J. 1428. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 30, 1898, 101–107.
- Die samländischen Diöcesansynoden. Ed. *Franz Hipler*, in: PBDE 29, 1897, 108–114.
- Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Ed. *Theodor Hirsch/Max Töppen/Ernst Strehlke*, Bd. 1–5. Leipzig 1861–74; Ed. *Walther Hubatsch/Udo Arnold*, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1968.
- SRW 1. Ed. *Carl Peter Woelky/Johann Martin Saage*. (MHW 3/2. Abt. 1.) Braunsberg 1866.
- Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert. Ed. *Erich Weise*, Bd. 1: 1398–1437. Königsberg 1939.
- Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften. Ed. *Max Perlbach*. Halle 1890.
- P. Cornelius Tacitus, Libri qui supersunt, II, 2: Germania, Agricola, Dialogus de oratoribus. Ed. *Erich Koestermann*. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig 1962.
- Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen. Ed. *Paul Tschackert*, 3 Bde. (Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven, Bd. 43–45.) Leipzig 1890.
- Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia. Ed. *Augustin Theiner*, Bd. 2. Rom 1861.
- Vigilius von Thapsus, Dialogus contra Arianos, in: Patrologiae cursus completus, series Latina. Ed. *Jacques Paul Migne*, Bd. 62. Paris 1848, 155–180.
- Vita Adalberti. Ed. *Jürgen Hoffmann*, in: Ders, Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag. (Europäische Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld, Bd. 2.) Essen 2005, 125–159.

Literatur

- Ulrich Andermann*, Albert Krantz. Wissenschaft und Historiographie um 1500. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 38.) Weimar 1999.
- Hans Hubert Anton*, Fürstenspiegel (Königsspiegel) des frühen und hohen Mittelalters. Ein Editionsprojekt an der Universität Trier, in: Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland 2003 (2004), 15–32.
- Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2005.

- Klaus Arnold*, Art. Kind. I. Westliches Europa, in: LMA 5. München/Zürich 1991, 1142–1145.
- Udo Arnold*, Art. Beringer, Heinrich, in: VL 1. Berlin/New York 1978, 723–724.
- Udo Arnold*, Art. Deutschordensregeln und -statuten, in: VL 2. Berlin/New York 1980, 71–74.
- Udo Arnold*, Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. Zu Gründung und innerer Struktur des Deutschen Hospitals von Akkon und des Ritterordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann (Hrsg.), Die geistlichen Ritterorden Europas. (VuF 26.) Sigmaringen 1980, 81–107.
- Udo Arnold*, Geschichtsschreibung im Preußenland bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 19, 1970, 74–126.
- Udo Arnold*, Landesbeschreibungen Preußens, in: Hans-Bernd Harder (Hrsg.), Landesbeschreibungen Mitteleuropas vom 15. bis 17. Jahrhundert. (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien, Bd. 5.) Köln/Wien 1983, 79–123.
- Udo Arnold*, Luther und die Reformation im Preußenland, in: Georg Michels (Hrsg.), Martin Luther und die Reformation in Ostpreußen. Gedenkschrift zum 450. Todestage Martin Luthers. (Veröffentlichungen aus dem Projektbereich Ostdeutsche Landesgeschichte an der Universität Bonn, Bd. 15.) Drethem 1996, 9–35.
- Udo Arnold*, Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters, in: Kaspar Elm (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. (BHSt 14/Ordensstudien, Bd. 6.) Berlin 1989, 139–152, ND in: Ders., Deutscher Orden und Preußenland. Ausgewählte Aufsätze anlässlich des 65. Geburtstages. Hrsg. v. Bernhart Jähmig/Georg Michels. [EHKOWL 26.] Marburg 2005, 225–235.
- Udo Arnold*, Studien zur preußischen Historiographie des 16. Jahrhunderts. Bonn 1967.
- Udo Arnold/Marian Biskup/Irena Janosz-Biskupowa*, Visitationen im Deutschen Orden im Mittelalter. Einleitung, in: Marian Biskup/Irena Janosz-Biskupowa unter der Redaktion von Udo Arnold (Hrsg.), Visitationen im Deutschen Orden im Mittelalter, Teil 1: 1236–1449. (QSGDO 50.1.) Marburg 2002, XIII–L.
- Jonas Balys/Haralds Biezais*, Baltische Mythologie, in: Hans Wilhelm Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im Alten Europa. (Wörterbuch der Mythologie, Erste Abteilung. Die alten Kulturvölker, Bd. 2.) Stuttgart 1973, 373–456.
- Helmut Bauer*, Peter von Dusburg und die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert in Preußen. (HS 272.) Berlin 1935.
- Karin Baumann*, Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik, 2 Bde. (QFEE 6.) Würzburg 1989.
- Remigius Bäumer*, Albrecht von Brandenburg und die Einführung der Reformation in Preußen, in: ZGAE 48, 1996, 24–46.

- Wolfgang Behringer*, Wotansaustreibung. Exzentrisch: Christoph Daxelmüllers Ideengeschichte der Magie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.08.1993, Nr. 193, 26.
- Joseph Bender*, De veterum Prutenorum diis. Dissertatio Historica Critica Quam Pro Loco In Ordine Philosophorum Lycei Regii Hosiani (...). Braunsberg 1865.
- Joseph Bender*, Zur altpreuussischen Mythologie und Sittengeschichte, in: Altpreuussische Monatsschrift 2, 1865, 577–603; 694–717; 4, 1867, 1–27; 97–135.
- Andreas Bendlin*, Art. Polytheismus, I. Allgemein und klassische Antike, in: Der neue Pauly, Bd. 10. Stuttgart 2001, 80–83.
- Friedrich Benninghoven*, Zur Technik spätmittelalterlicher Feldzüge im Ostbaltikum, in: ZfO 19, 1970, 631–651.
- Thomas Berg*, Landesordnungen in Preußen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. (EHKOWL 17.) Lüneburg 1998.
- Heinz Bergner*, Art. Messe. 1., in: Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 525–526.
- Ulrich Berner*, Art. Synkretismus, in: HRWG 5. Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 143–152.
- Hans Bertuleit*, Das Religionswesen der alten Preußen mit litauisch-lettischen Parallelen, in: Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia 25, 1924, 9–113.
- Gerd Biegel/Jan Jaskanis* (Hrsg.), Die Balten, die nördlichen Nachbarn der Slawen. Freiburg i. Br. 1987.
- Elisabeth Biesel*, Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte im lothringischen Raum. (Trierer Hexenprozesse, Bd. 3.) Trier 1997.
- Haralds Biezais*, Baltische Religion, in: Åke V. Ström/Haralds Biezais (Hrsg.), Germanische und Baltische Religion. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 19.1.) Stuttgart 1975, 307–384.
- Haralds Biezais*, Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen, in: Arv 9, 1953, 65–128.
- Haralds Biezais/Sigma Ankrava*, Baltic Religion. An Overview, in: Encyclopedia of Religion, Bd. 2. New York/London²2005, 756–762.
- Marian Biskup*, Bemerkungen zum Siedlungsproblem und den Pfarrbezirken in Ordenspreußen im 14.–15. Jahrhundert, in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes. (Ordines militares Colloquia Torunensia Historica, Bd. 1.) Toruń 1983, 35–56.
- Marian Biskup*, Das Ende des Deutschordensstaates Preußen im Jahre 1525, in: Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann (Hrsg.), Die geistlichen Ritterorden Europas. (VuF 26.) Sigmaringen 1980, 403–416.
- Marian Biskup*, Die Fronpflichten der Zinsbauern im Ordensland Preußen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: Udo Arnold/Ders. (Hrsg.), Der Deutschordensstaat Preußen in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart. (QSGDO 30.) Marburg 1982, 237–262.
- Marian Biskup*, Der preußische Bund 1440–1454. Genesis, Struktur und Bedeutung in der Geschichte Preußens und Polens, in: Eckhard Müller-Mertens/Johannes Schildhauer/

- Konrad Fritze (Hrsg.), *Hansische Studien III. Bürgertum – Handelskapital – Städtebünde*. (Abhandlungen zu Handels- und Sozialgeschichte, Bd. 15.) Weimar 1975, 210–229.
- Marian Biskup*, The Secularization of the State of the Teutonic Order in Prussia in 1525. Its Genesis and Significance, in: *Polish Western Affairs* 1–2, 1981, 3–23.
- Marian Biskup/Gerard Labuda*, *Die Geschichte des Deutschen Ordens in Preußen*. Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, Ideologie. (Klio in Polen, Bd. 6.) Osnabrück 2000.
- Radoslaw Biskup/Mario Glauert* (Hrsg.), *Die Domkapitel des Deutschen Ordens in Preußen und Livland*. (ZGAE, Beih. 17.) Münster 2004.
- Robert Black*, Humanism, in: Christopher Allmand (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 7: c. 1415–c. 1500. Cambridge 1998, 243–277.
- Fritz Blanke*, Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preußen, in: *AltprForsch* 4, 1927, 20–42.
- Fritz Blanke*, Die Entscheidungsjahre der Preußenmission (1206–1274) (1928), in: Helmut Beumann (Hrsg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*. (WdF 7.) Darmstadt 1973, 389–416.
- Andreas Blauert*, *Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*. Hamburg 1989.
- Peter Blickle*, Beschwerden und Polizeien. Die Legitimation des modernen Staates durch Verfahren und Normen, in: Peter Kissling/Heinrich Richard Schmidt/Peter Blickle (Hrsg.), *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland*. (Studien zu Policey und Policywissenschaft.) Frankfurt a. M. 2003, 549–568.
- Peter Blickle*, Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung, in: Paul Mikat/Theo Stammen/Heinrich Oberreuter (Hrsg.), *Politik – Bildung – Religion*. Hans Maier zum 65. Geburtstag. Paderborn/München/Wien u. a. 1996, 97–107.
- Herbert Blöchle*, *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*. (Europäische Hochschulschriften; Reihe 23, Theologie, Bd. 531.) Frankfurt a. M. 1995.
- Heidelore Böcker*, Innovationsschübe ‚pommerscher Art‘ an der Wende vom späten Mittelalter zur Frühen Neuzeit, in: Werner Buchholz/Günter Mangelsdorf (Hrsg.), *Land am Meer. Pommern im Spiegel seiner Geschichte*. Roderich Schmidt zum 70. Geburtstag. Köln/Weimar/Wien 1995, 335–359.
- Heidelore Böcker*, Slawisches in herzoglich-adliger Tradition. Herzog Bogislaw X. von Pommern (1454–1523) – Fürst an der Wende oder Wenden-Fürst?, in: Michael Müller-Wille/Dietrich Meier/Henning Unverhau (Hrsg.), *Slawen und Deutsche im südlichen Ostseeraum vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*. Archäologische, historische und sprachwissenschaftliche Beispiele aus Schleswig-Holstein, Mecklenburg und Pommern. Vorträge; Symposium Kiel, 18.–19. Oktober 1993. (Landesforschung, Bd. 2.) Neumünster 1995, 171–200.

- Endre Bojtár*, Foreword to the Past. A Cultural History of the Baltic People. Budapest/ New York 1999.
- Hans-Jürgen Bömelburg*, Das Landesbewußtsein im Preußen königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit, in: Sabine Beckmann/Klaus Garber (Hrsg.), Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. (Frühe Neuzeit, Bd. 103.) Tübingen 2005, 39–60.
- Hans-Jürgen Bömelburg*, Das preußische Landesbewußtsein im 16. und 17. Jahrhundert, in: Manfred Komorowski/Axel E. Walter/Klaus Garber (Hrsg.), Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit. (Frühe Neuzeit, Bd. 56.) Tübingen 2001, 639–656.
- Hartmut Boockmann*, Civis und verwandte Begriffe in ostdeutschen, insbesondere preußischen Stadtrechtsquellen, in: Joseph Fleckenstein/Karl Stackmann (Hrsg.), Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, 1975–1977. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Bd. 121.) Göttingen 1980, 42–58.
- Hartmut Boockmann*, Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte. München 1999 [Originalausgabe 1981].
- Hartmut Boockmann*, Zur ethnischen Struktur der Bevölkerung deutscher Ostseestädte (1980), in: Ders., Wege ins Mittelalter. Historische Aufsätze. Hrsg. v. Dieter Neitzert/Uwe Israel/Ernst Schubert. München 2000, 123–132.
- Hartmut Boockmann*, Die Freiheit der Prußen im 13. Jahrhundert, in: Johannes Fried (Hrsg.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich. (VuF 39.) Sigmaringen 1991, 287–306.
- Hartmut Boockmann*, Die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens. Gattungsfragen und „Gebrauchssituationen“, in: Hans Patze (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter. (VuF 31.) Sigmaringen 1987, 447–469.
- Hartmut Boockmann*, Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters. (VMPIG 45.) Göttingen 1975.
- Hartmut Boockmann*, Laurentius Blumenau. Fürstlicher Rat – Jurist – Humanist (ca. 1415–1484). (GBG 37.) Göttingen/Berlin/Frankfurt a. M. 1965.
- Hartmut Boockmann*, Ostpreußen und Westpreußen. (Deutsche Geschichte im Osten Europas.) Berlin 1992.
- Michael Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400. (Siedler Geschichte Europas, Bd. [2].) Berlin 2006.
- Michael Borgolte*, Kulturelle Einheit und religiöse Differenz. Zur Verbreitung der Polygynie im mittelalterlichen Europa, in: ZHF 31, 2004, 1–36.
- Michael Borgolte*, Die mittelalterliche Kirche. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 17.) München 1992.

- Michael Borgolte*, Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit. (HZ, Beih. 22.) München 1996.
- Johannes Börner*, Art. Prußen. 2. Mythologie, in: LMA 7. München/Zürich 1995, 292–293.
- Karl Bosl*, Die Entstehung der ostdeutschen Neustämme, in: Eberhard G. Schulz (Hrsg.), Leistung und Schicksal. Abhandlungen und Berichte über die Deutschen im Osten. Köln/Graz 1967, 46–54.
- John Bossy*, Moral Arithmetic. Seven Sins into Ten Commandments, in: Edmund Leites (Hrsg.), Conscience and Casuistry in Early Modern Europe. (Ideas in Context.) Cambridge/Paris 1988, 214–234.
- Wilhelm Boudriot*, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Darmstadt 1928.
- Walter Brandmüller*, Das Konzil von Konstanz 1414–1418, Bd. 2: Bis zum Konzilsende. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen.) Paderborn/München/Wien u. a. 1997.
- Sebastian Brather*, Ethnische Interpretation in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen. (Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 42.) Berlin 2004.
- Michael Brauer*, Der Historiker, der Text und die Theorien. Ein Werkstattbericht über die Erforschung des „Heidentums“, in: Jens Hacke/Matthias Pohlig (Hrsg.), Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens. (Eigene und fremde Welten, Bd. 7.) Frankfurt a. M./New York 2008, 67–91.
- Michael Brauer*, Die Reformation in Preußen und der heilige Bock, in: Wolfgang Huschner/Frank Rexroth (Hrsg.), Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag. Berlin 2008, 145–164.
- Michael Brauer*, Rez. Petrus de Dusburgk, Chronica terrae Prussiae. Edd. Jaroslaus Wenta/Slavomirus Wyszomirski (2007), in: Mittellateinisches Jahrbuch 44, 2009, 152–154.
- Martin Brecht*, Erinnerung an Paul Speratus (1484–1551), ein enger Anhänger Luthers in den Anfängen der Reformation, in: ARG 94, 2003, 105–133.
- Peter Browe*, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933.
- Alexander Brückner*, Osteuropäische Götternamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie, in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen 50, 1922, 161–197.
- Wolfgang Brückner*, Editorial, in: Jahrbuch für Volkskunde 19, 1996, 7–10.
- Werner Buchholz*, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel, in: ZHF 18, 1991, 129–147.
- Neithard Bulst*, Feste und Feiern unter Auflagen. Mittelalterliche Tauf-, Hochzeits- und Begräbnisordnungen in Deutschland und Frankreich, in: Jörg Jarnut/Hans-Hugo Steinhoff/Detlef Altenburg (Hrsg.), Feste und Feiern im Mittelalter. Sigmaringen 1991, 39–51.
- Neithard Bulst*, Kleidung als sozialer Konfliktstoff. Probleme kleidungsgesetzlicher Normierung im sozialen Gefüge, in: Saeculum 44, 1993, 32–46.

- Neithard Bulst*, Vom Luxusverbot zur Luxussteuer. Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte von Luxus und Konsum in der Vormoderne, in: Michael Prinz (Hrsg.), *Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne.* (FRG 43.) Paderborn/München/Wien u. a. 2003, 47–60.
- Neithard Bulst*, Zum Problem städtischer und territorialer Luxusgesetzgebung in Deutschland (13. bis Mitte 16. Jahrhundert), in: André Gouron/Albert Rigaudière (Hrsg.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état.* (Publications de la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit Ecrit, Bd. 3.) Montpellier 1988, 29–57.
- Marie Luise Bulst-Thiele*, Art. Oliver von Paderborn, in: VL 7. Berlin/New York 1989, 35–38.
- Peter Burke*, Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien. (Europa bauen.) München 1998.
- Michael Burleigh*, Prussian Society and the German Order. An Aristocratic Corporation in Crisis, c. 1410–1466. (Cambridge Studies in Early Modern History.) Cambridge 1984.
- Johann Martin Chladenius*, Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher (1742), in: Hans-Georg Gadamer/Gottfried Boehm (Hrsg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1976.
- Eric Christiansen*, The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier, 1100–1525. (New Studies in Medieval History.) London 1980.
- Carsten Colpe*, Art. Religionstypen, in: HRWG 4. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 425–434.
- Noël Coulet*, Les Visites pastorales. (Typologie des sources du moyen âge occidental, Bd. 23.) Turnhout 1977, ND 1985.
- Fabio Crivellari/Marcus Sandl*, Die Medialität der Geschichte. Forschungsstand und Perspektiven einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Geschichts- und Medienwissenschaften, in: HZ 277, 2003, 619–654.
- Christoph Daxelmüller*, Die Erfindung des zaubernden Volkes, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 19, 1996, 60–80.
- Christoph Daxelmüller*, Laudatio eines ehemaligen Schülers, in: *Bayerische Blätter für Volkskunde* 24, 1997, 3–10.
- Christoph Daxelmüller*, Wotans Wiedergeburt. Von alten Themen und neuem Aberglauben, in: *BJVK* 1994, 151–159.
- Christoph Daxelmüller*, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie.* Zürich 1993.
- Jean Delumeau*, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire.* (Nouvelle Clío; l'histoire et ses problèmes.) Paris 1971.
- Jean Delumeau*, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation.* Paris 1981.
- Alain Demurger*, *Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden.* München 2003.
- Jan de Vries*, *Forschungsgeschichte der Mythologie.* (Orbis Academicus, Bd. I.7.) Freiburg i. Br./München 1961.
- Albrecht Dihle*, *Die Griechen und die Fremden.* München 1994.

- Martin Dinges*, Policeyforschung statt „Sozialdisziplinierung“? in: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 24, 2002, 327–344.
- Peter Dinzelbacher*, *Revelationes*. (Typologie des sources du moyen âge occidental, Bd. 57.) Tournhout 1991.
- Ulf Dirlmeier*, Obrigkeit und Untertan in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zum Problem der Interpretation städtischer Verordnungen und Erlasse, in: Werner Paravicini/Karl Ferdinand Werner (Hrsg.), *Histoire comparée de l'administration (IV^e–XVIII^e siècles)*. Actes du XIV^e colloque historique franco-allemand de l'Institut Historique Allemand de Paris. (Beihefte der Francia, Bd. 9.) München 1980, 437–449.
- Rainer Driever*, Wieviel Konsum ist erlaubt? Feiern im Blick der spätmittelalterlichen Stadtobergkeit, in: Michael Prinz (Hrsg.), *Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne*. (FRG 43.) Paderborn/München/Wien u. a. 2003, 61–78.
- Jolanta Dworzaczkowa*, *Dziejopisarstwo Gdańskie do połowy XVI wieku*. Danzig 1962.
- Franz X. Eder* (Hrsg.), *Historische Diskursanalysen: Genealogie, Theorie, Anwendungen*. Wiesbaden 2006.
- Franz X. Eder*, *Historische Diskurse und ihre Analyse – eine Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.), *Historische Diskursanalysen: Genealogie, Theorie, Anwendungen*. Wiesbaden 2006, 9–23.
- Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann*, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*. (Kontroversen um die Geschichte.) Darmstadt 2002.
- Bruno Ehrlich*, Das preußische Gräberfeld von Hochschnakeinen, Kreis Pr. Eylau, in: *Prussia* 33, 1939, 21–40.
- Herbert Eiden*, Vom Ketzer- zum Hexenprozess. Die Entwicklung geistlicher und weltlicher Rechtsvorstellungen bis zum 17. Jahrhundert, in: Rita Voltmer/Franz Irsigler/Rosmarie Beier-de Haan (Hrsg.), *Hexenwahn. Ängste der Neuzeit*. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums. Berlin, Kronprinzenpalais 3. Mai bis 6. August 2002. Berlin 2002, 48–59.
- Birgitta Eimer*, *Gotland unter dem Deutschen Orden und die Komturei Schweden zu Arsta*. Innsbruck 1966.
- R[ichard] Ekblom*, Alfred the Great as Geographer, in: *Studia Neophilologica* 14, 1941/1942, 115–144.
- Sven Ekdahl*, *Die Schlacht bei Tannenberg 1410. Quellenkritische Untersuchungen*, Bd. 1: Einführung und Quellenlage. (BHSt 8/Einzelstudien, Bd. 1.) Berlin 1982.
- Kaspar Elm*, Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick, in: Ders. (Hrsg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. (BHSt 14/Ordensstudien, Bd. 6.) Berlin 1989, 3–19.
- Carl Engel*, *Aus ostpreußischer Vorzeit*. Königsberg [1935].
- Odilo Engels*, Zur Historiographie des Deutschen Ordens im Mittelalter, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48, 1966, 336–363.

- Harald Erhardt*, Art. Goticismus, in: LMA 4. München/Zürich 1989, 1573–1575.
- Peter Erlen*, Europäischer Landesausbau und mittelalterliche deutsche Ostsiedlung. Ein struktureller Vergleich zwischen Südwestfrankreich, den Niederlanden und dem Ordensland Preußen. (Historische und landeskundliche Ostmitteleuropa-Studien, Bd. 9.) Marburg 1992.
- Albert Ludwig Ewald*, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Bd. 4: Die große Erhebung der Preußen und die Eroberung der östlichen Landschaften. Mit einer Orientierungskarte. Halle 1886.
- Marie-Luise Favreau-Lilie*, Mission to the Heathen in Prussia and Livonia. The Attitudes of the Religious Military Orders Toward Christianization, in: Guyda Armstrong/Ian N. Wood (Hrsg.), Christianizing Peoples and Converting Individuals. (International Medieval Research, Bd. 7.) Turnhout 2000, 147–154.
- Edith Feistner*, Vom Kampf gegen das „Andere“. Pruzzen, Litauer und Mongolen in lateinischen und deutschen Texten des Mittelalters, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 132, 2003, 281–295.
- Edith Feistner*, Krieg und Kulturkontakt: Zur ‚Ethnologie‘ der Prussen und Litauer bei Peter von Dusburg und Nikolaus von Jeroschin, in: Jarosław Wenta/Sieglinde Hartmann/Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.), Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben. (Sacra Bella Septentrionalia, Bd. 1.) Toruń 2008, 529–539.
- Mary Fischer*, Biblical Heroes and the Uses of Literature. The Teutonic Order in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: Alan V. Murray (Hrsg.), Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500. Burlington 2001, 261–275.
- Mary Fischer*, The Books of the Maccabees and the Teutonic Order, in: Crusades 4, 2005, 59–72.
- Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann* (Hrsg.), Die geistlichen Ritterorden Europas. (VuF 26.) Sigmaringen 1980.
- Richard A. Fletcher*, The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity. New York 1998.
- Jörg Rainer Fligge*, Herzog Albrecht von Preußen und der Osiandrismus, 1522–1568. Phil. Diss. Bonn 1972.
- Marie Theres Fögen*, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt a. M. 1993.
- Kurt Forstreuter*, Zur Geschichte des Christburger Friedens von 1249, in: ZfO 12, 1963, 295–302.
- Kurt Forstreuter*, Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Geistige und politische Wandlungen im Deutschordensstaate Preußen unter den Hochmeistern Friedrich und Albrecht, 1498–1525. (Aus dem Göttinger Arbeitskreis.) Kitzingen/Main [1951].
- Kurt Forstreuter*, Das Preußische Staatsarchiv in Königsberg. Ein geschichtlicher Rückblick mit einer Übersicht über seine Bestände. (Veröffentlichungen der niedersächsischen Archivverwaltung, Bd. 3.) Göttingen 1955.

- Michel Foucault*, Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. ⁷1995.
- Michel Foucault*, Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt a. M. 1996.
- David Fraesdorff*, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. (Orbis mediaevalis, Bd. 5.) Berlin 2005.
- Ansgar Frenken*, Der König und sein Konzil – Sigmund auf der Konstanzer Kirchenversammlung. Macht und Einfluss des römischen Königs im Spiegel institutioneller Rahmenbedingungen und personeller Konstellationen, in: *Annuario historiae conciliorum* 36, 2004, 177–242.
- Ansgar Frenken*, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren. (*Annuario historiae conciliorum*, Bd. 25.1–2.) Paderborn 1993.
- Hermann Freytag*, Die Preussen auf der Universität Wittenberg und die nichtpreussischen Schüler Wittenbergs in Preussen von 1502 bis 1602. Eine Festgabe zur 400jährigen Gedächtnisfeier der Gründung der Universität Wittenberg. (Publication des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreussen.) Leipzig 1903.
- Hermann Freytag*, Der preussische Humanismus bis 1550, in: *ZWG* 47, 1904, 43–64.
- Johannes Fried*, Gnesen – Aachen – Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“. (Europa im Mittelalter, Bd. 5.) Berlin 2002, 235–279.
- Johannes Fried*, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: *HZ* 243, 1986, 287–332.
- Johannes Fried*, Gens und regnum. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen Miethke/Klaus Schreiner (Hrsg.), Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Sigmaringen 1994, 73–104.
- Karin Friedrich*, The Other Prussia. Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569–1772. Cambridge 2000.
- Philipp Funk*, Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordenslande Preußen, in: *ZGAE* 30, 1966, 1–37.
- Wilhelm Gaerte*, Sakrale Herrschaftsformen bei den heidnischen Preussen, Litauern und Letten, in: *The Sacral Kingship/La regalità sacra. Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955).* (Studies in the History of Religions, Bd. 4.) Leiden 1959, 635–650.
- Fritz Gause*, Die Forderung deutscher Abstammung der Lehrlinge in den altpreußischen Gewerksrollen, in: *ZfO* 9, 1960, 57–65.
- David E. Gay*, Inventing the Text. A Critique of Folklore Editing, in: *folklore. Electronic Journal of Folklore* 14, 2000, 98–117.

- Patrick J. Geary*, Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen. Frankfurt a. M. 2002.
- Patrick J. Geary*, Zur Problematik der Interpretation archäologischer Quellen für die Geistes- und Religionsgeschichte, in: *Archaeologica Austriaca* 64, 1980, 111–118.
- Paul Gehrke*, Der Geschichtsschreiber Bartholomaeus Wartzmann im Kreise seiner Abschreiber. Ein Beitrag zur Quellenkunde der Danziger Chroniken im 16. Jahrhundert, in: *ZWG* 39, 1899, 1–137.
- P. Gerlach*, Art. Kröte, Frosch, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2. Rom/Freiburg i. Br./Basel 1970, 676–677.
- Peter Gerlitz*, Art. Polygamie. I. Begriff. II. Religionsgeschichtlich, in: *LThK* 8. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, 399–400.
- Harro Gersdorf*, Der Deutsche Orden im Zeitalter der polnisch-litauischen Union. Die Amtszeit des Hochmeisters Konrad Zöllner von Rotenstein (1382–1390). (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, Bd. 29.) Marburg/Lahn 1957.
- Marija Gimbutas*, Die Balten. Geschichte eines Volkes im Ostseeraum. Frankfurt a. M./Berlin 1991.
- Marija Gimbutas*, The Pre-Christian Religion of Lithuania, in: *La cristianizzazione della Lituania. Atti del colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione del VI centenario della Lituania cristiana (1387–1987)*. Roma, 24–26 Giugno 1987. (Pontificio comitato di scienze storiche; atti e documenti, Bd. 2.) Vatikanstadt 1989, 13–25.
- Burkhard Gladigow*, Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte, in: Kurt Schier/Heinrich Beck/Detlev Ellmers (Hrsg.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. (Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 5.) Berlin/New York 1992, 3–26.
- Burkhard Gladigow*, Art. Polytheismus, in: *HRWG* 4. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 321–330.
- Hansgerd Göckenjan*, Die Welt der frühen Reiternomaden, in: Arne Eggebrecht (Hrsg.), *Die Mongolen und ihr Weltreich*. Mainz 1989, 7–43.
- Jack Goody*, *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge 1983.
- Karol Górski*, Probleme der Christianisierung in Preußen, Livland und Litauen, in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes*. (Ordines militares Colloquia Torunensia Historica, Bd. 1.) Toruń 1983, 9–34.
- Fritz Graf*, Interpretatio, II. Religion, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 5. Stuttgart 1998, 1041–1043.
- Klaus Graf*, Carlo Ginzburgs Buch „Hexensabbat“ – eine Herausforderung an die Methodendiskussion in der Geschichtswissenschaft (1994), <<http://projekte.geschichte.uni-freiburg.de/zotz/personal/graf/stadt-adel-region/ginzbg.htm>>. (Zugriff am 27.07.2010; zuerst erschienen in: *kea* 5, 1993.)

- Klaus Graf*, Das „Land“ Schwaben im späten Mittelalter, in: Peter Moraw (Hrsg.), Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter. (ZHF, Beih. 14.) Berlin 1992, 127–164.
- Rudolf Grieser*, Lischke und Stadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Städte im Lande des Deutschen Ordens, in: Prussia 29, 1931, 232–243.
- Jacob Grimm*, Deutsche Mythologie. Nach der Ausgabe von Elard Hugo Meyer neu herausgegeben von Helmut Birkhan. (Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Werke, Abteilung I: Die Werke Jacob Grimms, Bd. 26.) Hildesheim/Zürich/New York 2003.
- Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch, 16 Bde. [in 32 Teilbänden], 1854–1960; Quellenverzeichnis 1971. München 1984.
- Hans Grünberger*, Die Exklusion des Barbaren aus Nation und Konfession im Diskurs der deutschen Humanisten – eine Rhetorik der Intoleranz? in: Heinz Schilling/Marie-Antoinette Gross (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. „Minderheiten“ und „Erziehung“ im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich, 16.–18. Jahrhundert. (ZHF, Beih. 31.) Berlin 2003, 29–51.
- Otto Günther*, Danziger Hochzeits- und Kleiderordnungen, in: ZWG 42, 1900, 183–228.
- Otto Günther*, Eine Predigt vom preußischen Provinzialkonzil in Elbing 1427 und die „Ermahnung des Carthäusers“, in: ZWG 59, 1919, 71–111.
- Aaron J. Gurjewitsch*, Mittelalterliche Volkskultur. München 1987.
- Jörg Hackmann*, Preußische Ursprungsmythen. Entstehung und Transformation vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: Matthias Weber (Hrsg.), Preußen in Ostmitteleuropa. Geschehensgeschichte und Verstehensgeschichte. (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Bd. 21.) München 2003, 142–171.
- Dietrich Hakelberg/Heiko Steuer/Heinrich Beck* (Hrsg.), Eine hervorragend nationale Wissenschaft. Deutsche Prähistoriker zwischen 1900 und 1995. (Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 29.) Berlin/New York 2001.
- Berndt Hamm*, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ökonomie, in: ZHF 26, 1999, 163–202.
- Berndt Hamm*, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7, 1992, 241–279.
- Berndt Hamm*, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 83, 1993, 7–82.
- Berndt Hamm*, Wie innovativ war die Reformation? in: ZHF 27, 2000, 481–497.
- Hans-Bernd Harder* (Hrsg.), Landesbeschreibungen Mitteleuropas vom 15. bis 17. Jahrhundert. (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien, Bd. 5.) Köln/Wien 1983.
- Hans-Bernd Harder*, Die Entwicklung der Landesbeschreibung in Böhmen und Mähren, in: Ders./Hans Rothe (Hrsg.), Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern, Teil III: Die Bedeutung der humanistischen Topographien und Reisebeschreibungen in

- der Kultur der böhmischen Länder bis zur Zeit Balbíns. (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien, Bd. 17.) Köln/Weimar/Wien 1993, 3–15.
- Dieter Harmening*, „Contra Paganos“ = „Gegen die vom Dorfe“? Zum theologischen Hintergrund ethnologischer Begriffe, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 19, 1996, 126–138.
- Dieter Harmening*, Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe, in: Sönke Lorenz/Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes.* (QFEE 15.) Würzburg 1995, 45–63.
- Dieter Harmening*, The History of Western Magic. Some Considerations, in: *folklore: Electronic Journal of Folklore* 17, 2001, 86–95.
- Dieter Harmening*, Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik in Dekalog- und Beichtliteratur. Perspektiven ihrer Erforschung, in: Dieter R. Bauer/Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter.* (QFG 13.) Paderborn/München/Wien u. a. 1990, 243–251.
- Dieter Harmening*, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979.
- Dieter Harmening*, Aus „tieferer Schicht des Volksbewußtseins“. Quellenkritische Anmerkungen zu Aaron J. Gurjewitsch: ‚Mittelalterliche Volkskultur‘, in: *BJVK* 1994, 137–150.
- Dieter Harmening*, Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute; Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens. (QFEE 10.) Würzburg 1991.
- Dieter Harmening*, Zaubereinen und Hexen. Vom Wandel des Zaubereibegriffs im späten Mittelalter, in: Ders., *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute; Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens.* (QFEE 10.) Würzburg 1991, 40–59.
- Karl Härter/Michael Stolleis*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), *Repertorium der Polizeyordnungen der frühen Neuzeit, Bd. 1: Deutsches Reich und geistliche Kurfürstentümer (Kurmainz, Kurköln, Kurtrier).* (StER 84.) Frankfurt a. M. 1996, VII–X.
- Thomas Hauschild*, Zauberelehrlinge, Okkulttäter und „das Volk“, in: *BJVK* 1994, 175–181.
- Manfred Hellmann*, Art. Christian (7.), in: *LMA* 2. München/Zürich 1983, 1914–1915.
- Johannes Helmrath*, Aeneae vestigia imitari. Enea Silvio Piccolomini als „Apostel“ des Humanismus. Formen und Wege seiner Diffusion, in: Gerrit Walther/Johannes Helmrath/Ulrich Muhlack (Hrsg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten.* Göttingen 2002, 99–141.
- Johannes Helmrath*, Diffusion des Humanismus. Zur Einführung, in: Gerrit Walther/Johannes Helmrath/Ulrich Muhlack (Hrsg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten.* Göttingen 2002, 9–29.
- Johannes Helmrath*, Partikularsynoden und Synodalstatuten des späteren Mittelalters im europäischen Vergleich. Vorüberlegungen zu einem möglichen Projekt, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs.*

- Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 135–169.
- Johannes Helmrath*, Probleme und Formen nationaler und regionaler Historiographie des deutschen und europäischen Humanismus um 1500, in: Matthias Werner (Hrsg.), Spätmittelalterliches Landesbewusstsein in Deutschland. (VuF 61.) Ostfildern 2005, 333–409.
- Johannes Helmrath*, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters, in: Guiseppe Alberigo (Hrsg.), Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39–1989. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 97.) Leuven 1991, 75–152.
- Johannes Helmrath*, Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11, 1992, 41–70.
- Johannes Helmrath*, Die Umprägung von Geschichtsbildern in der Historiographie des europäischen Humanismus, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung. Köln/Weimar/Wien 2003, 323–352.
- Johannes Helmrath/Albert Schirrmeister/Stefan Schlelein* (Hrsg.), Medien und Sprachen humanistischer Geschichtsschreibung. (Transformationen der Antike, Bd. 11.) Berlin 2009.
- Cordelia Heß*, Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau. (Europa im Mittelalter, Bd. 11.) Berlin 2008.
- Manfred Hettling* (Hrsg.), Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit. Göttingen 2003.
- Franz Hipler*, Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bisthums Ermland, Bd. 1: Abriss der ermländischen Literaturgeschichte nebst dem Spicilegium Copernicanum. (MHW 4/3. Abt. 1.) Braunsberg/Leipzig 1872.
- Franz Hipler*, Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstaate während des Mittelalters, in: ZGAE 6, 1878, 81–183.
- Caspar Hirschi*, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Göttingen 2005.
- Andreas Holzem*, Kirche – Kirchhof – Gasthaus. Konflikte um öffentliche Kommunikationsräume in westfälischen Dörfern der Frühen Neuzeit, in: Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hrsg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Norm und Struktur, Bd. 21.) Köln/Weimar/Wien 2004, 447–462.
- Andreas Holzem*, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster, 1570–1800. (FRG 33.) Paderborn 2000.
- Andreas Holzem*, Religiöse Prägungen des Konsumverhaltens in frühneuzeitlichen Dorfgesellschaften. Das Beispiel des Fürstbistums Münster, in: Michael Prinz (Hrsg.), Der

- lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne. (FRG 43.) Paderborn/München/Wien u. a. 2003, 79–103.
- Petra Hörner*, Dorothea von Montau. Überlieferung – Interpretation. Dorothea und die osteuropäische Mystik. (Information und Interpretation, Bd. 7.) Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 1993.
- Libuše Hrabová*, Geschichte der Elbslawen und Prussen im Bilde der humanistischen Historiographie. (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis; Facultas Philosophica Supplementum, Bd. 32.) Prag 1991.
- Walther Hubatsch*, Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen, 1490–1568. (Studien zur Geschichte Preußens, Bd. 8.) Heidelberg 1960.
- Walther Hubatsch*, Albrecht von Preußen. Seine Bedeutung für Reformation und Gegenwart. Leer 1967.
- Walther Hubatsch*, Zur altpreußischen Chronistik des 16. Jahrhunderts, in: Archivalische Zeitschrift 50/51, 1955, 429–462.
- Walther Hubatsch*, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Bd. 1. Göttingen 1968.
- Walther Hubatsch*, Die inneren Voraussetzungen der Säkularisation des deutschen Ordensstaates in Preußen, in: ARG 43, 1952, 145–172.
- Christian Hünemörder*, Art. Thomas von Chantimpré, in: VL 9. Berlin/New York 1995, 839–851.
- Martin Huber*, Wissensordnung, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.), Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. (Erfahrung – Wissen – Imagination, Bd. 15.) Konstanz 2007, 797–800.
- Eberhard Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft. Stuttgart 1988.
- Heinrich Friedrich Jacobson*, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen. Mit Urkunden und Regesten. (Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des Preussischen Staats, Theil 1, Bd. 2.) Königsberg 1839.
- Heinrich Friedrich Jacobson*, Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen. Mit Urkunden und Regesten. (Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des Preussischen Staats, Theil 1, Bd. 1.) Königsberg 1837.
- Bernhart Jähniß*, Bevölkerungsveränderungen und Landesbewußtsein im Preußenland. Beobachtungen zur Stammesbildung im späten Mittelalter mit einem Ausblick auf die Wandlungen der Neuzeit, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 121, 1985, 115–155.
- Bernhart Jähniß*, Der Deutsche Orden und die Veränderung der Lebensformen der Preußen, in: Hubert Houben/Kristjan Toomaspoeg (Hrsg.), L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo a Baltico: incontri e scontri tra religioni, popoli e cultura. Der deutsche Orden zwischen Mittelmeerraum und Baltikum: Begegnungen und Konfrontationen zwischen

- Religionen, Völker[n] und Kulturen. Atti del convegno internazionale (Bari–Lecce–Brindisi, 14–16 settembre 2006). (Saggi e Testi, Bd. 40.) Galatina 2008, 173–186.
- Bernhart Jähnig*, Magie im alten Ordensland. Zum Nachleben vorchristlicher Vorstellungen im Herzogtum Preußen, in: Thomas Wunsch (Hrsg.), Religion und Magie in Ostmitteleuropa. (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 8.) Berlin 2006, 159–174.
- Bernhart Jähnig*, Der Pfarrer zwischen Verkündigung und Gelehrsamkeit, in: Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.–18. Jahrhundert. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preussischer Kulturbesitz in Zusammenarbeit mit der Kunstbibliothek der Staatlichen Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz. Berlin 2002, 57–66.
- Danuta Jaskanis*, Vom Frühmittelalter bis zum Spätmittelalter (5.–14. Jh. n. Chr.), in: Gerd Biegel/Jan Jaskanis (Hrsg.), Die Balten, die nördlichen Nachbarn der Slawen. Freiburg i. Br. 1987, 42–58.
- Jan Jaskanis*, Human Burials with Horses in Prussia and Sudovia in the first Millennium of our Era, in: J[an] Jaskanis/R. Odoj/J[erzy] Antoniewicz (Hrsg.), Archaeological Research on North-Eastern Poland and East Europe. (Acta Baltico-slavica, Bd. 4.) Białystok 1966, 29–65.
- Erich Joachim*, Vom Kulturzustande im Ordenslande Preußen am Vorabende der Reformation, in: AltprForsch 1, 1924, 1–22.
- Erich Joachim*, Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, 3 Bde. (Publicationen aus den Königlich Preussischen Staatsarchiven, Bd. 50; 58; 61.) Leipzig 1892–1895.
- Peter Johaneke*, Methodisches zur Verbreitung und Bekanntmachung von Gesetzen im Mittelalter, in: Werner Paravicini/Karl Ferdinand Werner (Hrsg.), Histoire comparée de l'administration (IV^e–XVIII^e siècles). Actes du XIV^e colloque historique franco-allemand de l'Institut Historique Allemand de Paris. (Beihefte der Francia, Bd. 9.) München 1980, 88–101.
- Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde. Freiburg i. Br. ⁵1962.
- Bernhard Jussen*, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. (VMPIG 98.) Göttingen 1991.
- Bernhard Jussen/Craig Koslofsky*, „Kulturelle Reformation“ und der Blick auf die Sinnformationen, in: Dies. (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch, 1400–1600. (VMPIG 145.) Göttingen 1999, 13–27.
- Marian Kaczyński*, Die Balten, die nördlichen Nachbarn der Slawen, in: Gerd Biegel/Jan Jaskanis (Hrsg.), Die Balten, die nördlichen Nachbarn der Slawen. Freiburg i. Br. 1987, 15–41.
- Hans-Dietrich Kahl*, Die Ableitung des Missionskreuzzugs aus sibyllinischer Eschatologie (Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux für die Zwangschristianisierungsprogramme im Ostseeraum), in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), Die Rolle der Ritterorden

- in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes. (*Ordines militares Colloquia Torunensia Historica*, Bd. 1.) Toruń 1983, 129–139.
- Hans-Dietrich Kahl*, Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 1, 1961, 50–90.
- Hans-Dietrich Kahl*, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Zeitalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut Schäferdiek (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters, erster Halbband. (*Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2.1.) München 1978, 11–76.
- Hans-Dietrich Kahl*, Art. Mission. A. Allgemein – B. Lateinkirchliches Abendland, in: *LMA* 6. München/Zürich 1993, 669–673.
- Friedrich Kalb*, Art. Liturgie. I. Christliche Liturgie, in: *TRE* 21. Berlin/New York 1991, 358–377.
- Eduard Otto Kehrberger*, Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters. Eine quellenkritische Untersuchung der Mainzer Provinzialgesetze des 14. und 15. Jahrhunderts und der Synodalstatuten der Diözesen Bamberg, Eichstätt und Konstanz. Stuttgart 1938.
- Günter Kehrler*, Art. Religion, Definitionen der, in: *HRWG* 4. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 418–425.
- Norbert Kersken*, Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens im 16. Jahrhundert, in: Mario Glauert/Jürgen Sarnowsky/Udo Arnold (Hrsg.), *Preußische Landesgeschichte. Festschrift für Bernhart Jähniß zum 60. Geburtstag*. (EHKOWL 22.) Marburg 2001, 439–456.
- Norbert Kersken*, *Geschichtsschreibung im Europa der „nationes“: nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter*. (Münstersche historische Forschungen, Bd. 8.) Köln/Weimar/Wien 1995.
- Erich Keyser*, Der Name der Prußen, in: *Alt-Preußen* 5, 1940, 9–10.
- Richard Kieckhefer*, *Magie im Mittelalter*. München 1992.
- Lothar Kilian/Hans Urbanek/Joachim Hoffmann* u. a., Grundzüge der ostpreußischen Vor- und Frühgeschichte, in: *Alt-Preußen* 3, 1938, 39–48.
- Hans G. Kippenberg*, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München 1997.
- Otto Kleemann*, Samländische Funde und die Frage der ältesten Steigbügel in Europa, in: Ders. (Hrsg.), *Documenta archaeologica Wolfgang La Baume dedicata*. (Rheinische Forschungen zur Frühgeschichte, Bd. 5.) Bonn 1956, 109–122.
- Franz-Ludwig Knemeyer*, Art. Polizei, in: *GG* 4. Stuttgart 1976, 875–897.
- Maria Koczerska*, Art. Frau. B. Recht. VIII. Ostmitteleuropa, in: *LMA* 4. München/Zürich 1989, 861–862.
- Karl-Heinz Kohl*, *Geschichte der Religionswissenschaft*, in: *HRWG* 1. Stuttgart/Berlin/Köln 1988, 217–262.

- Reinhart Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1975, 211–259.
- Karl S. Kramer*, Jacob Grimm und seine „volkskundlichen Quellen“. Zur Frage der Zeugniskraft von „Sitte und Sage“ für die „Deutsche Mythologie“, in: Kurt Schier/Heinrich Beck/Detlev Ellmers (Hrsg.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. (Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 5.) Berlin/New York 1992, 588–607.
- Benedikt Kranemann*, Art. Kirchenjahr, in: LMA 5. München/Zürich 1991, 1176–1177.
- Benedikt Kranemann*, Art. Pater noster, in: LMA 6. München/Zürich 1993, 1781–1782.
- Lenz Kriss-Rettenbeck*, „Volksmensch“ und Magie – eine Konstruktion? in: BJVK 1994, 161–174.
- Christian Krollmann*, Das Religionswesen der alten Preußen, in: *AltprForsch* 4, 1927, 5–19.
- Christian Krollmann*, Art. Michael Junge, in: *Altpreußische Biographie*, Bd. 2. Marburg 1967, 436.
- Christian Krollmann*, Eine merkwürdige samländische Urkunde, in: *AltprForsch* 11, 1934, 32–38.
- Nathalie Kruppa*, Einführung, in: Dies./Leszek Zygmier (Hrsg.), *Partikularsynoden im späten Mittelalter*. (VMPIG 219/StGS 29.) Göttingen 2006, 11–27.
- Nathalie Kruppa/Leszek Zygmier* (Hrsg.), *Partikularsynoden im späten Mittelalter*. (VMPIG 219/StGS 29.) Göttingen 2006.
- Wilhelm Kühmann/Werner Straube*, Zur Historie und Pragmatik humanistischer Lyrik im alten Preußen. Von Konrad Celtis über Eobanus Hessus zu Georg Sabinus, in: Manfred Komorowski/Axel E. Walter/Klaus Garber (Hrsg.), *Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit*. (Frühe Neuzeit, Bd. 56.) Tübingen 2001, 657–736.
- Rudi Künzel*, Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut moyen âge. Reflections de méthode, in: *Annales E. S. C.* 47, 1992, 1055–69.
- Janina Kursiute*, Baltic Religion. History of Study, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 2. New York/London 2005, 767–773.
- Stefan Kwiatkowski*, Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen. Eine theologische Kontroverse über Krieg und Frieden auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418). (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 32.) Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- Stefan Kwiatkowski*, Der Deutsche Orden und die Gestaltung des Volkschristentums in Preußen um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*. (Ordines militares Colloquia Torunensia Historica, Bd. 7.) Torun 1993, 97–110.
- Stefan Kwiatkowski*, Klimat religijny w Diecezji Pomezanańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku. (Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Bd. 84,1.) Toruń 1990.
- Gerard Labuda*, Art. Długosz, Jan, in: LMA 3. München/Zürich 1986, 1139f.

- Gerhart Ladner*, Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance, in: *MIÖG* 60, 1952, 31–59.
- Achim Landwehr*, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. Tübingen 2004.
- Achim Landwehr*, „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: *ZfG* 48, 2000, 146–162.
- Achim Landwehr*, Wissensgeschichte, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. (Erfahrung – Wissen – Imagination, Bd. 15.)* Konstanz 2007, 801–813.
- Bernhard Lang*, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* München 1998.
- Erwin Rudolf Lange*, *Sterben und Begräbnis im Volksglauben zwischen Weichsel und Memel. (Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr., Bd. 15.)* Würzburg 1955.
- Stéphane Lebecqz*, Art. Sklave. A. Westen. I. West- und Mitteleuropa, in: *LMA 7.* München/Zürich 1995, 1977–1980.
- Claude Lecouteux*, Hexe und Hexerei als Sammelbegriff, in: Sönke Lorenz/Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Hexenverfolgung: Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes. (QFEE 15.)* Würzburg 1995, 31–44.
- J[akob] A[loys] Lilienthal*, *Die Hexenprocesse der beiden Städte Braunsberg. Nach den Criminalacten des Braunsberger Archivs.* Königsberg 1861.
- John H. Lind/Carsten Selch Jensen/Kurt Villads Jensen/Ane Bysted*, *Danske korstog. Krig og mission i Østersøen.* Kopenhagen 2006.
- Friedrich Lotter*, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita, in: Hans Hermann Henrix (Hrsg.), *Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas. (Schriften der Adalbert-Stiftung Krefeld, Bd. 4.)* Baden-Baden 1997, 77–107.
- Henryk Łowmiański*, Das heidnische Preussen (Prusy Poganskie). Abhandlung aus dem Sammelwerk „Dzejie Prus Wschodnich“ (Geschichte Ostpreußens). Hrsg. v. baltischen Institut, Thorn 1935. (Übersetzungen der Publikationsstelle des Preuss. Geheimen Staatsarchivs, Bd. 38.) Berlin 1935.
- Christian Lübke*, Das „junge Europa“ in der Krise. Gentilreligiöse Herausforderungen um 1000, in: *ZfO* 50, 2001, 476–496.
- Christian Lübke*, Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“.* (Europa im Mittelalter, Bd. 5.) Berlin 2002, 91–110.
- Carl August Lückcrath*, *Paul von Rusdorf. Hochmeister des Deutschen Ordens, 1422–1441. (QSGDO 15.)* Bad Godesberg 1969.
- Hans Lullies*, *Zum Götterglauben der alten Preussen. (Beilage zum Jahresbericht 1904 des Königlichen Wilhelms-Gymnasiums in Königsberg in Preußen, Bd. 7.)* Königsberg 1904.

- Franz Machilek*, Einführung. Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchliche Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa), in: Winfried Eberhard/Franz Machilek (Hrsg.), *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. (FQKGO 36.) Köln/Weimar/Wien 2006, 1–121.
- Hans Maier*, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft)*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland. (Politica, Bd. 13.) Neuwied am Rhein 1966.
- Janusz Malłek*, Die Entstehung und Entwicklung eines Sonderbewußtseins in Preußen während des 15. und 16. Jahrhunderts, in: *ZfO* 31, 1982, 48–58.
- Kemp Malone*, King Alfred's North. A Study in Medieval Geography, in: *Speculum* 3, 1930, 139–167.
- Claudia Märtl*, Der Reformgedanke in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts, in: Alexander Patschovsky/Ivan Hlaváček (Hrsg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*. Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993). Konstanz 1996, 91–108.
- Erich Maschke*, *Der deutsche Orden und die Preußen. Bekehrung und Unterwerfung in der preußisch-baltischen Mission des 13. Jahrhunderts*. (HS 176.) Berlin 1928.
- Erich Maschke*, Die ältere Geschichtsschreibung des Preußenlandes, in: *SRP* 6. Frankfurt a. M. 1968, 1–21.
- Erich Maschke*, *Preußen. Das Werden eines deutschen Stammesnamens (1955)*, in: Ders., *Domus hospitalis Theutonicorum. Europäische Verbindungslinien der Deutschordensgeschichte. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1931–1963*. (QSGDO 10.) Bonn-Godesberg 1970, 158–187.
- Georg Matern*, *Beiträge zur Geschichte des Schulwesens im Ermland*. Braunsberg 1911.
- Gerhard Matern*, *Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters*. Paderborn 1953.
- Marcel Mauss*, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M. ²1994. (Französische Originalausgabe 1950.)
- Henry Mayr-Harting*, *Two Conversions to Christianity. The Bulgarians and the Anglo-Saxons*. (The Stenton Lecture 1993.) Reading 1994.
- Peter Meinhold*, Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit, in: Ulrich Mann (Hrsg.), *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verständnis*. Darmstadt 1973, 357–380.
- Arno Mentzel-Reuters*, „Deutschordensliteratur“ im literarischen Kontext, in: Jarosław Wenta/Sieglinde Hartmann/Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.), *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben*. (Sacra Bella Septentrionalia, Bd. 1.) Toruń 2008, 355–368.
- Arno Mentzel-Reuters*, Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte. Die Herausbildung der altpreußischen Landeshistoriographie im 16. Jahrhundert, in: Manfred Komo-

- rowski/Axel E. Walter/Klaus Garber (Hrsg.), Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit. (Frühe Neuzeit, Bd. 56.) Tübingen 2001, 581–637.
- Arno Mentzel-Reuters, Stadt und Welt. Danziger Historiographie des 16. Jahrhunderts, in: Sabine Beckmann/Klaus Garber (Hrsg.), Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. (Frühe Neuzeit, Bd. 103.) Tübingen 2005, 99–128.
- Dieter Mertens, Die Instrumentalisierung der „Germania“ des Tacitus durch die deutschen Humanisten, in: Heinrich Beck (Hrsg.), Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch“. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen. (Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 34.) Berlin/New York 2004, 37–101.
- Dieter Mertens, „Landesbewußtsein“ am Oberrhein zur Zeit des Humanismus, in: Franz Quarthal (Hrsg.), Die Habsburger im deutschen Südwesten: neue Forschungen zur Geschichte Vorderösterreichs. Stuttgart 2000, 199–216.
- Dieter Mertens, Spätmittelalterliches Landesbewußtsein im Gebiet des alten Schwaben, in: Matthias Werner (Hrsg.), Spätmittelalterliches Landesbewußtsein in Deutschland. (VuF 61.) Ostfildern 2005, 93–156.
- Jürgen Miethke, Art. Reform, Reformation, in: LMA 7. München/Zürich 1995, 543–550.
- Bridget Morris, St. Birgitta of Sweden. (Studies in medieval mysticism, Bd. 1.) Woodbridge/Rochester 1999.
- Gertrud Mortensen, Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreußen, Erläuterungen zur Karte, in: Historisch-geographischer Atlas des Preußenlandes. Lieferung 3. Wiesbaden 1973.
- Ulrich Muhlack, Die humanistische Historiographie. Umfang, Bedeutung, Probleme, in: Franz Brendle/Dieter Mertens/Anton Schindling u. a. (Hrsg.), Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus. (Contubernium, Bd. 56.) Stuttgart 2001, 3–18.
- Ulrich Muhlack, Humanistische Historiographie, in: Gerrit Walther/Johannes Helmrath/ Ulrich Muhlack (Hrsg.), Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten. Göttingen 2002, 30–34.
- Eduard Mühle, „Ostforschung“. Beobachtungen zu Aufstieg und Niedergang eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: ZfO 46, 1997, 317–350.
- Harald Müller, Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog. (SuR 32.) Tübingen 2006.
- Michael Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen. (Archäologie in Deutschland; Sonderheft.) Stuttgart 1999.
- Herfried Münkler/Hans Grünberger, Origo und Vetustas. Herkunft und Alter als Topoi nationaler Identität, in: Hans Grünberger/Kathrin Meyer/Herfried Münkler (Hrsg.), Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland. (Politische Ideen, Bd. 8.) Berlin 1998, 235–261.
- Marina Münkler, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.

- Klaus Eberhard Murawski*, Zwischen Tannenberg und Thorn. Die Geschichte des Deutschen Ordens unter dem Hochmeister Konrad von Erlichshausen, 1441–1449. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, Bd. 3/GBG 10–11.) Göttingen 1953.
- Alan V. Murray* (Hrsg.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*. Burlington 2001.
- Karin Nehlsen-von Stryk*, Art. Witwe. A. Rechtsgeschichte. II. Germanisches und Deutsches Recht, in: LMA 9. München/Zürich 1998, 277–278.
- Klaus Neitmann*, Christliche Unterweisung von Deutschen und Prußen im Ordensland Preußen, in: Westpreußen-Jahrbuch 46, 1996, 57–71.
- Klaus Neitmann*, Deutsche und „Undeutsche“ im Preußenland. Die Politik des Deutschen Ordens gegenüber den Prußen, in: Wilfried Schlaw (Hrsg.), Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen. München 1995, 46–57.
- Klaus Neitmann*, Die Landesordnungen des Deutschen Ordens in Preußen im Spannungsfeld zwischen Landesherrschaft und Ständen, in: Elisabeth Müller-Luckner/Hartmut Boockmann (Hrsg.), Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern. (SHK 16.) München 1992, 59–81.
- Klaus Neitmann*, Die preußischen Stände und die Außenpolitik des Deutschen Ordens vom 1. Thorner Frieden bis zum Abfall des Preußischen Bundes, 1411–1454, in: Udo Arnold (Hrsg.), Ordensherrschaft, Stände und Stadtpolitik. Zur Entwicklung des Preußenlandes im 14. und 15. Jahrhundert. (Schriftenreihe Nordost-Archiv, Bd. 25/Tagungsberichte der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, Bd. 5.) Lüneburg 1985, 27–80.
- Klaus Neitmann*, Die Publikation von Staatsverträgen und Landesordnungen im Deutschordensland Preußen, in: Ivan Hlaváček/Heinz-Dieter Heimann (Hrsg.), Kommunikationspraxis und Korrespondenzwesen im Mittelalter und in der Renaissance. Paderborn/München/Wien u. a. 1998, 113–124.
- Peter Nitschke*, Von der Politeia zur Polizei. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Polizei-Begriffs und seiner herrschaftspolitischen Dimensionen von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, in: ZHF 19, 1992, 1–27.
- Wilhelm Nöbel*, Michael Kuchmeister. Hochmeister des Deutschen Ordens, 1414–1422. (QSGDO 5.) Bad Godesberg 1966.
- Zenon Hubert Nowak*, Milites Christi de Prussia. Der Orden zu Dobrin und seine Stellung in der preußischen Mission, in: Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann (Hrsg.), Die geistlichen Ritterorden Europas. (VuF 26.) Sigmaringen 1980, 339–352.
- Wojciech Nowakowski*, Art. Pruzzen. § 2. Archäologisches, in: RGA 23. Berlin/New York 2003, 536–538.
- Tore Nyberg*, Das Birgittenkloster in Danzig, in: ZfO 40, 1991, 161–225.
- Tore Nyberg*, Deutsche, dänische und schwedische Christianisierungsversuche östlich der Ostsee im Geiste des 2. und 3. Kreuzzuges, in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), Die Rolle

- der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes. (*Ordines militares Colloquia Torunensia Historica*, Bd. 1.) Toruń 1983, 93–114.
- Jörg Oberste*, Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.–frühes 14. Jahrhundert). (*Vita regularis*, Bd. 2.) Münster 1996.
- Gerhard Oestreich*, *Policey und Prudentia civilis* in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: Ders., *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*. Hrsg. v. Brigitta Oestreich. Berlin 1980, 367–379.
- Gerhard Oestreich*, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin 1969, 179–197.
- Otto Gerhard Oexle*, Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet/Werner Verbeke (Hrsg.), *Death in the Middle Ages. (Mediaevalia Lovaniensia, Series I: Studia, Bd. 9.)* Leuven 1983, 19–77.
- Ernst Opgenoorh* (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, Bd. 2.1: Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg, 1466–1655. (EHKOWL 10.1.) Lüneburg 1994.
- Steven E. Ozment*, *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven (Conn.) 1980.
- Jakob Ozols*, Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet, in: *ZfO* 26, 1977, 671–681.
- Werner Paravicini*, *Die Preußenreisen des europäischen Adels*, 2 Bde. (Beihefte der *Francia*, Bd. 17.) Sigmaringen 1989–1995.
- Hans Patze*, Der Frieden von Christburg vom Jahre 1249 (1958), in: Helmut Beumann (Hrsg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*. (WdF 7.) Darmstadt 1973, 417–485.
- Jürgen Petersohn*, Kolonisation und Neustamm bildung – das Beispiel Pommern, in: Hans Rothe (Hrsg.), *Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften, Teil III: Pommern. (Studien zum Deutschtum im Osten, Bd. 19.)* Köln/Wien 1988, 59–83.
- Matthias Pohlig*, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617. (SuR 37.)* Tübingen 2007.
- Odette Pontal*, *Les statuts synodaux. (Typologie des sources du moyen âge occidental, Bd. 11.)* Turnhout 1975.
- Brigitte Poschmann*, Bistümer und Deutscher Orden in Preußen, 1243–1525, in: *ZGAE* 30, 1962, 227–356.
- Gian L. Potestà*, Art. Propheten, Prophetie. A. Christliches Abendland. I. Prophetie, Prophetische Literatur, in: *LMA* 7. München/Zürich 1995, 252–254.
- Jan Powierski*, Die ethnische Struktur der Gesellschaft im Ordensstaat im 13. bis zum 16. Jahrhundert, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographie-Unterricht* 16, 1975, 265–275.

- Bertha Quassowski*, Obrigkeitliche Wohlfahrtspflege in den Hansestädten des Deutschordenslandes (Braunsberg, Elbing, Königsberg, Kulm und Thorn), in: ZWG 59, 1919, 1–67; 60, 1920, 27–65; 61, 1921, 103–147.
- Andrzej Radziminski*, Synodalstatuten im Deutschordensland Preußen, in: Nathalie Kruppa/Leszek Zygmier (Hrsg.), Partikularsynoden im späten Mittelalter. (VMPIG 219/StGS 29.) Göttingen 2006, 157–176.
- Andrzej Radziminski*, Udział Zakonu Krzyżackiego w procesie ewangelizacji Prus. Uwagi na podstawie ustawodawstwa synodalnego, in: Zapiski Historyczne 70, 2005, 7–26.
- Maximilian Rankl*, Prußen und Litauer als „edle Wilde“. Mutationsformen eines Stereotyps in der deutschen Literatur seit dem 19. Jahrhundert, in: Jochen D. Range (Hrsg.), Baltisch-deutsche Sprachen- und Kulturenkontakte in Nord-Ostpreußen. Methoden ihrer Erforschung. (Schriften des Instituts für Baltistik. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Bd. 2.) Essen 2002, 129–142.
- Susanne Rau/Gerd Schwerhoff* (Hrsg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Norm und Struktur, Bd. 21.) Köln/Weimar/Wien 2004.
- Susanne Rau/Gerd Schwerhoff*, Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes, in: Dies. (Hrsg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Norm und Struktur, Bd. 21.) Köln/Weimar/Wien 2004, 11–52.
- E. Reiling*, Art. Untertan, in: HRG 4. Berlin 1990, 536–542.
- Frank Rexroth*, Stiftungen und die Frühgeschichte von „Policey“ in spätmittelalterlichen Städten, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.) Berlin 2000, 111–131.
- Jonathan Simon Christopher Riley-Smith*, Art. Kreuzzüge, in: TRE 20. Berlin/New York 1990, 1–10.
- Bernd Roeck*, Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns – ein Versuch, in: HJb 112, 1992, 72–103.
- Werner Roth*, Die Dominikaner und Franziskaner im Deutsch-Ordensland Preußen bis zum Jahre 1466. Diss. phil. Königsberg, 1919. Oldenburg i. Gr. 1918.
- S[tephen] C. Rowell*, Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-central Europe, 1295–1345. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. 4th Series, Bd. 25.) Cambridge 1994.
- Miri Rubin*, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge 1991.
- Miri Rubin*, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politische Zusammenhänge. (SHK 20.) München 1992, 309–318.
- Kurt Rudolph*, Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag. Stockholm 1979, 194–212.

- Erika Rummel*, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. (Oxford studies in historical theology.) Oxford 2000.
- Anna Rutkowska-Plachcińska*, Tradition und Kulturumwandlung der Prussen im 14. und 15. Jahrhundert. Zur Fragestellung, in: Sven Eckdahl (Hrsg.), *Kultur und Politik im Ostseeraum und im Norden*. Visby 1973, 53–61.
- Michael T. Ryan*, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Comparative Studies in Society and History* 12, 1981, 519–538.
- Claire L. Sahlin*, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*. (Studies in Medieval Mysticism, Bd. 3.) Woodbridge/Rochester 2001.
- Philipp Sarasin*, Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft, in: Reiner Keller/Andreas Hierseland/Werner Schneider u. a. (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1: Theorien und Methoden. Opladen 2006, 55–81.
- Philipp Sarasin*, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M. 2003.
- Jürgen Sarnowsky*, Die wirtschaftliche Lage der Pfarreien im Deutschordensland Preußen. Das Beispiel der Vikare zu Mühlhausen, in: Stuart Jenks/Jürgen Sarnowsky/Marie-Luise Laudage (Hrsg.), *Vera Lex Historiæ. Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für Dietrich Kurze zu seinem 65. Geburtstag am 1. Januar 1993*. Köln/Wien/Weimar 1993, 373–420.
- Knut Schäferdiek* (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters, erster Halbband. (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2.1.) München 1978.
- Albert Schirrmeister*, *Authority through Antiquity – Humanist Historiography and Regional Descriptions: The Cases of Erasmus Stella, Johannes Cuspinian and Robert Gaguin* (im Druck).
- Albert Schirrmeister*, Wann können Humanisten Intellektuelle sein? Überlegungen anhand dreier Beispiele, in: Rainer Bayreuther, Meinrad von Engelberg, Sina Rauschenbach u. a. (Hrsg.), *Intellektuelle. Rollenbilder, Interventionsformen, Streitkulturen 1500-1800*. Wiesbaden (im Druck), 103–133.
- Jürgen Schlumbohm*, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates? in: *GuG* 23, 1997, 647–663.
- W. P. Schmid*, Art. Aisten, in: *RGA* 1. Berlin/New York 1973, 116–118.
- W. P. Schmid*, Art. Baltische Sprachen und Völker, in: *RGA* 2. Berlin/New York 1976, 14–20.
- Christoph Schmidt*, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen 2000.
- Heinrich Richard Schmidt*, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: *HZ* 265, 1997, 639–682.
- Jean-Claude Schmitt*, *Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults*. Stuttgart 1982.

- Jean-Claude Schmitt*, Der Mediävist und die Volkskultur, in: Dieter R. Bauer/Peter Einzelbacher (Hrsg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. (QFG 13.) Paderborn/München/Wien u. a. 1990, 29–40.
- Hans Joachim Schoenborn*, Lebensgeschichte und Geschichtsschreibung des Erasmus Stella. Ein Beitrag zur Geschichte des gelehrten Fälschertums im 16. Jahrhundert. Düsseldorf 1938.
- Klaus Scholz/Dieter Wojtecki*, Einleitung, in: Peter von Dusburg, Chronik des Preußenlandes. Übers. v. Dens. (FSGA 25.) Darmstadt 1984, 1–23.
- Dominik Schrage*, Kultur als Materialität oder Material – Diskurstheorie oder Diskursanalyse? In: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), Soziale Ungleichheit – Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. Frankfurt a. M./New York 2006 (CD-ROM), 1806–1813.
- Ernst Schubert*, Vom Gebot zur Landesordnung. Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. zum 16. Jahrhundert, in: Thomas A. Brady (Hrsg.), Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (SHK 50.) München 2001, 19–61.
- Hans Schuhladen*, Frühneuzeitliche Volkskultur im Griff der Magie? Zu Ansätzen der volkswissenschaftlichen historischen Methode und einer historischen Anthropologie, in: BJVK 1994, 183–198.
- Reiner Schulze*, Art. Frau. B. Recht. III. Germanisches und deutsches Recht, in: LMA 4. München/Zürich 1989, 857–858.
- Winfried Schulze*, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit“, in: ZHF 14, 1987, 265–302.
- Elmar Schwertheim*, Indigitamenta, in: Der neue Pauly, Bd. 5. Stuttgart 1998, 975–976.
- 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, Bd. 4.) Berlin 2002.
- Johannes Sembrzycki*, Die Lycker Erzpriester Johannes und Hieronymus Maletius und des ersteren Brief „De Sacrificiis et Idolatria Veterum Borussorum“ – eine Quelle für Ostlietauen, in: Altpreussische Monatsschrift. N. F. 25, 1888, 629–651.
- Arthur Semrau*, Die mittelalterlichen Willküren der Altstadt und der Neustadt Elbing, in: Mitteilungen des Coppersnicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn 34, 1926, 1–80.
- Hermann Josef Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee. (Frankfurter theologische Studien, Bd. 37.) Frankfurt a. M. 1990.
- Rudolf Simek*, Götter und Kulte der Germanen. München 2004.
- Rudolf Simek*, Art. Wulfstan, in: LMA 9. München/Zürich 1998, 349.
- Rudolf Simek/Gearóid Mac Niocaill/Jacek Banaszekiewicz* u. a., Art. Polytheistische Religionen, in: LMA 7. München/Zürich 1995, 77–81
- Thomas Simon*, „Gute Policy“. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit. (StER 170.) Frankfurt a. M. 2004.

- Fiorella Simoni*, I testi catechistico-omiletici del primo medioevo negli studi storico-religiosi ed antropologici europei tra XIX e XX secolo. L'esempio del *De correctione rusticorum* di Martino di Braga, in: *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo* 92, 1985, 53–102.
- Paul Simson*, *Geschichte der Danziger Willkür*. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreussens, Bd. 3.) Danzig 1904.
- Hans Steffen*, *Beiträge zur Geschichte des ländlichen Gesindes in Preussen am Ausgange des Mittelalters*. Diss. phil. Königsberg 1903.
- Hans Steffen*, *Das ländliche Krugwesen im Ordenslande*. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altpreußens, in: *ZWG* 56, 1916, 217–245.
- Hans Steffen*, *Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit im Deutschordensstaate*, in: *ZGAE* 23, 1929, 1–97.
- Birgit Studt*, *Fürstenhof und Geschichte*. Legitimation durch Überlieferung. (Norm und Struktur, Bd. 2.) Köln/Weimar/Wien 1992.
- Birgit Studt*, *Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland*. (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Bd. 23.) Köln/Weimar/Wien 2004.
- Eduards Šturms*, *Baltische Alkhügel*, in: *Conventus primus historicorum Balticorum*. Rigae, 16.–20. VIII. 1937. Acta et relata. Riga 1938, 116–132.
- Eduards Šturms*, *Die Alkstätten in Litauen*. (Contributions of Baltic University Hamburg, Bd. 3.) Hamburg 1946.
- Peter Gerrit Thielen*, *Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen (1525–1568)*. (GBG 12.) Göttingen 1953.
- Max Töppen*, *Geschichte der preussischen Historiographie von P. v. Dusburg bis auf K. Schütz*. Oder Nachweisung und Kritik der gedruckten und ungedruckten Chroniken zur Geschichte Preussens unter der Herrschaft des deutschen Ordens. Berlin 1853.
- Max Töppen*, *Geschichte des Heidenthums in Preußen*. Mit Benutzung einiger handschriftlichen Quellen, in: *Neue Preußische Provinzial-Blätter* 1, 1846, 297–316; 339–353.
- Max Töppen*, *Die letzten Spuren des Heidenthums in Preußen*. Mit Benutzung einiger handschriftlichen Quellen, in: *Neue Preußische Provinzial-Blätter* 2, 1846, 210–228; 294–303; 331–344.
- Angela Treiber*, *Die Autorität der Tradition*. Theoriegeschichtliche und quellenkritische Studien zur sogenannten „Volkskultur“ am Beispiel der spätmittelalterlichen Synodalstatuten der Kirchenprovinz Salzburg. (QFEE 20.) Dettelbach 1996.
- Christine Tremml*, *Humanistische Gemeinschaftsbildung*. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit. (Historische Texte und Studien, Bd. 12.) Hildesheim/Zürich/New York 1989.
- Hugh Trevor-Roper*, *The Invention of Tradition*. The Highland Tradition of Scotland, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge 1996, 15–41 (Originalausgabe 1983).

- Anneliese Triller*, Die heilige Dorothea von Montau vor dem Hintergrund ihrer Zeit und Umwelt, in: Richard Stachnik/Anneliese Triller (Hrsg.), Dorothea von Montau. Eine preußische Heilige des 14. Jahrhunderts. Münster 1976, 21–37.
- Paul Tschackert*, Georg von Polentz, Bischof von Samland. Ein Charakterbild, in: Theodor Brieger/Paul Tschackert/Theodor Kolde u. a. (Hrsg.), Kirchengeschichtliche Studien. Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet. Mit einer Beigabe von August Reuter. Leipzig 1890, 145–194.
- Paul Tschackert*, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 33.) Kiel/Stuttgart/Quakenbrück 1891.
- Paul Tschackert*, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, Bd. 1: Einleitung. (Publicationen aus den Königlich Preußischen Staatsarchiven, Bd. 43.) Leipzig 1890.
- Jürgen Udolph*, Art. Pruzzen. § 1. Namenkundliches, in: RGA 23. Berlin/New York 2003, 534–536.
- William Urban*, Early Humanism in Prussia, in: JBS 22, 1991, 33–72.
- William Urban*, Renaissance Humanism in Prussia. Copernicus, Humanist Politician, in: JBS 22, 1991, 195–232.
- William Urban*, Renaissance Humanism in Prussia. The Court of the Grandmasters, in: JBS 22, 1991, 95–122.
- Elvyra Usačiovaitė*, Customs of the Old Prussians, in: Karlene Jones-Bley/Martin E. Huld (Hrsg.), The Indo-Europeanization of Northern Europe. (Journal of Indo-European Studies Monograph, Bd. 17.) Washington 1996, 204–217.
- Hermann Usener*, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn ³1948 (Originalausgabe 1896).
- Vykintas Vaitkevičius*, Studies into the Balts' Sacred Places. (British Archaeological Reports. International Series, Bd. 1228.) Oxford 2004.
- Richard van Dülmen*, Imaginationen des Teuflischen: Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze, Teufelssabbate, in: Ders. (Hrsg.), Hexenwelten: Magie und Imagination vom 16.–20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1987, 94–130.
- André Vauchez*, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Bd. 241.) Paris 1994.
- Norbertas Velius*, Marija Gimbutas. The Investigator of Baltic Mythology, in: Karlene Jones-Bley/Martin E. Huld (Hrsg.), The Indo-Europeanization of Northern Europe. (Journal of Indo-European Studies Monograph, Bd. 17.) Washington 1996, 181–190.
- Grischa Vercamer*, Siedlungs-, Sozial- und Verwaltungsgeschichte der Komturei Königsberg in Preußen (13.–16. Jahrhundert). (EHKOWL 29.) (im Druck).
- Giulio Vismara*, Art. Frau. B. Recht. IV. Italien, in: LMA 4. München/Zürich 1989, 858.
- Georg Voigt*, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter, 3 Bde. Berlin 1856–1863.

- Johannes Voigt*, Geschichte Preussens, von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens, 9 Bde. Königsberg 1827–1839.
- Johannes Voigt*, Über Kleider-Ordnung. Ein Beitrag zur Sitten-Geschichte Preußens, in: Neue Preussische Provinzialblätter 2, 1852, 417–448.
- Gisela Vollmann-Profe*, Die ältere Hochmeisterchronik. Versuch der Rettung eines verkannten Werkes der preußischen Historiographie, in: Jarosław Wenta/Sieglinde Hartmann/Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.), Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben. (Sacra Bella Septentrionalia, Bd. 1.) Toruń 2008, 541–549.
- Friedrich Georg von Bunge*, Beiträge zur Kunde der liv-, esth- und curländischen Rechtsquellen. Riga/Dorpat 1832.
- Antoni von Mierzyński*, Die samländische Gottheit Auszautis, in: Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia 21, 1900, 41–51.
- Lutz E. von Padberg*, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995.
- Klaus von See*, Art. Euhemerismus, in: LMA 4. München/Zürich 1989, 86–90.
- Gerrit Walther*, Humanismus und Konfession, in: Notker Hammerstein/Gerrit Walther (Hrsg.), Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche. Göttingen 2000, 113–127.
- Gerrit Walther/Johannes Helmraht/Ulrich Muhlack* (Hrsg.), Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten. Göttingen 2002.
- Matthias Weber*, Bereitwillig gelebte Sozialdisziplinierung? Das funktionale System der Polizeiordnungen im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZRG GA 115, 1998, 420–440.
- Ingeborg Weber-Kellermann*, Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts. Auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865. (Veröffentlichungen des Instituts für Mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg, Bd. A. 2.) Marburg/Lahn 1965.
- Erich Weise*, Der Heidenkampf des Deutschen Ordens, in: ZfO 12, 1963, 420–473; 622–672; 13, 1964, 401–420.
- Reinhard Wenskus*, Beobachtungen eines Historikers zum Verhältnis von Burgwall, Heiligtum und Siedlung im Gebiet der Prußen, in: Werner Haarnagel/Klaus Raddatz/Martin Claus (Hrsg.), Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte. Neumünster 1968, 311–328, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 299–316.
- Reinhard Wenskus*, Das Ordensland Preußen als Territorialstaat des 14. Jahrhunderts, in: Hans Patze (Hrsg.), Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert. (VuF 13.) Sigmaringen 1970, 347–382, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 317–352.

- Reinhard Wenskus*, Der deutsche Orden und die nichtdeutsche Bevölkerung des Preußenlandes mit besonderer Berücksichtigung der Siedlung, in: Walter Schlesinger (Hrsg.), Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte. (VuF 18.) Sigmaringen 1975, 417–438, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 353–374.
- Reinhard Wenskus*, Die gens Candein. Zur Rolle des preußischen Adels bei der Eroberung und Verwaltung Preußens, in: ZfO 10, 1961, 84–104, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 435–454.
- Reinhard Wenskus*, Kleinverbände und Kleinräume bei den Preußen des Samlandes, in: Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen, Bd. 2. (VuF 8.) Konstanz/Stuttgart 1964, 201–254, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 245–298.
- Reinhard Wenskus*, Über die Bedeutung des Christburger Vertrages für die Rechts- und Verfassungsgeschichte des Preußenlandes, in: Ernst Bahr (Hrsg.), Studien zur Geschichte des Preußenlandes. Festschrift für Erich Keyser zu seinem 70. Geburtstag dargestellt von Freunden und Schülern. Marburg 1963, 97–118, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 391–412.
- Reinhard Wenskus*, Zur Lokalisierung der Prußenkirchen des Vertrages von Christburg 1249, in: Klemens Wieser (Hrsg.), Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen. Festschrift zu Ehren Sr. Exzellenz P. Dr. Marian Tumler O. T. anlässlich seines 80. Geburtstages. (QSGDO 1.) Bad Godesberg 1967, 121–136, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Patze. Sigmaringen 1986, 375–390.
- Reinhard Wenskus*, Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt. (Mitteldeutsche Forschungen, Bd. 5.) Münster/Köln 1956.
- Jaroslav Wenta*, Studien über die Ordensgeschichtsschreibung am Beispiel Preußens. (Subsidia Historiographica, Bd. 2.) Thorn 2000.
- Günther Werner*, Ahnen und Autoren. Landeschroniken und kollektive Identitäten um 1500 in Sachsen, Oldenburg und Mecklenburg. (HS 467.) Husum 2002.
- Hans Westpfahl*, Beichtbüchlein des Deutschen Ordens, in: P. Klemens Wieser (Hrsg.), Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen. (QSGDO 1.) Bad Godesberg 1967, 241–268.
- Hans Westpfahl*, Das Elbinger Beichtbüchlein, in: Ernst Bahr (Hrsg.), Studien zur Geschichte des Preußenlandes. Festschrift für Erich Keyser zu seinem 70. Geburtstag dargestellt von Freunden und Schülern. Marburg 1963, 405–416.
- Hans Westpfahl*, Die Geistesbildung der heiligen Dorothea von Montau, in: Richard Stachnik/Anneliese Triller (Hrsg.), Dorothea von Montau. Eine preußische Heilige des 14. Jahrhunderts. Münster 1976, 38–58.

- Gabriela Wiechert*, Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel, in: Zenon Hubert Nowak (Hrsg.), Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. (Ordines militares Colloquia Torunensia Historica, Bd. 7.) Toruń 1993, 131–146.
- Peter Wiegand*, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung im Bistum Kammin. Zur Entwicklung des partikularen Kirchenrechts im spätmittelalterlichen Deutschland. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe 5: Forschungen zur Pommerschen Geschichte, Bd. 32.) Köln 1998.
- Gerhard Wirth*, Art. Alanen, in: LMA 1. München/Zürich 1980, 266–267.
- Eike Wolgast*, Art. Reform, Reformation, in: GG 5. Stuttgart 1984, 313–360.
- Ian N. Wood*, Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, in: G. Ausenda (Hrsg.), After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians. (Studies in Historical Archeoethnology, Bd. 1.) San Marino 1995, 253–279.
- Thomas Wünsch*, Religion und Magie in Ostmitteleuropa: eine Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Religion und Magie in Ostmitteleuropa. (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 8.) Berlin 2006, 1–9.
- Heide Wunder*, Bauern und Reformation im Herzogtum Preußen, in: Peter Blickle (Hrsg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag am 23. Mai 1982. Stuttgart 1982, 235–251.
- Heide Wunder*, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen während des 16. Jahrhunderts (1983), in: Dies., Der andere Blick auf die Frühe Neuzeit. Forschungen 1974–1995. Hrsg. v. Barbara Hoffmann/Renate Dürr/Ulrike Gleixner u. a. (Aktuelle Frauenforschung.) Königstein/Taunus 1999, 134–158.
- Heide Wunder*, Zur Mentalität aufständischer Bauern. Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Geschichtswissenschaft und Anthropologie, dargestellt am Beispiel des Samländischen Bauernaufstandes von 1525, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Der Deutsche Bauernkrieg, 1524–1526. (GuG, Sonderheft 1.) Göttingen 1975, 9–37.
- Heide Wunder*, Siedlung und Bevölkerung im Ordensstaat, Herzogtum und Königreich Preußen (13.–18. Jahrhundert), in: Hans Rothe (Hrsg.), Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften, Teil II: Ost- und Westpreußen. (Studien zum Deutschtum im Osten, Bd. 19.2.) Köln/Wien 1987, 67–98.
- Heide Wunder*, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg, 13.–16. Jahrhundert. (Marburger Ostforschungen, Bd. 28.) Wiesbaden 1968.
- Hartmut Zapp*, Art. Corpus iuris canonici. III. Decretales Gregorii IX. (Liber Extra), in: LMA 3. München/Zürich 1986, 266–267.
- Andreas Zieger*, Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. (FQKGO 5.) Köln/Graz 1967.
- Harald Zimmermann*, Der Deutsche Orden im Burzenland. Eine diplomatische Untersuchung. (Studia Transylvanica, Bd. 26.) Köln/Weimar/Wien 2000.

Orts-, Personen- und Sachregister

Die Schlagwörter Prußen, Preußen(land), Deutsche, Deutscher Orden und Heidentum wurden wegen ihrer häufigen Nennung nicht ins Register aufgenommen. Bei Personennamen ist der Vorname dem Namen vorangestellt. Kursive Seitenzahlen beziehen sich auf Erwähnungen nur in den Anmerkungen.

- Aachen 74
 Aaron 24, 250
 Abel Will 240
 Abraham 92, 94
 Abstammung (*origo gentis*) 42, 198, 209, 214, 217, 224, 226, 233, 251, 256, 260, 284
 Adalbert 45, 72f., 74, 214
 Adam (biblisch) 57
 Adam von Bremen 45, 62, 64, 78f., 219, 223, 229, 258, 262
 Adel/Adlige/adlig 51, 53, 66, 72, 75, 82, 83, 93, 114, 202, 205, 221, 224, 227, 234, 243, 274
 Aelfric 57
 Ägypter/Ägypten 15, 29, 94
 Aisten/aestisch 45, 67
 Akkon 207
 Alanen 218f., 226, 245
 Albert Krantz 212, 221
 Albertus Magnus 222
 Albrecht von Brandenburg-Ansbach 41, 117, 224, 236f., 240, 242f., 253–256, 270
 Alexander der Große 221
 Alfred der Große 67
 Alkhügel 64
 Altes Testament/alttestamentarisch 92, 103–105, 108, 201f., 239, 246–248, 250, 252, 256
 Amalek 92
 Amtleute 115, 133, 145, 243
 Andreas Hosemann (Osiander) 242
 Andreas Lumpe 184
 Andreas Slommow 91
 Andreas von Posen 88
 Angelsachsen 57, 67, 215
 Anna Narkuwen 266, 268
 Antike/antik 20, 27f., 37, 57, 79, 80, 207f., 210, 212, 213, 215, 217, 222, 223, 233, 234, 241, 247
 Antiochus 200
 Apostasie/Apostat 36, 48, 163, 192
 Aristoteles 55
 Arkona 45
 Arnold Stapel 159
 Asien 15
 Assimilation 14, 51f., 235, 271
 Aufwand 109, 117, 127, 135–141, 143f., 148, 151, 170, 188, 246, 272, 275, 281
 Augsburg 212, 243
 Augustinus 48, 57, 146
 Auschauts 260f.
 Auseklis 18, 59
 Autrimpus 260, 262
 Balga 49, 115, 125
 Balkan 211
 Balten/Baltikum/baltisch 11–13, 15, 17f., 21, 25–27, 28f., 35, 41, 44f., 47, 54, 59, 64f., 67, 75f., 77, 140, 141, 151, 203, 239, 257, 263f., 276
 Bamberg 153
 Barbar/barbarisch 42, 79, 197f., 209, 211, 213, 219, 222, 224, 229, 232, 234, 251, 274
 Barbara Breittka (Breutigam) 266
 Bardoayts 260
 Barstucke 260, 286
 Barten 45
 Bartenstein 76, 118, 225

- Bartholomaeus Wartzmann 226, 230, 246
 Bauern 14, 51f., 95, 106, 110, 116–118, 120,
 125, 127, 129–131, 133, 137, 141–143,
 145, 161f., 167, 172, 178, 240, 247, 252,
 261, 272, 278–281, 287
 deutsche 51, 142
 prußische 13, 51f., 109, 120, 130, 142,
 167, 178, 194, 257
 Bayerischer Geograph 45
 Bayern 216
 Beichte 36, 42, 96, 120, 152, 165–167, 168,
 169–176, 179, 183, 185, 188, 195, 248f.,
 273
 Berigo 209
 Bernhard von Clairvaux 92, 204
 Beschwerden 112, 117, 131, 151
 Bestattung/Begräbnis 55, 65f., 68–71, 161f.,
 164, 224, 246
 Brandbestattung 66, 69
 Grabbeigaben 66, 69–72, 83, 193
 Körperbestattung 70
 Birgitta 99–101, 103, 108
 Bithynier/Bithynien 211, 214
 Bockheiligung 43, 236, 242, 244f., 247, 249,
 251–257, 259, 261, 263, 270, 274
 Böhmen 153, 216, 238, 242
 Bolesław Chrobry 45
 Bonifatius 46, 58, 171, 276
 Bonse 81, 82
 Boris 78
 Borussier/Borussia 217, 219, 222–224, 226,
 229, 233, 255
 Boyden 266
 Brandenburg 115, 236
 Braunsberg 115
 Brun von Querfurt 45, 73, 74
 Brussia 217, 224
 Brutenia 227, 229, 285
 Bruteno 42, 226f., 229, 245, 249, 258, 270,
 284
 Bulgarien/bulgarisch 78
 Burchhard von Worms 57
 Burzenland 47
 Buße 57, 133f., 162, 171, 173f., 176, 242
 Caesar 56
 Caesarius von Arles 22f., 56
 Callixt III. 183, 184
 Candein 51
 Caspar Hennenberger 252
 Cellarius, siehe Martin Borrhauß
 Christburg 123, 130, 131, 257
 Christburger Vertrag 49, 50, 53, 60f., 67, 71,
 74, 80–82, 169, 259, 264
 Christian von Mühlhausen 169
 Christian, Bf. v. Preußen 15, 46, 169
 Christoph von Kreytzen 252
 Cicero 92
 Cimbria 226
 Conrad Celtis 216
 Criwe 55, 65f., 72, 75, 83, 199, 203, 211,
 214, 223, 227, 232, 246
crywe kyrwaito, siehe Criwe
 Curche 60f., 257f., 259, 264
 Dakier 211
 Dämonen 56f., 93f., 146f., 162, 189, 247,
 258, 263, 267
 Dänemark/dänisch 45, 226
 Danzig 91, 95, 98, 100, 119, 127, 137, 144,
 228, 230, 231, 270, 284, 287
 David (biblisch) 92
 David Voit 255
 Denunziation 133, 145, 155, 178, 191
 Dienstboten 96, 114f., 124f., 128, 278
 Dietrich Cuba, Bf. v. Samland 194
 Dietrich, Vogt des Samlandes 49
 Dievs 18, 59
 Dillingen 212
 Dionysos 15
 Diwonis 229
 Dnepr 45
 Dolmetscher, siehe Übersetzer
 Dorge 49
 Dorothea von Montau 100, 101, 174
 Dorpat 164
 Düna 192

- Eadburg 58
 Eberhard von Seinsheim 106
 Ehe, siehe Hochzeit/Ehe
 Eichstätt 153
 Elbing 115, 119, 123, 130, 131, 137f., 139f., 144, 157, 174, 225
 Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) 198, 207–209, 210, 212–214, 216–218, 224, 228, 233
 England 215
 Erasmus Stella 79, 149, 198, 210, 215, 217–220, 222–226, 228f., 231, 233, 245, 251, 254
 Erhard von Queiß 237f.
 Ermland/ermländisch 13, 40, 42, 45, 50, 53, 60, 91, 96, 114f., 116, 117, 119, 134, 140, 152, 155, 156, 158f., 169, 177, 179f., 182–185, 194f., 227, 240, 273
 Erntebräuche 16, 22, 61, 261
 Erstes Gebot 83, 147, 148, 163–165, 199
 Esten/Estland 45, 62, 67, 127
 Etrusker 215
 Eucharistie 166, 173, 176, 179, 182, 184, 186, 194f., 248, 273
 Euhemerus/Euhemerismus 57
 eurasisch 219
 Europa/europäisch 15, 18, 57, 80, 85, 87f., 90, 208, 211, 213, 216, 260, 271
 Evangelium 47, 237
 Eylau 96
 Ezechiel 103
 Festkultur 40, 42, 79, 122, 137, 141, 144, 147, 179, 186f., 189, 191, 195, 246f., 255, 257, 261, 273, 275
 Filimer 209
 Finnien/Finnland/finnisch 20, 45
 Firmung 193
 Florenz 161
 Franken/fränkisch 214
 Frankreich/französisch 25, 215, 260
 Franz Kuhschmalz 96, 115, 129, 134, 155–157, 158, 177, 182f., 185, 195
 Frauenburg 157, 180, 184, 195
 Frauenkauf 46, 80
 Freie
 große 51f.
 kleine 51f.
 preußische 50, 240, 276
 Fricco 258
 Friedhof 162, 189
 Friedrich I., röm.-dt. Ks. 218
 Friedrich II., röm.-dt. Ks. 210
 Friedrich von Sachsen 117, 126, 135, 148f., 150, 217, 219, 220, 233, 245
 Fulco 45
 Galinder/Galinden 45, 201f., 214
 Gallier 215
 Gasthaus 51, 122f., 125, 129, 141f., 143, 147, 188, 190, 280
 Gebete 167, 170, 179f., 182, 184f., 186f., 188, 194f., 273
 Ave Maria (englischer Gruß) 173, 178, 187, 194
 Glaubensbekenntnis (Credo, Symbolum) 96, 121, 167, 170, 173, 178, 184f., 194, 239
 Vaterunser (Paternoster) 96, 121, 167, 168, 170, 173, 178, 184f., 194, 239
 Gentilreligion 27–29
 Georg Sabinus 253f., 263, 275
 Georg von Polentz 236f., 270
 Gerhard 38, 111, 155, 159
 Germanen/germanisch 15, 21, 23, 27, 28–30, 56, 61, 68, 73, 77, 80, 204, 215, 218–221, 224, 226, 263
 Gesinde 76, 92, 96, 99, 109f., 114f., 117, 121, 123–125, 128f., 134, 141, 148, 166, 232, 239, 277–281
 Geten 79, 189, 191, 211
 Getränke/Trinkverhalten 54, 79, 83, 95f., 121f., 127, 129, 135–139, 141, 145, 147, 151, 162, 169, 170, 172f., 188–191, 206, 222, 224, 244, 248, 266f., 270, 275, 279f.
 Giannantonio Campano 216
 Glaubensbekenntnis, siehe Gebete

- Goten/gotisch 68, 75, 79, 198, 207, 209–213, 214f., 217, 219, 226
 Gotland 226, 284
 Götter 14–18, 21, 27, 35, 43, 49, 56–61, 63f., 75–77, 83, 91, 146f., 165, 193, 199, 203, 223, 229, 231, 236, 244, 246, 249, 250, 255, 257–264, 267, 270, 275, 284, 286
 Gottfried 46
 Göttingen 226
 Göttingen 248
 Göttweig 210
 Grab (christl.) 70, 164, 173f., 176, 177, 179, 186, 188–190, 193
 Gratian 57, 92
 Gregor der Große 48
 Gregor IX. 160f., 282
 Griechen 29, 57
 Große Wildnis 52, 125
 Großer Werder 131
 Haithabu 67
 Hamburg 126, 127, 212
 Hans von Tiefen 116
 Hans Weinreich 240
 Häresie/Häretiker 36, 146, 154
 Hebräer 200
 Heilige Orte (Haine, Felder, Quellen) 55, 61–63, 83, 199, 223
 Heiligenbeil 271
 Heiliges Land, siehe auch Palästina 94
 Heilsberg 117, 155, 180, 183, 195
 Heinrich Beringer 97–99, 101
 Heinrich der Lettenpriester 192
 Heinrich III. Sefeld 158
 Heinrich III. Sorbom 158, 177f., 180f., 185
 Heinrich Luer 212
 Heinrich Monte 76
 Heinrich V. von Mecklenburg 221
 Heinrich von Rosenberg 89
 Heinrich, Bf. v. Sudauen 63
 Hellene 213
 Helmold von Bosau 219, 223
 Henning Scharfenberg 157, 160
 Herkules 211
 Hermann Schedel 212
 Hermann von Prag 158
 Hermann von Salza 214
 Herodot 71, 211
 Heros eponymos 209, 211, 214, 227, 245
 Herteshals 76
 Heruler 221
 Hexerei/Hexe, siehe auch Zauberei/Zauberer(-in) 23, 39, 147, 191, 265, 267
 Hieronymus Maletius (Malecki) 251, 254, 255, 275
 Hirtzhals 76
 Hochzeit/Ehe 81, 95f., 98, 127, 136–141, 147, 166, 175f., 184, 186, 188, 190, 195, 222, 231, 254, 266, 273, 278f.
 Honorius III. 82
 Horaz 78
 Hulmigerier/hulmigerisch 217f.
 Humanismus/Humanisten 42, 79, 149, 197f., 207–209, 210, 212f., 215, 216, 217f., 221, 224, 225, 231f., 234, 236, 245–247, 250, 253–255, 260, 263, 274f.
 Idolatrie 24, 54–59, 61, 83, 161–165, 193, 199, 211, 214, 223, 241, 246, 255, 257, 274
 Indigenat 215, 218, 227
 indoeuropäisch 17, 20
 indogermanisch 17, 64
 Innocenz III 46
 Inquisition 36, 146
 Interpretatio christiana 26, 30
 Interpretatio romana 17, 26, 259, 262f.
 Iren/Irland 28
 Isidor von Sevilla 57
 Isis 15
 Israel/Israeliten/israelisch 250, 256
 Italien/italienisch 208, 215, 216, 226, 253
 Ivo von Chartres 57
 Jakob von Bludau 169
 Jakob von Lüttich 60, 257
 Jan Długosz 214, 251, 260

- Jatwinger, siehe Sudauer/Sudauen
 Jenseits 55, 65, 71f., 75, 83
 Jeremias 103
 Jerusalem 45, 103, 214
 Jesaja 103
 Jesus Christus 29, 56f., 92f., 100f., 179, 184,
 201, 204, 238, 242
 Johann Abezier 91
 Johann II. Stryprock 158, 180
 Johann von Posilge 228
 Johanna I. von Neapel 101
 Johannes Ambundi 192
 Johannes Aventinus 225
 Johannes Briesmann 236f.
 Johannes Canaparius 73, 74
 Johannes Falkenberg 89
 Johannes Freiberg 252
 Johannes Funck 240, 256, 270
 Johannes Gerson 182
 Johannes Graumann (Poliander) 238
 Johannes Habundi 157
 Johannes II. Ryman 159
 Johannes II. von Salfeld 158
 Johannes III. 159
 Johannes IV. 159
 Johannes Margenau 97
 Johannes Marienau 159
 Johannes Marienwerder 101, 174
 Johannes Merkelin 181f.
 Johannes Plastwich 227
 Johannes von Freiburg 182
 Johannes von Plano Carpini 55
 Johannes von Salisbury 92
 Johannes XXII., Papst 80
 Johannes, Ebf. von Lemberg 90
 Jordanes 45, 210f., 218
 Josia 104
 Josua 92, 94
 Juden 39, 103f., 147, 154, 177, 256
 Jupiter 57, 262
 Kämmerer 51, 81, 131, 167, 173, 178–180
 Kammin 153
 Kaplan 182f., 195
 Karelier 45
 Karl der Große 48
 Kärta 18
 Kartäuser, siehe Heinrich Beringer
 Kaspar Schuwenflug 91
 Kaspar von Schwenckfeld 242
 Kaspar, Bf. v. Pomesanien 156, 159
 Katharina Gailau (*Catharina Geilawe*) 266f.
 Kelten 15, 20, 29, 68, 215
 Kiew 44
 Kimbern 226
 Kleinasien 211
 Knechte 66, 96, 114
 Kolbatz 46
 Kolonisation 45, 51, 53, 81, 91, 94, 125, 126,
 221
 Königsberg 51, 115, 117, 124, 126, 135, 137,
 140, 144, 217, 225, 236f., 240, 253f., 266
 Konrad Bitschin 199
 Konrad von Erlichshausen 106, 115f., 133,
 150
 Konrad von Masowien 218
 Konrad, Priesterbruder 49
 Konstanz 39, 85, 86, 89, 91, 93f., 108, 153,
 157, 160, 246, 258
 Krakau 236, 251
 Kretschme, siehe Gasthaus
 Krug, siehe Gasthaus
 Kulm 52, 97, 119, 137, 144, 159, 199
 Kulmerland 45, 201f., 211, 218
 Kuren/Kurland 44, 164, 240, 270
 Labiau 143, 252
 Laima 18
 Landflucht, siehe auch Zuzugsverbot 96,
 109, 124f.
 Landkämmerer, siehe Kämmerer
 Landstände, siehe Stände
 Langobarden 80
 Latein/lateinisch 205, 207, 208, 225, 239

- Laurentius Blumenau 198, 207–209, 211, 214, 228, 233
Lausitz 126
Leipzig 212
Łekno 46
Leonard Gessel 212
Letten/Lettland/lettisch 17f., 26, 44, 72
Ligaschonen 71f., 74f.
Lignitz 242
Litauer/Litauen/litauisch 14, 16, 18, 20, 26, 41, 44, 54, 63–66, 72, 74, 81, 85f., 88f., 107, 130, 148f., 199, 200, 203, 206, 218, 239f., 254, 260, 263
Liven/Livland/livländisch 14, 45f., 48, 54, 59, 62, 65, 77, 89, 117, 127, 162, 164, 191f., 199, 203, 237, 246, 254, 263, 276
Löbau 45
Lochstädt 124
Los 55, 65
Lot 92
Lucas David 140, 231, 252
Lukas Watzelrode 155, 156, 158, 177, 185
Lüneburg 126, 127
Luther, siehe Martin Luther
Lüttich 74
Lyck 254
Magdeburg 46, 76, 153, 160
Magie 21, 23, 32, 35, 146, 268
Magnus Eriksson 101
Mähren 216
Mainz 153, 158, 160, 162
Makkabäer 92, 94, 200
Maleachi 103
Mäotische Sümpfe 209
Maria 101, 179
Marienburg 113, 119, 121, 125, 126
Marienwerder 126
Mark Brandenburg 126
Markopole 260
Martin Borrhaus (Cellarius) 242
Martin Luther 236f., 239, 241f.
Martin Truchseß von Wetzhausen 116, 135
Martin V., Papst 160, 183f.
Martin von Braga 56, 57, 58f., 199
Masowier/Masowien 211
Masuren 69, 254f., 259
Matthias von Miechów 214, 251
Mecklenburg 127, 216
Mehrehe, siehe Polygynie
Mehrsprachigkeit, siehe Sprachenproblem
Meinhard 45
Meißen 135
Melanchthon 224, 253
Melchisedek 92
Melno-See 128
Memel 91, 130
Memelburg 77
Mēness 18, 59
Mergentheim 214
Merkur 224
Merten Breittke 266
Michael Junge 42, 152, 155f., 158, 166, 172f., 175f., 186–188, 190f., 193, 195, 246, 273, 276
Michael Küchmeister 114, 122, 128
Michael, Bauer 252
Midianiter 92
Mindaugas 63
Mittelmeer/mediterran 22, 27f., 45
Mohrungen 139
Mongolen 55, 63, 78
Moses 58, 92, 103–105, 256
Mösien 211
Moskau 44
Mühlhausen 126
Münster 122
Nadrauen 45, 65, 203
Natangen/Natanger 45, 50, 60, 76
Natrimpe 93, 258f.
Neptun 262
Niederlande (Pr.) 96, 98, 115, 125, 129
Niederlande/niederländisch 25
Nikolaus I., Papst 78

- Nikolaus Marschalk 221
 Nikolaus von Jeroschin 206
 Nikolaus, Bf. v. Samland 115, 193, 257
 Noah 56
 Notker 74
 Nürnberg 111
 Oberland (Pr.) 115
 Obodriten 221
 Ockopirmus 260, 262
 Oliva 225
 Oliverus von Paderborn 62
 Opfer (heidn.) 55, 75
 Menschenopfer 76f., 93, 223f.
 Tieropfer 15, 82, 93, 189, 223, 233, 247
 Opfergaben (*offertorium*) 166, 171, 173, 188
 Orosius 67
 Ösel 164
 Osiander, siehe Andreas Hosemann
 Osiris 15
 Ostbalten 44
 Ostern 173, 179, 194, 238
 Österreich 216
 Ostsee 44–46, 67, 79, 211, 219, 226
 Otto III. 74
 Ottonen/ottonisch 48
 Padua 212
 Palästina, siehe auch Heiliges Land 47, 106
 Parkuns 260–262, 264
 Paten/Patenschaft 137, 184, 195, 273
 Patollo 16, 229, 231, 258, 264, 285
patollu(s) 93, 258f.
 Patrimpo 229
 Paul Pole 102
 Paul Speratus 237, 243
 Paul von Rusdorf 95, 105, 108, 115, 127,
 131f., 135, 147, 150, 187, 247, 273, 287
 Paul Watt 135, 219
 Paulus 91, 93
 Pavia 160
 Peckols 260–262
 Pergrubius 260f., 286
 Pērkons 18
 Perkunas/Perun 15, 17, 165, 261, 264
 Perkuno 16, 229, 231, 249, 258, 264, 285
 Persante 44
 Peru 25
 Peter von Dusburg 14, 41f., 44f., 47, 48,
 49f., 54f., 57–61, 64–66, 68, 71, 75, 78f.,
 81, 83, 84, 92, 94, 165, 169f., 197, 199–
 203, 204, 205f., 209, 211, 214, 217, 222f.,
 224, 225, 227–229, 232, 234, 245, 257,
 264, 274
 Peter von Schaumburg 212
 Petrarca 92
 Petrus, Apostel 58, 90
 Petrus, Ebf. von Vilnius 90
 Pfingsten 179, 238, 252
 Piasten 80
 Pietro Bembo 253
 Pilnitis 260f.
 Pirmin von Reichenau 57
 Pius II., siehe Enea Silvio Piccolomini
 Plinius 217
 Plutarch 92
 Pluto 260, 262f.
 Pobethen 81, 240
 Pockols 260f.
 Pogesanien/Pogesanen 45f.
 Pokarben 76
 Polemius von Asturica 56
 Polen 17, 42, 46, 60, 73, 84–88, 91, 107, 117,
 126, 128, 153, 186, 202, 206, 218, 220,
 227, 236, 237, 239f., 254, 281, 284
 Poliander, siehe Johannes Graumann
 polnisch-litauische Union 42, 86, 91, 107
 Polnisch-litauische Union 42, 84–86, 91, 107
 Polydoxie 264
 Polygamie, siehe Polygynie
 Polygynie 46, 81, 82, 251
 Polytheismus 16, 27–30, 83, 241
 Pomesanien 45f., 50, 53, 119, 123, 155, 159,
 185, 186, 238, 269, 276
 Pommerellen 46, 60, 206

- Pommern 44, 46, 60, 216, 221, 284
 Posen 107
 Potrimppo 16, 258
 Potrimpus 260
 Prag 101, 153, 160
 Predigt 11, 49, 57, 58, 93, 97f., 120, 134,
 163, 166–170, 173–175, 177, 179, 182f.,
 194f., 205, 237, 239, 249, 273
 Pregel 253
 Přemysl II. Ottokar von Böhmen 63
 Preußisch Holland 144
 Preußischer Bund 208, 210, 216
 Priester (heidn.) 47, 55, 65, 72, 74f., 77, 83,
 169, 199, 211, 227, 229, 232, 245, 258,
 264
 Prusias 211f., 214, 251
 Prußenschulen 46, 181, 195, 241
 Ps.-Christian 198, 217, 225–230, 233f., 245,
 248f., 258, 264, 274, 284
 Ptolemaios 218, 221
 Puschkayts 286
 Ragnit 130
 Rastenburg 126
 Reiternomaden 78f., 219
 Rhein 124
 Riga 44, 152, 157, 160, 161, 162, 164, 185,
 187
 Ripheische Berge 217, 219
 Ritter 51, 102, 114
 Rohmsdorff 66
 Rom/römisch 15, 17, 28, 50, 65, 69, 70, 73,
 81, 90, 100, 203, 224, 251, 259f., 262, 275
 Romayn 66
 Romehnen 66
 Romene 66
 Römisch-deutsches Reich 51, 62, 76, 113,
 127, 133, 215, 219–221, 234, 236
 Romow 65f., 203, 223
 Rügen 45, 66
 Rummow 66
 Russigenus 49
 Rutenen 254, 263
 Sachsen/sächsisch 48, 59, 135, 192, 217f.
 Sakramente 100, 160, 173, 176, 182f., 185f.,
 190, 195, 238, 241, 273
 Sallinwerder 85
 Salmanassar 256
 Salzburg 153, 160
 Samaiten 14, 85, 88–90, 108
 Samariter 244, 263
 Samländer/Samland 42, 45, 49f., 52f., 62f.,
 66, 69, 70, 77f., 79, 81, 116, 119, 125,
 143, 146, 152, 155f., 158f., 166, 169, 171,
 173, 177, 180, 186, 194f., 202, 214, 223,
 236, 243f., 247, 249, 253, 256f., 273f.,
 276, 279f.
 Samogiten 254, 263
 Samuel 103
 Sarmaten/Sarmatien 198, 217, 219
 Saturn 57, 262
 Saul 103
 Saule 18, 59
 Sauna 192, 276
 Schalauen 45
 Schamanismus 75
 Scharwerk 52, 98, 121, 129–131, 133, 161,
 164, 178
 Schlesien/schlesisch 51, 216
 Schulzin von Otten 266f., 270
 Schwaben 216
 Schweden/schwedisch 17, 45, 99f., 101, 108
 Schweiz (Eidgenossenschaft) 216
 Scumand 49
 Seelsorge 22, 49, 100, 102, 160, 161, 182f.,
 190f., 254, 273
serme, siehe auch Sirmen 141, 169, 170, 173
 Sicco 72f., 74
 Siegfried von Feuchtwangen 144, 231
 Siegfried von Regenstein 79, 141, 154, 156,
 158, 166f., 169f., 172f., 176, 187
 Siegfried von Spanheim 192
 Siegmund, römisch-deutscher Ks., Kg. von
 Ungarn und Böhmen 89
 Sigmund Gossenbrot 212
 Sigmund Meisterlin 212

- Sikko 73
 Simon Grunau 14, 16, 31, 144, 198, 225f.,
 229, 231, 233, 245, 247, 249, 252, 258,
 264, 269, 284
 Sirmen, siehe auch *serme* 79, 96, 137, 140,
 141, 143, 148, 151, 188, 279
 Sizilien 81
 Skandinavien/skandinavisch 45f., 69, 226,
 276
 Skandza 209
 Skythen/Skythien/skythisch 71, 75, 78f., 211,
 219, 253
 Slaven, siehe Slawen/slawisch
 Slawen/slawisch 15, 20, 27, 28f., 66, 259
 Småland 48
 Sol 260, 262
 Sonntagsarbeit, siehe Scharwerk
 Sonntagsheiligung 119–121, 129, 131f.,
 133f., 136, 138, 163, 164, 178, 188, 272
 Spanien 81, 215
 Sprachenproblem 161, 163f., 167, 176, 177f.,
 182f., 239, 273
 Stände 42, 66, 68, 95, 97, 98, 99, 104, 107f.,
 111, 113–119, 122f., 125, 127f., 132f.,
 136, 145, 150f., 213, 216, 227–229, 234,
 237, 246, 272
Stegischymne 270
 Stephan Neidenburg 159
 Stephan von Uhřetic 182
 Straßburg 137
 Sudauer/Sudauen 44f., 49, 63, 70, 82, 201f.,
 223, 240, 244, 249f., 252, 255f., 259, 261–
 263, 274
 Sudauerwinkel, siehe Sudauer/Sudauen
 Sudiner 223
 Sündenbock 246, 248, 250, 256
 Svend Estridsen 62
 Swantopolk 60
 Swayxtix 260–262
 Synkretismus 27, 29, 30, 36
 Szwaybrotto 258
 Tacitus 45, 204, 215, 221, 224
 Tannenbergr 84, 88f., 93, 102, 107, 138, 272
 Tapiau 143
 Tataren 88, 107
 Taufe 30, 35f., 45, 48f., 53, 57, 63, 85f., 90,
 107, 137, 166, 189–192, 194, 238f., 276
 Wiedertaufe 189, 191f., 276
 Thomas Kantzow 221
 Thomas von Aquin 102, 146
 Thomas von Chantimpré 62, 64
 Thor 258, 262
 Thorn 40, 89, 116, 137, 199, 200, 216, 229,
 236
 Thüringen 135
 Tolke, siehe Übersetzer
 Toskana 215
 Trajan 92
 Tscheremissen 64
 Tullisonen 71f., 74f.
 Türken 39, 147, 208, 241
 Übersetzer (Tolke) 42, 142, 167, 168, 169,
 181, 182f., 194, 239f., 254, 273
Ulmerigi 209f., 214, 218
 Ulmiganea 226, 284
 Ulmigerer 219
 Ulrich von Jungingen 114, 118, 150, 272
 Ulrich Zwingli 241
 Uppsala 229, 258
 Utrecht 214
 Vadstena 100
 Valentian 218
 Valerius Maximus 211
 Varrus 211
 Vaterunser, siehe Gebete
 Vatikan 80
 Venus 57
 Vergil 79
 Vidowuto 42, 226f., 229, 231, 245, 258, 270
 Vidvutus 218f., 222–224, 226, 231, 245
 Vigilius von Thapsus 19
 Visitation 36, 79, 106, 123, 129, 145, 154f.,
 166, 181, 186, 190f., 244, 250, 270, 277
 Volkssprache 61, 156, 161, 166f., 169, 179–
 181, 185, 186, 225, 259, 273

- Vytautas 85–87, 89–91
Waidlen 233, 247–250, 265, 268–270, 276, 289
Warmien, siehe Ermland
wayde 269, 276
Weichsel 46, 67, 114, 209f., 218
Weidler(in)/Weidlerei, siehe Zauberei/Zauberer(-in)
Welun 91
Wenden 48, 126, 127, 221
Wenzel 85f., 88, 89
Westfalen 59, 226
Widitten 70
Wikinger 68f.
Witold 218
Wittenberg 221, 224, 238, 274
Władysław II. Jagiełło 85–87, 88, 91
Wodan 224, 258
Wolga 64
Wormditt 180
Worms 137
Wourschkaiti 244, 250f., 258
Wulfstan 67, 70, 78f.
Wurschayto 258
Würzburg 238
Wynfreth (Bonifatius) 46
Zauberei/Zauberer(-in) 13, 39, 43, 96, 120–122, 128, 133f., 144–148, 150, 163, 236, 243f., 264f., 267f., 270f., 273, 277
Dämonenpakt 146
Gesetzgebung 144f., 265
Schadenzauber 146
theologisch 146
Zuzugsverbot, siehe auch Landflucht 96, 123, 126, 129, 134, 278
Zwingli, siehe Ulrich Zwingli
Zypern 101

Die Alteinwohner Preußens, die Prußen, waren im 13. Jahrhundert zwar zum Christentum konvertiert, im 15. und 16. Jahrhundert wird aber noch von ihrem Heidentum berichtet. In Abgrenzung zum gängigen Interpretationsmuster, das eine Fortdauer der Altreligion im Geheimen sieht, entwickelt Michael Brauer einen Ansatz, der als Dialektik von Christianisierung und Entdeckung des ‚Heidentums‘ bezeichnet werden kann: Erst als in den Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts die vertiefte Christlichkeit der ganzen Gesellschaft angestrebt wird, geraten auch die wenig assimilierten prußischen Bauern ins Visier der Reformer; ihre eigenwillige, aber nicht religiöse oder antichristliche Festkultur wird schrittweise heidnisch konnotiert, reguliert und verboten. Mit der Einführung der Reformation in Preußen vereinigen sich die Einzelinitiativen verschiedener Akteure (Obrigkeit, Bischöfe), und erst zu dieser Zeit kommt es zur wirklichen Erfindung des prußischen ‚Heidentums‘ als antichristlicher Religion, für die kaum zeitgenössische Belege existieren. Die Rede über die ‚Heiden‘ diente der Verständigung über das rechte christliche Leben. Das Buch thematisiert nicht nur die Entdeckung des ‚Heidentums‘, sondern ist zugleich eine Kulturgeschichte Preußens zwischen Mittelalter und Neuzeit.



ISBN 978-3-05-005078-2



9 783050 050782