

Die Prußen und der Konflikt des Universums in der Zeit der Eroberung

von

Alicja Dobrosielska und Bogdan Radzicki

1 Einführung

Das von den Prußen im Mittelalter bewohnte Gebiet war im Westen von der Weichsel, im Norden von der Ostseeküste und dem Unterlauf der Memel, im Osten vom Mittellauf der Memel und im Süden von einer dicht bewachsenen Heidelandschaft begrenzt.¹ Das Prußenland wurde von elf Stämmen bewohnt: Pomesaniern, Pogesaniern, Warmiern, Natangern, Bartern, Nadrauern, Samländern, Schalauern, Sassen, Galindern und Sudauern. Die Jahre 1230-1283² sind in die Geschichte der prußischen Gebiete als die Zeit der Eroberung, Christianisierung und Entstehung des Ordensstaats eingegangen.

Die gewaltsame Eroberung erstreckte sich über einen Zeitraum von 50 Jahren. Die autochthone Bevölkerung organisierte einige Aufstände gegen die Ordensritter und deren Hilfstruppen aus verschiedenen europäischen Ländern. Zu den bekanntesten gehören der erste prußische Aufstand (1243-1249), an dem Pomesanier, Pogesanier, Warmier, Natanger und Barter teilnahmen, und der zweite prußische Aufstand (1260-1274), auch als „großer Prußenaufstand“ bekannt, an dem sich alle prußischen Stämme außer den Pomesaniern beteiligten. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, um das Jahr 1286,

¹ Zu den Prußen vor der Zeit der Eroberung vgl. u. a. HENRYK ŁOWMIĄSKI: Die heidnischen Preussen, Thorn 1935; DERS.: Studja nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego [Studien über die Anfänge der litauischen Gesellschaft und des litauischen Staates], Bd. 1-2, Wilno 1931-1932, Bd. 1, S. 1-44, Bd. 2, S. 129-231; ŁUCJA OKULICZ-KOZARYN: Dzieje Prusów [Geschichte der Prußen], 3. Aufl., Wrocław 2000; MARIAN BISKUP, GERARD LABUDA: Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – społeczeństwo – państwo – ideologia, Gdańsk 1986, S. 31-133; deutsche Fassung: Die Geschichte des Deutschen Ordens in Preußen. Wirtschaft – Gesellschaft – Staat – Ideologie, Osnabrück 2000, S. 43-100; ALICJA DOBROSIELSKA, BOGDAN RADZICKI: Między Cholinun a Rzymem. Zmiana kulturowa jako autopojeza systemu społecznego Prusów [Zwischen Cholinun und Rom. Kultureller Wandel als Autopoiesis des Gesellschafts-systems der Prußen], in: Pruthenia 8 (2013), S. 7-57.

² Diese Daten beruhen auf den Angaben des Chronisten Peter von Dusburg, die Eroberung endete aber nicht mit dem Jahr 1283, vgl. MACIEJ DORNA: De apostasia quarta et vindicta eius – o niezrealizowanych planach obalenia krzyżackiego władztwa w Prusach u schyłku XIII wieku [De apostasia quarta et vindicta eius – über die gescheiterten Pläne der Liquidierung der Deutschordensherrschaft in Preußen am Ende des 13. Jahrhunderts], in: Studia z dziejów średniowiecza 14 (2008), S. 79-95.

kam es zu einer Verschwörung der Pogesanier und Barter, und im Jahre 1295 zu einem Aufstand in Samland, der sich allerdings nicht nur gegen den Orden, sondern auch gegen die adlige Herrschaftsschicht der Prußen richtete. In den Quellentexten sind auch viele Beispiele von Autochthonen zu finden, die tatkräftig an den Veränderungen mitwirkten.

Viele Prußen standen auf der Seite des Deutschen Ordens, sie identifizierten sich mit dem neuen Wertesystem, das sie nun anstelle desjenigen der Prußen wählen konnten. Sie verließen ihren Wohnsitz, ihre bisherige Ideen- und Wertewelt. Untersucht man die Einstellung der Prußen gegenüber dem Deutschen Orden zu Zeiten der Eroberung, entsteht das Bild einer Gesellschaft voller innerer Fragmentierungen, das früheren historiografischen Auffassungen widerspricht. Die Gesellschaft war keineswegs homogen, weder hinsichtlich ihrer Aktivitäten noch hinsichtlich ihrer Einstellungen. In der Zeit der Eroberung nahmen die Prußen keine einheitliche Haltung gegenüber dem Deutschen Orden ein. Sie sprachen unterschiedliche Sprachen und nutzten, untereinander wie auch im Gespräch mit den Kreuzrittern, unterschiedliche Diskurse. Diese aus den widersprüchlichen Absichten der Autochthonen resultierenden Differenzen zeigten mit aller Deutlichkeit die Identitätskrise dieser Gruppe bzw. deren Dekonstruktion, die sich im Rahmen der Eroberung vollzog.³ Über ihre Identifikation mit der „neuen“ Welt kann man in der Chronik Peters von Dusburg lesen.⁴ Der prußische Adlige Sklodon aus Quednau spornte seine Landsleute an, zusammen mit dem Deutschen Orden an der Schlacht an der Durbe (13. Juli 1260) gegen die Samogiten und Litauer teilzunehmen und nicht zu zögern, das Leben für die Ordensbrüder zu opfern:

„Heute sollt ihr euch an die schönen Kleider erinnern, die ihr von den Brüdern öfters erhalten habt, und statt ihrer schönen Farbe laßt heute das Kleid auf eurem Leibe vom Blut der Wunden rot werden, anstelle des süßen Mets oder Honigtranks, den ihr öfters aus ihrer Hand empfangen habt, trinkt heute die Bitternis des grausigen Todes“.⁵

Die Eroberung wird in der Geschichtsschreibung zumeist in ihrem politischen und militärischen Kontext nach den Regeln der Ereignisgeschichte dar-

³ ALICJA DOBROSIELSKA: Uwagi o współpracy Prusów z zakonem krzyżackim w dobie podboju (1233-1283) [Bemerkungen über die Zusammenarbeit der Prußen mit dem Deutschen Orden in der Zeit der Unterwerfung], in: *Rocznik Działdowski* 9 (2014), S. 81-99.

⁴ PETRUS DE DUSBURGK: *Chronicon terrae Prussiae*, hrsg. von JAROSLAW WENTA und STANISLAW WYSZOMIRSKI, Cracoviae 2007 (Monumenta Poloniae Historica. Nova Series, 13); die im Folgenden angeführten deutschen Übersetzungen nach PETER VON DUSBURG: *Chronik des Preussenlandes*, hrsg. von KLAUS SCHOLZ und DIETER WOLTECKI, Darmstadt 1984.

⁵ Ebenda, III, cap. 84: „Hodie reducite ad memoriam venustatem vestium, que vobis per fratres sepius sunt oblate, et pro ameno ipsarum colere permittatis hodie vestem corporis vestri sanguine vulnorum rubricari et pro dulcedine medonis seu mellicrati, quem de manu ipsorum sepius sumpsistis, bidite hodie amaritudinem dire mortis.“

gestellt.⁶ Sie könnte aber zugleich auch als eine Epoche tiefer und vielfältiger Veränderungen angesehen werden. Das bisherige Stammesgefüge sowie das gesellschaftliche, religiöse und wirtschaftliche System wurden grundlegend verändert. Selbst in Bezug auf die Geografie kam es zu Modifikationen: Manche Gebiete wurden komplett verwüstet und bewaldet, bei anderen wiederum – infolge der Umsiedlungsaktion des Ordens – verdoppelte sich die Bevölkerungszahl.⁷ Zwischen Weichsel und Memel fand also ein tiefgreifender Kulturwandel statt.⁸

Allerdings werden in dem vorliegenden Beitrag nicht explizit die Faktoren dieser Veränderung thematisiert, sondern es wird eher die kulturelle Situation der Prußen angesichts des militärischen, politischen und kulturellen Drucks

⁶ ALBERT LUDWIG EWALD: Die Eroberung Preussens durch die Deutschen, Bd. 1-4, Halle/Saale 1872-1886; STANISŁAW KUJOT: Dzieje Prus Królewskich [Geschichte des Königlichen Preußen], in: Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu 20-25 (1913-1918), 29-31 (1922-1924); STANISŁAW ZAJĄCZKOWSKI: Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków [Die Eroberung des Prußenlandes durch den Deutschen Orden und die Kolonisierung], Toruń 1935; VLADIMIR TERENT'EVIC PAŠUTO: Bor'ba prusskogo naroda za nezavisimost' v XI-XIII vv. [Der Freiheitskampf der Prußen im 11.-13. Jh.], in: Istorija SSSR (1958), 6, S. 54-81; GERARD LABUDA: Podbój Prus w XIII wieku [Die Unterwerfung der Prußen im 13. Jahrhundert], in: MARIAN BISKUP (Hrsg.): Ekspansja niemieckich zakonów rycerskich w strefie Bałtyku od XIII do połowy XVI wieku. Materiały z konferencji historyków radzieckich i polskich w Toruniu z roku 1988, Toruń 1990, S. 31-50; DARIUSZ SOKOLIŃSKI: Podbój terytoriów plemion pruskich przez Zakon Krzyżacki. Walki Zakonu Krzyżackiego z Litwą i Polską do 1525 roku [Die Unterwerfung des Prußenlands durch den Deutschen Orden. Die Kämpfe des Deutschen Ordens gegen Litauer und Polen bis 1525], in: WIESŁAW WRÓBLEWSKI (Hrsg.): Działania militarne w Prusach Wschodnich, Warszawa 1998, S. 41-57; MIROSLAW JANUSZ HOFFMANN: Podbój Prusów przez Zakon Krzyżacki [Die Unterwerfung der Prußen durch den Deutschen Orden], in: WITOLD GIESZCZYŃSKI, NORBERT KASPAREK u. a. (Hrsg.): Wojny w Prusach, Olsztyn 2004, S. 9-27; KRZYSZTOF KWIATKOWSKI: Die „Eroberung Preußens“ durch den Deutschen Orden – ihr Bild und ihre Wahrnehmung in der Literatur des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert, in: RITA REGINA TRIMONIENÉ, ROBERTAS JURGAITIS (Hrsg.): Kryžiaus karų epocha Baltijos regionu tautų istorinėje sąmonėje. Mokslinių straipsnių rinkinys, Saulės 2007, S. 131-168; GRZEGORZ BIALUŃSKI: Podbój i zanik Prusów [Die Unterwerfung und das Verschwinden der Prußen], in: Historia Prusów w XII-XIII wieku, Kamiński 2009, S. 34-45; zum zweiten Prußenaufstand liegt lediglich vor RIMANTAS JASAS: Didysis prūsų sukilimas 1260-1274 [Der zweite Prußenaufstand 1260-1274], Vilnius 1959.

⁷ KRZYSZTOF KWIATKOWSKI: Das Preußenland als (Grenz-)Raum des Kulturtransfers und der Kulturbegegnung, in: TOBIAS WEGER (Hrsg.): Grenzüberschreitende Biographien zwischen Ost- und Mitteleuropa. Wirkung, Interpretation, Rezeption, Oldenburg 2009, S. 313-344.

⁸ Die Kategorie des Kulturwandels wird in den Sozialwissenschaften oft angewendet. Sie bezieht sich auf jegliche Veränderung einer breit verstandenen kulturellen Wirklichkeit. Der Kulturwandel resultiert in einer „neuen Ordnung“. Begriff und Konzept werden hier verwendet nach ADAM NOBIS: Zmiana kulturowa. Między historią i ewolucją [Kulturwandel. Zwischen Geschichte und Evolution], Wrocław 2006, mit einem Überblick über die Forschungspositionen.

des Ordens analysiert. Selbstverständlich war die Situation in Bezug auf einzelne preußische Stämme und Bevölkerungsgruppen nicht einheitlich, zumal der Krieg und die Christianisierung nicht alle Gebiete gleichzeitig erreichten.

Um die kulturelle Situation der Prußen zu charakterisieren, werden wir uns auf eine bestimmte Erscheinung konzentrieren, die in den Quellen deutlich hervortritt: auf die Dekonstruktion des symbolischen Universum; das für die in einem bestimmten Kultursystem existierende institutionelle Ordnung den höchsten Gültigkeitsanspruch hat.⁹ In den traditionellen Gesellschaften, denen auch die Prußen zugerechnet werden können, beruht diese höchste Instanz auf Mythologie und Religion, und sie äußert sich in vielen Ritualen. Der Zweck dieser Rituale besteht darin, das derart konstituierte Weltbild zu erhalten.¹⁰

Mit der Dekonstruktion des symbolischen Universums meinen wir vor allem das religiöse System der Prußen. Diese Dekonstruktion äußerte sich nicht nur in der Weltanschauung, sondern vor allem auch in der Änderung religiöser Praktiken und in einer Neuorganisation des sozialen Raumes, in dem diese Praktiken stattfanden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden wir uns mit drei wichtigen Bereichen der preußischen Kultur beschäftigen, in denen diese Veränderung sichtbar wurde:

⁹ Zur Kategorie „Universum“ und zu den Prußen vgl. ALICJA DOBROSIELSKA, BOGDAN RADZICKI: Między „Cholinun“ a Rzymem. Studium nad czynnikami zmiany kulturowej w Prusach między X i XIII w., cz.1 [Zwischen „Cholinun“ und Rom. Bemerkungen zu den Bedingungen des Kulturwandels in Preußen zwischen dem 10. und 13. Jh., Teil 1], in: Pruthenia 6 (2011), S. 25-60; PETER LUDWIG BERGER, THOMAS LUCKMANN: Społeczne tworzenie rzeczywistości [Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie], Warszawa 1983, S. 155-161; PETER L. BERGER: Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii [Ein herrlicher Baldachin. Elemente einer soziologischen Theorie], 2. Aufl., Kraków 2005, S. 66, 69 ff.

¹⁰ Zu Religion und Glauben der Prußen vgl. HENRYK LOWMIANŃSKI: Stan badań nad dziejami dawnych Prusów [Der Forschungsstand über die Geschichte der alten Prußen], in: Pruthenia 1 (2006), S. 147-170, hier S. 155 f.; JONAS BALYS, HARALDS BIEZAIS: Baltische Mythologie, in: HANS WILHELM HAUSSIG (Hrsg.): Wörterbuch der Mythologie, Bd. 2, Stuttgart 1973, S. 378-381; HARALDS BIEZAIS: Dzieje badań nad religią Baltów [Die Forschungslage zur Religion der Balten], in: Euhemer – Przegląd Religioznawczy 1 (1976), S. 20-23; MARCELI KOSMAN: Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Baltów [Polnische, russische und sowjetische Forschungen über die Religion der Balten], ebenda, S. 37-54; NIKOLAI MIKHAILOV: Baltische Mythologie. Der aktuelle Zustand der Forschung. Probleme und Perspektiven, in: ALFRED BAMMESBERGER (Hrsg): Baltistik. Aufgaben und Methoden, Heidelberg 1998, S. 409-416; PIOTR MATEUSZ ANDRZEJ CYWIŃSKI: Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów [Spuren des Schamanismus in der Religiosität der frühmittelalterlichen Prußen], in: Przegląd Historyczny (2001), 1, S. 85-92; GRZEGORZ BIAŁUŃSKI: Stan badań historycznych nad dziejami Prusów po 1945 roku [Der Stand geschichtlicher Untersuchungen über die Geschichte der Prußen nach 1945], in: Pruthenia 1 (2006), S. 41-78, hier S. 68 ff.; DARIUSZ ADAM SIKORSKI: Instytucje władzy u Prusów w średniowieczu (na tle struktury społecznej i terytorialnej) [Herrschaftsorgane bei den Prußen im Mittelalter (vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und territorialen Struktur)], Olstyn 2010, S. 46 ff.

1. Es kam zu einer Reorganisation des sakralen Raumes.
2. „Religiöse Experten“ übernahmen als Hüter des Universums eine neue soziale Rolle.
3. Wichtige religiöse Rituale (Taufe, Teilnahme am Gottesdienst, Begräbnis) unterlagen wesentlichen Änderungen.

2 Quellen

Eine zentrale Quelle für unser Thema ist der Vertrag von Christburg, der am 7. Februar 1249 durch Jakob, den Archidiakon von Lüttich, päpstlichen Legaten und späteren Papst Urban IV., zwischen den preußischen Neophyten und dem Deutschen Ritterorden auf Veranlassung Papst Innozenz' IV. abgeschlossen wurde. Es geht also nicht um einen Vertragsabschluss mit ganzen Stämmen, sondern um eine Vertragsunterzeichnung mit den Neophyten der Stämme der Pomesanier, Warmier und Natanger.¹¹ Der Vertrag von Christburg beendete den ersten preußischen Aufstand, aber die Auseinandersetzungen gingen weiter.

Das lateinische Dokument ist in einer Version A (des Legaten) und einer Version B (des Ordens) bekannt. Version A wurde anhand des vollständigen Textes einer Kopie veröffentlicht, der wiederum das Originaldokument von 1420 zugrunde liegt. Die Version B verdanken wir einer Kopie aus dem Jahre 1453 und dem Vergleich mit der Version A.¹²

In dem Dokument werden die Beziehungen, Befugnisse und Verpflichtungen zwischen den Neophyten und dem Orden geregelt, sie wurden bereits ausgiebig behandelt.¹³ An dieser Stelle wäre nur zu erwähnen, dass die Neo-

¹¹ RUDOLF PHILIPPI, CARL PETER WOELKY (Hrsg.): Preußisches Urkundenbuch. Politische Abtheilung. Band 1: Die Bildung des Ordensstaats, Erste Hälfte, Königsberg 1882 (PU, Bd. 1.1), Nr. 218, S. 158-165; für die deutsche Übersetzung siehe: Christburger Vertrag 1249, in: WALTHER HUBATSCH (Hrsg.): Quellen zur Geschichte des Deutschen Ordens, Göttingen 1954, S. 80-99.

¹² VLADIMIR TERENT'EVIC PAŠUTO: Obrazovanie Litovskogo gosudarstva [Die Entstehung des litauischen Staates], Moskva 1959, S. 91 f.; hier auch eine russische Übersetzung der Urkunde.

¹³ Wenige andere Dokumente der Ordensgeschichte des 13. Jahrhunderts standen so häufig im Mittelpunkt des Interesses der Forschung wie der Christburger Vertrag, siehe u. a. ERICH MASCHKE: Der deutsche Orden und die Preußen – Bekehrung und Unterwerfung in der preußisch-baltischen Mission des 13. Jahrhunderts, Berlin 1928; HANS PATZE: Der Frieden von Christburg vom Jahre 1249, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 7 (1958), S. 39-91; 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, Marburg 1963, S. 97-118; KAROL GÓRSKI: Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego [Der Deutsche Orden und die Entstehung des preußischen Staates], Warszawa u. a. 1977, S. 41 ff., passim; MARIAN DYGO: Studia nad początkami władztwa zakonu niemieckiego w Prusach (1226-1256) [Studien über die Anfänge der Landesherrschaft des Deutschen Ordens in Preußen (1226-1256)], Warszawa 1992, S. 140-158; JOANNA WYZLIC: Czy tzw. traktat

phyten Vermögen besitzen, das Erbrecht ausüben, Testamente verfassen und (mit einigen Einschränkungen) Ehepartner freiwillig auswählen durften. Wer höherer Abstammung war, durfte sich um Rittergürtel bewerben, und getaufte Prußen durften auch Priester werden. Diese und alle anderen Privilegien bezogen sich aber nur auf diejenigen, die ihre alten Sitten und Bräuche aufgaben und dem neuen Glauben beitraten. Im Vertrag wurden einige heidnische Kultformen genannt, die von den Getauften aufgegeben werden sollen, vor allem geht es um die heidnische Gottheit Curche und die Funktion prußischer Geistlicher (Priester) etwa bei Begräbnispraktiken.

3 Die Organisation des sozialen Raumes

Während der Eroberung kam es zu einer Reorganisation des sakralen Raumes. Zwar beschreiben die Quellen aus der Eroberungszeit nicht, wie die christlichen Ritter oder Missionare mit heidnischen Göttern oder deren Kultstätten umgingen, es ist aber von häufigen Zerstörungen auszugehen, wie ähnliche Praktiken im Falle anderer christianisierter Völker nahelegen.¹⁴

Im Vertrag von Christburg ist zu lesen, dass im Prußenland Kirchen gebaut werden sollen, und zwar so ehrenvoll und stattlich, dass die Neubekehrten sich an den Predigten und Messopfern in den Kirchen mehr erfreuen als in den Wäldern.¹⁵ Von den Neophyten wird erwartet, dass sie aufhören, ihre bisherigen Kultusorte zu verwenden¹⁶, zu denen sie (laut dem Bericht von Adam von Bremen) keine Christen zugelassen haben, um diese Räumlichkeiten vor Fremden zu schützen.¹⁷

dzierzgoński był fenomenem swoich czasów? [War der sogenannte Christburger Vertrag ein Phänomen seiner Zeit?], in: *Meritum* 4 (2012), S. 15-35.

¹⁴ Als bekannteste Beispiele für eine derartige Tatmission kann man das Fällen der Eiche in Geismar durch Wynfret Bonifatius Anfang des 7. Jahrhunderts, die Zerstörung des Holzdolts von Perun auf Befehl Vladimirs des Großen Ende des 10. Jahrhunderts oder die Zerstörung des Swiętowit auf Rügen während der dänischen Expedition im Jahre 1168 nennen, vgl. JERZY STRZELCZYK: *Apostołowie Europy* [Die Apostel Europas], 2. Aufl., Poznań 2010; DERS.: *Kontynuacja miejsc kultu w teorii i praktyce wczesnośredniowiecznego Kościoła* [Die Kontinuität von Kultusorten in Theorie und Praxis der frühmittelalterlichen Kirche], in: KRZYSZTOF BRACHA, CZESŁAW HADAMIK (Hrsg.): *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, Warszawa 2010, S. 15-25, hier S. 13 f.

¹⁵ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 163: „adeo honorabiles et decoras, quod plus videbuntur delectari in oracionibus ac oblationibus factis [Neubekehrten – A. D.] in ecclesiis quam in silvis“.

¹⁶ DUSBURG (wie Anm. 4), III, cap. 5; GRZEGORZ BIAŁUŃSKI: *Las w wierzeniach Prusów i Jaćwiegów* [Der Wald im Glauben der Prußen und Sudauer], in: *Feste Boyen* 1 (2002), S. 31-42.

¹⁷ MAGISTRI ADAM BREMENSIS: *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, hrsg. von BERNHARD SCHMEIDLER, Hannoverae – Lipsiae 1917 (MGH SS rer. Germ., 2), lib. IV, cap. 18: „Usque hodie profecto inter illos [Semi vel Pruzzi] cum cetera omnia sint communia nostris, solus prohibetur accessus lucorum et fontium, quas autumant pollui christianorum accessu.“

In Pomesanien sollten die Autochthonen gemäß des Vertrags dreizehn Kirchen bauen, in Ermland sechs und in Natangien drei; gleichzeitig sollten diese Kirchen mit den nötigen liturgischen Gefäßen, Gebetbüchern, Bildern usw. ausgestattet werden¹⁸ Der Orden hatte die Aufgabe, die Pfarrer einzustellen. Man ging davon aus, dass die Autochthonen nicht imstande sein würden, ihre vertraglichen Verpflichtungen bis zum genannten Termin (Pfingsten, 23. Mai 1249) zu erfüllen. Für diesen Fall wurde im Vertrag festgelegt, dass die Kirchen vom Orden erbaut und eingerichtet würden, die Mittel dafür jedoch aus dem Besitz der Neubekehrten entnommen werden dürften, auch mit Gewalt.¹⁹

In der Forschungsliteratur ist die Meinung vorherrschend, dass die Kirchen (auch diejenigen, die im Christburger Vertrag erwähnt werden) an Orten gegründet wurden, an denen zuvor dem ursprünglichen Kult gehuldigt worden war.²⁰ Abgesehen von den Schwierigkeiten, diese Hypothese zu verifizieren bzw. falsifizieren, würde dies dafür sprechen, dass der Raum durch die neue Ordnung reorganisiert wurde.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass in den Kirchen eine angemessene Seelsorge stattfand. Vermutlich haben nur wenige Kirchen die kriegerischen Auseinandersetzungen überstanden. Über Plünderungen und Zerstörungen von Kirchen gibt es Hinweise in den päpstlichen Bullen, die zum Kampf gegen die Heiden aufriefen. Auch Peter von Dusburg vermerkt dazu in seiner Chro-

¹⁸ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 163: „istarum ecclesiarum tenebuntur edificare et ornare ornamentis, calicibus et libris et aliis necessariis, prout decet, illi de villis, que sunt vel erunt ad quamlibet ecclesiam assignate“.

¹⁹ Ebenda: „Sie autem predictas ecclesias non edificaverint infra terminum supradictum, consenserunt, ut prefati .. magister et fratres accipiant vel accipi faciant, eciam si opus fuerit violenter, ab unoquoque ipsorum secundum proprias facultates aliquam rationabilem portionem, et ex hiis edificare faciant ecclesias antedictas.“

²⁰ U. a. JAN POWIERSKI: Bogini Kurkō i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich [Die Göttin Kurkō und einige gesellschaftlich-wirtschaftliche Aspekte prußischen Glaubens], in: JANUSZ TRUPINDA (Hrsg.): Prussica. Artykuły wybrane z lat 1965-1995, Bd. 1, Malbork 2004, S. 129-149, hier S. 136 ff.; ANIELA OLCZYK: Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525 [Das Parochialnetz des Bistums Ermland bis zum Jahre 1525], Lublin 1961, S. 25; JACOB OZOLS: Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet, in: Zeitschrift für Ostforschung 26 (1977), S. 671-681, hier S. 680 ff.; REINHARD WENSKUS: Zur Lokalisierung der Prußenkirchen des Vertrages von Christburg 1249, in: KLEMENS WIESER (Hrsg.): Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bonn-Bad Godesberg 1967, S. 121-136; PAWEŁ KAWIŃSKI: Organizacja pogańskiej przestrzeni sakralnej w Prusach na tle osadnictwa w okresie plemiennym – przykład Pomezanii, Pomezanii i Warmii [Die Organisation des heidnischen prußischen Sakralraums vor dem Hintergrund der Siedlungsgeschichte – am Beispiel Pomesaniens, Pogesaniens und des Ermlands], in: Pruthenia 6 (2011), S. 89-128; vgl. SEWERYN SZCZEPAŃSKI: Czy pruskie miejsca święte? Nazwy miejscowe i fizjograficzne z obszaru historycznej Pomezanii i obszarów sąsiednich w dokumentach krzyżackich [Sind es heilige Orte der Prußen? Ortsnamen und physiografische Namen aus dem historischen Raum Pomesaniens und der Nachbargebiete in Dokumenten des Deutschen Ordens], in: Pruthenia 5 (2010), S. 133-160.

nik: „Kirchen, Kapellen und Bethäuser Gottes verbrannten sie, die Sakramente der Kirche behandelten sie unehrerbietig, heilige Kleider und Gefäße schlepten zu unerlaubtem Gebrauche fort, Priester und andere Diener der Kirche ermordeten sie elendig.“²¹ Infolge dieser destruktiven Aktivität (nicht nur seitens der Autochthonen, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass der Orden in diesen Prozess involviert war oder ihn sogar anstieß²²), blieben nur wenige von den erwähnten Kirchen bis zum 13. Jahrhundert erhalten, wie z. B. die Kirche des Hl. Adalberts in Pomesanien.²³ Wie man in den nach Rom gelangten Beschwerden lesen kann, haben die Ordensritter während der Eroberung auch die bereits in Preußen existierenden Kirchen geplündert. In der Beschwerde von Bischof Christian ist zu lesen, dass die Ritter nicht nur keine neuen Kirchen gebaut, sondern Neubauten auch aktiv verhindert haben. Darüber hinaus hätten sie die von den Heiden bereits erbauten Kirchen beschlagnahmt und geplündert.²⁴ Im Jahre 1236 sollen die Kreuzritter zusammen mit Neubekehrten sogar Christians Bischofssitz in Zantyr geplündert haben.²⁵ Die zerstörerische Aktivität des Deutschen Ordens lässt sich in Briefen erkennen, die ausgerechnet zur Verteidigung der Ordensbrüder [!] nach Rom geschickt wurden. Demnach zerstörten die Ordensritter alte Kirchen und verboten Rituale sowie die Erteilung der Sakramente (Begräbnis, Beichte, Taufe, Eucharistie).²⁶ Von der mangelnden Ausstattung der Kirchen sowie schmucklosen Altären, (fehlenden Bildern und Kruzifixen) ist auch in den Berichten der samländischen Diözesansynoden aus dem frühen 14. Jahrhundert die Rede.²⁷

Die Anzahl der Kirchen in den Diözesen reichte für die Bedürfnisse der Gläubigen nicht aus. Im Vertrag von Christburg verpflichteten sich die Ordensritter dazu, mehrere Kirchen zu bauen und auszustatten – vorausgesetzt,

²¹ DUSBURG (wie Anm. 4), III, cap. 90: „ecclesias, capellas et oratoria Dei comburentes, sacramenta ecclesiae irreverenter tractantes, vestes sacras et vasa ad illicitos usus petrahtentes sacerdotes et ministros alios ecclesiae miserabiliter trucidabant“, vgl. auch cap. 148.

²² PU, Bd. 1.1, Nr. 134.

²³ MARIAN BISKUP: Parafie w państwie krzyżackim [Pfarreien im Deutschen Ordensstaat], in: ZENON HUBERT NOWAK (Hrsg.): Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku, Toruń 2000, S. 81-94, hier S. 85.

²⁴ PU, Bd. 1.1, Nr. 134: „Peregrinos, quominus ecclesias construere possint, impediunt et iam constructas per eos occupationi paganorum reliqui temere procurarunt.“

²⁵ Ebenda.

²⁶ PU, Bd. 1.2, Nr. 65: „antiquas ecclesias destruant [et] sacramenta sepulture, confessionis, baptismi, eucaristie [...] inpediant“; vgl. auch ebenda, Nr. 62; siehe EWALD (wie Anm. 6), Bd. 3, S. 163 ff.; FRANZ BLANKE: Die Entscheidungsjahre der Preussenmission 1206-1274, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47 (1928), S. 18-40, hier S. 39; in der polnischen Literatur u. a. BISKUP/LABUDA, Dzieje (wie Anm. 1), S. 218 ff.

²⁷ CHRISTIAN KROLLMANN: Eine merkwürdige samländische Urkunde, in: Altpreußische Forschungen 11 (1934), 1, S. 32-38, hier S. 37 f., Pkt. 17: „Preterea altaria decorata et in ipsis ymagines et crucifixum habeant“; Pkt 18: „Corporalia mundaservent“.

dass Frieden und größerer Wohlstand herrschten.²⁸ Diese Verpflichtung wurde eingehalten: In der ermländischen Diözese, die sich von den drei prußischen Diözesen am schnellsten entwickelte, informieren die Quellen über eine Kirche in „Brunsberegk“ oder „Brunesberch“. Sie war bereits 1251 in Betrieb („Fridericus in Brunsbergk plebanus“²⁹, „Friderico in Brunesberch plebanus“³⁰) und wird von manchen Wissenschaftlern als Kirche aus dem Vertrag von Christburg („Brusebergue“) identifiziert³¹. Weiterhin ist in der Forschung von geplanten Kirchen in Baysen, Schalmey, Tiedmannsdorf, Elditten oder Rosengart die Rede.³²

Nach dem zweiten Aufstand wurden die meisten der im Vertrag von Christburg genannten Kirchen neu gegründet und Dörfern mit deutschen Ansiedlern zugeschlagen, was den Autochthonen den Zugang sehr erschwert haben dürfte.³³ Dies betraf jedoch nicht die Kirchen in der Diözese Samland, wo es eine geschlossene prußische Ansiedlung gab und die Pfarrorganisation mit dem Kammerämtersystem verbunden wurde. Das Problem, dass die Anzahl der Kirchen zu klein und die Distanz, die viele der Autochthonen für den Weg zu ihrer Kirche zurücklegen mussten, zu groß war, bestand bis zum 15. Jahrhundert.³⁴

Ein anderer Vertragspunkt betrifft die Friedhöfe: Die bekehrten Prußen waren verpflichtet, ihre Verstorbenen (ohne Einäscherung und Grabbeigaben) auf christlichen, geweihten Friedhöfen zu begraben. Im Vertrag heißt es dazu, sie müssten ihre Toten nach der Sitte der Christen auf den Kirchhöfen beerdi-

²⁸ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 164: „Promiserunt [...] dicti fratres, quod, quando ad maiorem pacem et meliorem fortunam venerint, in duabus partibus terre, postquam eiu fuerint assignate, ecclesias et numero et beneficiis ampliabunt.“

²⁹ CARL PETER WOELKY, JOHANN MARTIN SAAGE (Hrsg.): *Codex Diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*. Bd. 1: *Urkunden der Jahre 1231-1340, Mainz 1860* (CDW, Bd. 1), Nr. 26.

³⁰ *Ibidem*, Nr. 27.

³¹ OLCZYK (wie Anm. 20), S. 23 f.

³² *Ebenda*, S. 66, 86, 70, 71, 84.

³³ DYGO (wie Anm. 13), S. 255; ANDRZEJ RADZIMIŃSKI: *Geneza oraz ukształtowanie się organizacji kościelnej (1206-1409)* [Die Entstehung und Gestaltung der Kirchenorganisation (1206-1409)], in: MARIAN BISKUP, ROMAN CZAJA (Hrsg.): *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, Warszawa 2008, S. 143-177, hier S. 160 ff.

³⁴ MARIAN BISKUP: *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich w wiekach XIV-XV* [Bemerkungen zum Siedlungsproblem und den Pfarrbezirken im Ordensland Preußen im 14.-15. Jahrhundert], in: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* (1983), 2-3, S. 199-213, hier S. 211; DERS., *Parafie* (wie Anm. 23), S. 85 f.; ANDRZEJ RADZIMIŃSKI: *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243-1525* [Die Kirche im Deutschordensstaat im Preußenland 1243-1525], Malbork 2006, S. 49; DERS.: *Kirche und Geistlichkeit im Mittelalter. Polen und der Deutsche Orden in Preussen*, Toruń 2011, S. 250-254.

gen und nicht außerhalb.³⁵ Die Gräber sollen sich nicht mehr wie bisher auf den Feldern oder in den Wäldern befinden, sondern in der Nähe der Kirchen.³⁶

Hier fand also eine grundsätzliche Veränderung in der sozialen Ontologie statt. In der traditionellen Kultur der Prußen war der Friedhof ein Teil des Raumes, der zugleich von Lebendigen und Toten bewohnt wurde, er wurde von der Gemeinschaft verwaltet. Die Gemeinschaft der Toten und der Lebendigen kümmerte sich um den Friedhof und bestimmte seinen Standort. Die Asche der Verstorbenen war ein Zeichen derer existenziellen Anwesenheit in der Gemeinschaft.³⁷ Die christliche Eschatologie schlug aber ein ganz anderes Modell der Verwaltung vom sepulkralen Raum vor: Der Friedhof gehört nicht zur Gemeinschaft, sondern zur Kirche; diese entscheidet über die Art und Weise seiner Verwendung.

Angesichts der geringen Anzahl der Kirchen (und somit auch Friedhöfe) im 13. Jahrhundert befanden sich diejenigen, die die Taufe empfangen hatten, aber nicht im Stande waren, eine Kirche oder einen Friedhof zu erreichen, in einer schwierigen Situation. Entweder waren die genannten Kultusorte noch nicht vorhanden, oder sie waren während der Kampfhandlungen zerstört worden. Teilweise befanden sie sich in großer Entfernung von prußischen Siedlungen. Autochthone aus Samland und Natangien beschwerten sich noch im 16. Jahrhundert darüber, dass es schwierig sei, die Leichen zu weit entfernten Friedhöfen zu transportieren, und dass diese vernachlässigt und von Tieren zerstört seien.³⁸ Nicht besser erging es denjenigen, denen das christliche Begräbnis auf dem Friedhof verwehrt wurde, wenn man an Sonn- und Feiertagen nicht am Gottesdienst teilgenommen hatte.³⁹

4 Die neuen Hüter des Universums

Es scheint, dass in der heidnischen prußischen Gesellschaft die religiösen Riten, die einen ständigen Kontakt zum *sacrum* sicherstellen sollten, von

³⁵ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161: „mortuos suos iuxta morem christianorum in cymiteriis sepelient et non extra“.

³⁶ OZOLS (wie Anm. 20), S. 675 ff.; JAN JASKANIS: Obrządek pogrzebowy zachodnich Bałtów u schyłku starożytności (I-V w. n. e.) [Der Begräbnisritus der Westbalten gegen Ende des Altertums (1.-5. Jh.)], Wrocław 1974, S. 222-264; OKULICZ-KOZARYN (wie Anm. 1), S. 213 ff.

³⁷ Es lässt sich nicht feststellen, ob die Prußen, wenn sie ihren Aufenthaltsort wechselten, ihre Verstorbenen mitnahmen, vgl. MARCIN SABACIŃSKI: Bałtyjski kult głów (?) na podstawie materiału z grodziska w Szestnie „Czarnym Lesie“ [Der baltische Kult der Köpfe (?) anhand von Materialien aus dem Burgberg „Schwarzer Wald“ in Szestno], in: Archeologia Polski 50 (2005), 1-2, S. 81-95.

³⁸ OKULICZ-KOZARYN (wie Anm. 1), S. 467 f.

³⁹ Die pomesanischen Diözesansynoden in: Pastoralblatt für die Diözese Ermland 30 (1898), S. 58 f., Pkt. 11: „parochiani, cuiusunque linque fuerint, diebus dominicis et festivis fideliter ad suam ecclesiam parochialem confluant [...] si se emendare non curaverint, careant ecclesiastica sepultura“.

zahlreichen Personen angeleitet wurden, die man als „religiöse Experten“ bezeichnen könnte. Nur für einige von ihnen spielte die religiöse Funktion die wichtigste Rolle im gesellschaftlichen Leben, allerdings können wir das nur vermuten, da es in den Schriftquellen dazu keine detaillierten Informationen gibt. Als „religiöse Experten“ (z. B. Opferpriester) waren in den prußischen Gebieten ganz normale Einwohner des traditionellen Universums wie Familienväter oder Heerführer tätig, und nur in seltenen Fällen waren vermutlich Personen ausschließlich mit religiösen Angelegenheiten befasst.⁴⁰

Der Kulturwandel, der im Prußenland durch die dauerhafte Anwesenheit des Ordens und die kulturelle Expansion des neuen christlichen Universums verursacht wurde, führte zu einer radikalen Umformulierung der sozialen Rolle „religiöser Experten“. Deren nur schwach institutionalisiertes und wenig formalisiertes Repertoire an religiösen Ritualen war nicht im Stande, sich der für die damaligen Zeiten gut organisierten Christianisierung – sowohl im theologischen als auch im institutionellen Sinne – zu widersetzen.

Mit der Einführung des Christentums wurden die heidnischen Sitten verboten, und die Legitimierung der bisherigen Experten entfiel. Laut des Christburger Vertrags verpflichteten sich die Prußen dazu, künftig auf ihre „Tulisonen“ und „Ligaschonen“⁴¹ genannten Priester bei Beerdigungszeremonien zu verzichten.⁴² Das Christentum definierte den „religiösen Experten“ ganz anders; der christliche Priester galt als Experte *par excellence*. Er war für den Kult und die Opfergaben zuständig, unabhängig von der Entscheidung der Gemeinschaft. Er war der einzige Vermittler zwischen dem neuen Gott und dem Menschen.

Die Funktion des Opferpriesters war im Christentum stark institutionalisiert und mit einem hohen Niveau der Wissensspezialisierung verbunden.⁴³ Sie war nur wenigen zugänglich; denn nur die Priester selbst wussten, wie der Kult zu handhaben ist und wie man sich mit dem neuen Gott verständigen kann. Zugleich aber waren sie Fremde, sie standen außerhalb der Gemeinschaft, und nicht selten waren sie aus unterschiedlichen Gründen für die Autochthonen nicht erreichbar.

Die Wahl der Priester für einzelne Pfarreien war dem Orden vorbehalten, auch entschied er über die Ausstattung der Kirchen. Im Vertrag von Christ-

⁴⁰ Zu den Priestern als einer spezialisierten Berufsgruppe siehe SIKORSKI (wie Anm. 10), S. 278-302, vgl. auch PAWEŁ KAWIŃSKI: *Sacrum w wyobrażeniach pogańskich Prusów. Próba interpretacji na pograniczu historii i etnologii religii* [Das *sacrum* in den Vorstellungen von heidnischen Prußen. Versuch einer Interpretation im Grenzbereich von Geschichte und Religionsethnologie], maschinschriftl. Diss., Universität Gdańsk 2012, S. 151-175; WIESŁAW DŁUGOKĘCKI: *Prusy we wczesnym średniowieczu (IX-XIII wiek)* [Die Prußen im frühen Mittelalter (9.-13. Jahrhundert)], in: MARIAN DYGO, WOJCIECH FALKOWSKI (Hrsg.): *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, Pułtusk 2010, S. 11-62, hier S. 56 ff.

⁴¹ CYWIŃSKI (wie Anm. 10), S. 88-91.

⁴² PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161.

⁴³ BERGER/LUCKMANN (wie Anm. 9), S. 128 f.

burg verpflichteten sich die Ordensbrüder, eine neu gebaute Kirche innerhalb von einem Jahr einem Priester zu übergeben und ihr Güter zuzuteilen⁴⁴. Für den Unterhalt jeder im Vertrag genannten Kirche waren acht Hufen Land (davon vier als Ackerland und vier bewaldet) und der Zehnte von 20 Haken vorgesehen, dazu zwei Ochsen, ein Pferd und eine Kuh.⁴⁵ Die Kreuzritter ließen sich mit der Besetzung der Pfarreien Zeit. In Beschwerdebriefen, die nach Rom gelangten, wurde ihnen vorgeworfen, nicht nur keine Priester zu nominieren, sondern auch das dazugehörige Gehalt zu verweigern und somit die seelsorgerische Tätigkeit zu erschweren.⁴⁶

Der Christburger Vertrag ist auch ein Beleg dafür, dass es im Prußenland lange Zeit an Priestern mangelte. Darauf hatten mit Sicherheit auch die Aufstände einen Einfluss. Wenn man dem Verfasser des *Chronicon terrae Prussiae* Glauben schenken darf, starben die Priester als Märtyrer: Priester und andere Diener der Kirche würden von Autochthonen elendig ermordet.⁴⁷ Es ist nicht ausgeschlossen, dass es im Prußenland zu einer ähnlichen Situation gekommen ist wie in South Shields im Nordosten Englands, wo sich angelsächsische Einwohner in der Zeit der Christianisierung darüber beschwerten, dass ihnen Mönche aus Tynemouth den alten Kult weggenommen hätten, aber niemand wisse, wie der neue zu pflegen sei.⁴⁸

Den Zugang zu den christlichen religiösen Experten erschwerte in den folgenden Jahrhunderten noch zusätzlich die Sprachbarriere. Die meisten Priester kamen aus dem Heiligen Römischen Reich und sprachen Deutsch, nicht aber Prußisch. Zwar erwähnt der Christburger Vertrag, dass auch Prußen Geistliche werden könnten.⁴⁹ Es ist aber zweifelhaft, ob es dazu häufig gekommen ist. Die einzige Schule, in der Autochthone als Pfarrer ausgebildet

⁴⁴ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 163: „promisserunt predicti fratres, quod, dictis ecclesiis edificatis, ipsi bona fide easdem presbiteris conferent infra annum eisque infradicta beneficia assignabunt“.

⁴⁵ Ebenda: „octo mansos terre, quatuor videlicet in campis et quatuor in silvis, et decimam viginti unchorum, duos boves, unum equum et unam vaccam“.

⁴⁶ AUGUST SERAPHIM (Hrsg.): Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung. Band 1: Die Bildung des Ordensstaats, Zweite Hälfte, Königsberg/Pr. 1909 (PU, Bd. 1.2), Nr. 65: „oratoria fieri prohibent vel ministros in eis institui catholicos, qui sacramenta christianis amnisterent aut eis pro qualitate personarum vel locorum de vite necessariis non sinant provideri, cum ecclesias in illis partibus fundent et ut divina in eis fiant frequenter officia, propriis sumptibus totisque conatibus studioso elaborant“.

⁴⁷ DUSBURG (wie Anm. 4), III, cap. 90: „sacerdotes et ministros alios ecclesiae miserabiliter trucidabant“.

⁴⁸ JAKUB KUJAWIŃSKI: Spotkanie z „innym“. Średniowieczny misjonarz i jego *sacrum* w oczach pogan [Die Begegnung mit dem „anderen“. Der mittelalterliche Missionar und sein *sacrum* in den Augen der Heiden], in: Roczniki Historyczne 70 (2004), S. 7-64, hier S. 58 f.

⁴⁹ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 160: „ipsi et filii eorum legitimi possint esse clerici et religionem intrare“.

wurden, befand sich in Heilsberg und entstand erst im 15. Jahrhundert.⁵⁰ Erst lange nach der Eroberung finden sich in den Quellen Beispiele von einzelnen Prußen, die diesen Weg wählten. So wird 1318 über einen Franziskaner namens Jan in Braunsberg (Braniewo) geschrieben, dass er gebürtiger Pruße sei⁵¹, ein Albert Pruß („Albertus pruthenus“) wird 1326 als Pfarrer von Wormditt (Orneta) erwähnt.⁵² Der Kontakt zu den christlichen „religiösen Experten“ war demnach entweder sehr begrenzt oder wegen deren geringer Zahl und der Sprachbarriere überhaupt nicht vorhanden.

5 Die Taufe

Ein Symbol für das Verwerfen des alten Universums und die Anerkennung des neuen Gottes war die Taufe. Durch sie wurden die Autochthonen zu „Kindern Gottes“ und durften die bisherigen Formen des alten Ritus nicht mehr praktizieren. Gemäß dem Christburger Vertrag waren alle erwachsenen Prußen unter Androhung des Verlusts ihrer Güter und der Verbannung aus den von Christen bewohnten Gebieten zur Taufe verpflichtet, damit „die Guten nicht durch die Sitten anderer und deren schlechten Umgang verdorben“ würden.⁵³ Das Vermögen sollte auch denjenigen Eltern weggenommen werden, die innerhalb eines Monats nach Annahme des Vertrags ihre Kinder absichtlich nicht taufen ließen.⁵⁴ Alle Kinder sollten innerhalb von acht Tagen nach der Geburt getauft werden.

Die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft geschah nicht aus freien Stücken, sondern war erzwungen. Selbst kranke oder behinderte Kinder, die früher nicht in den Stamm aufgenommen worden waren, sollten jetzt getauft und Mitglieder der Gemeinschaft von Gläubigen werden. Die Taufe sollte in der Kirche stattfinden, der Priester nahm das Kind in die Gemeinschaft auf. Er gab ihm auch einen christlichen Namen. In besonderen Situationen, insbe-

⁵⁰ MARIAN BORZYSZKOWSKI: Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XIV wieku [Die Schulen der Diözese Ermland vom 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts], in: *Studia Warmińskie* 2 (1965), S. 31-63, hier S. 54 f.

⁵¹ STANISŁAW ACHREMCZYK, ALOJZY SZORC: Braniewo [Braunsberg], Olsztyn 1995, S. 153.

⁵² CDW, Bd. 1, Nr. 224; siehe OLCZYK (wie Anm. 20), S. 30 f., 50 f., 80 f.; die große Zahl prußischer Geistlicher in der Diözese Ermland seit 1282 betont FRANZ HIPLER: Christliche Lehre und Erziehung im Ermland und im preußischen Ordensstaate während des Mittelalters, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 6 (1877), S. 68-103, hier S. 103.

⁵³ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 162: „ne boni aliorum mores ex eorum pravis colloquiis corrumpantur“.

⁵⁴ Ebenda: „promisserunt firmiter et expresse, quod omnes nondum baptozatos infra mensem facient in forma ecclesie baptizari; alioquin consenserunt, ut bona parentum, qui natos suos infra dictum tempus ex contemptu non fecerint baptizari“.

sondere wenn das Kind im Sterben lag, durfte jeder Gläubige es taufen.⁵⁵ Sollte das Kind nicht getauft werden, drohten auch hier strenge strafrechtliche Maßnahmen wie z. B. die Enteignung.

Aus kultureller Sicht geriet hier der Mensch, der getauft wurde, in Konflikt. Im gewissen Sinne war es eine Auseinandersetzung sowohl mit sich selbst als auch mit den Nächsten, denn mit der Taufe verließ der Mensch zugleich auch die Gemeinschaft seiner Ahnen. Die Taufe zerstörte die Grundlagen der traditionellen Ordnung und wies den Weg zu einer neuen.⁵⁶

6 Neues *sacrum*

Die Autochthonen versprachen im Christburger Vertrag, dass sie nicht mehr ihrem „Curche“ genannten Idol opfern würden, den sie bisher jedes Jahr nach der Ernte geformt hatten. Auch ihren übrigen Gottheiten sollten sie abschwören, da diese „die Himmel und Erde nicht geschaffen“ hätten.⁵⁷ Ab jetzt sollten sie an den christlichen Gott glauben und gehorsame Untertanen der katholischen Kirche sein.

Einzigster Ort der Opferrgabe war die Kirche, der sie zugeordnet waren. Sie verpflichteten sich, diese zumindest an Sonn- und Feiertagen zu besuchen, an den Gebeten teilzunehmen und die Sakramente zu empfangen. Mit der Teilnahme am Gottesdienst war die Beichte verbunden, weil dadurch ein persönlicher Kontakt mit dem Geistlichen zustande kam. Beichten sollte man mindestens einmal im Jahr, unbedingt bei dem für die Gemeinde zuständigen Priester.⁵⁸

Die Prußen durften an Sonn- und Feiertagen nicht arbeiten, sondern nur am Gottesdienst teilnehmen. Die Kirche strebte eine Änderung des bisherigen Lebensrhythmus an und führte eine neue Zeiteinteilung ein; das Jahr wurde in heilige Feiertage und Arbeitstage gegliedert. Der Gottesdienst, zu dem alle Neubekehrten verpflichtet waren, manifestierte sich nicht in einer gemeinsamen Aussage der Betenden. Religiöse Hingabe verlangte nach einem Wissen, das den Autochthonen fehlte. Der Kult war jetzt eine Domäne von Spezialisten, weil Ort und Zeit der Gottesdienste von nun an festgelegt waren.

⁵⁵ Ebenda: „mortis periculo imminente, ab aliquo christiano, baptizandi intentionem habente, quamcitus poterunt facient baptizari, immergendo puerum ter in aqua et dicendo: puer ego baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti“.

⁵⁶ KAROL MODZELEWSKI: *Barbarzyńska Europa* [Das barbarische Europa], Warszawa 2004, S. 454; DERS.: *Laicyzacja przez chrzest* [Verweltlichung durch Taufe], in: ANETA PIENIĄDZ-SKRZYPCZAK, JERZY PYSIAK (Hrsg.): *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 2005, S. 99-113.

⁵⁷ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161: „Ydolo, quod semel in anno, collectis frugibus, conseruerunt confingere et pro deo colere, cui nomen *Curche* imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appelentur, de cetero non libabunt.“

⁵⁸ Ebenda, S. 164: „et confessiones suas ad minus semel in anno facient proprio sacerdoti“.

Die Autochthonen hatten keinen Einfluss auf die liturgische Ordnung; und mehr noch, auch ohne die Anwesenheit Einzelnen fand der Gottesdienst statt, man war als Teilnehmer nicht mehr unentbehrlich. Die Prußen nahmen am lateinischen Gottesdienst wie an einem eigenartigen Spektakel teil, das für sie unverständlich blieb. Einerseits war es mit unverständlichen Ritualen verbunden, andererseits mit einer Sprachbarriere, denn nur die Priester waren in die lateinische Sprache und in die Liturgie der religiösen Handlung eingeweiht.⁵⁹

Zwar sollten die Pfarrer laut der Verordnung der Breslauer Synode aus dem Jahre 1248 das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis, mindestens aber eines der Gebete, gemeinsam mit den Gläubigen in deren Sprache aufsagen⁶⁰, jedoch konnten sie dieser Pflicht nicht nachkommen, da sie die prußische Sprache nicht kannten. Die Sprachschwierigkeiten bildeten auch eine Barriere während der Beichte. Die Gemeindeglieder waren verpflichtet, nur bei ihrem eigenen Pfarrer zu beichten. Beherrschte der Priester kein Prußisch, war ein Dolmetscher nötig, dann war aber wiederum die Beichte nicht geheim. Über die prußischen, teilweise auch minderjährigen Dolmetscher („tolken“), die während der Beichte tätig waren, berichten die Synodalstatuten des Samländer Bischofs Siegfried von Regenstein vom Anfang des 14. Jahrhunderts. Priester, die die prußische Sprache nicht verstehen, sollten demnach die Beichte nur durch einen erwachsenen Dolmetscher hören dürfen.⁶¹

Aus Sicht der religiösen Belange der Prußen war die Situation durchaus kritisch. Einerseits hat die Christianisierung die traditionellen Formen und Standorte des Kontaktes mit dem *sacrum* aufgelöst; andererseits bot sie wenig oder gar nichts Neues an. Die prußischen Neubekehrten, die ihren alten Glauben und ihre alten Sitten aufgegeben hatten, wussten nicht, wie und wo sie sich mit ihren Bitten an den neuen Gott wenden können.

Dass es nicht gelang, genügend Standorte und Priester bereit zu halten, um die neuen Gläubigen angemessen betreuen zu können, scheint eine große Schwäche des Systems der Christianisierung gewesen zu sein. Dadurch fanden sich zahlreiche Neubekehrte in einer anomischen Situation wieder. Die Hüter ihrer bisherigen Tradition gab es nicht mehr, aber es mangelte in den prußischen Gemeinden an neuen Experten der religiösen Ordnung. Das

⁵⁹ ANDRÉ VAUCHEZ: *Duchowosć średniowiecza* [Mittelalterliche Spiritualität], Gdańsk 2004, S. 12 f.

⁶⁰ IGNACY ZAKRZEWSKI (Hrsg.): *Codex diplomaticus Majoris Poloniae*, Bd. 1, Poznań 1877, Nr. 274; vgl. JERZY WOLNY: *Materiały do nauczania wiary w Polsce średniowiecznej* [Materialien zum Religionsunterricht im mittelalterlichen Polen], in: *Analecta Cracoviensia* 27 (1995), S. 653-658; ANDRZEJ RADZIMIŃSKI: *Udział zakonu krzyżackiego w procesie ewangelizacji Prus. Uwagi na podstawie ustawodawstwa synodalnego* [Der Anteil des Deutschen Ordens an der Evangelisierung des Prußenlands. Bemerkungen auf der Grundlage der Synodalgesetzgebung], in: *Zapiski Historyczne* (2005), 1, S. 7-25, hier S. 14 f.

⁶¹ KROLLMANN (wie Anm. 27), S. 36 ff., Pkt. 4: „*Preterea sacerdotes, qui linquam volencium sibi confiteri non noverint, non ipsi per interpretem virum adultum confessionem audiant, nisi contigerit ex mortis articulo aut alia necessitate legitima aliter faciendum.*“

Christentum führte unbekannte Rituale ein, deren Bedeutung für die Autochthonen nicht klar war. Abgesehen davon, war bei vielen Ritualen (Ehe, Beerdigung) die Anwesenheit von Experten vorgeschrieben, von denen es jedoch, wie erwähnt, zu wenige gab. Man nahm also den Autochthonen, die formal gesehen Christen waren, die Möglichkeit, ihre bisherigen Rituale zu praktizieren, die ihr Leben und ihre Weltauffassung geprägt hatten, führte zugleich aber keine neuen Rituale in ordnungsgemäßer Weise ein.

7 Das neue Universum und die eschatologische Krise

Einer der wichtigsten Aspekte des religiösen Lebens jeder Gemeinschaft ist die Art und Weise, in der man den Tod versinnbildlicht. Der Tod ist eine besondere Grenzsituation. Rituale, die mit Tod und Begräbnis zusammenhängen, haben eine eschatologische und eine gemeinschaftliche Funktion. Die erste betrifft den Verstorbenen, die zweite die Gemeinschaft, der er zu seinen Lebzeiten angehört hat. Ein wesentliches Element in jedem symbolischen Universum ist das Wissen von dem „Leben nach dem Tod“. Jede Kultur, die dauerhaft bestehen will, sollte imstande sein, die Absurdität des Todes in ihre Bedeutungsstrukturen zu integrieren. Im Sinne einer weiter bestehenden Gemeinschaft muss die Rolle der Verstorbenen neu definiert werden.

Über die Eschatologie der Prußen oder der Balten im Allgemeinen lässt sich wenig sagen.⁶² In der Forschungsliteratur stehen meist das Motiv der Fortsetzung des Lebensstils im Jenseits sowie die ganzheitliche Konzeption im Vordergrund. Diese Problematik wird hier nicht berührt werden, wobei wir allerdings auf zwei Aspekte hinweisen möchten, die im prußischen Wissenssystem über das Leben nach dem Tode nicht präsent waren, zugleich aber wichtige Bestandteile der christlichen Katechese bilden: Erstens geht es um die moralische Verantwortung, um Sünde und Jüngstes Gericht; zweitens um den ontologischen Unterschied zwischen dem Körper und der Seele. Beide Aspekte hatten für das Bewusstsein der Prußen eine revolutionäre Bedeutung.

Zuerst eine kurze Bemerkung zu dem zweiten Punkt; Die holistische Auffassung des Menschen, die zumeist den traditionellen Religionssystemen zugeschrieben wird, setzt eine besondere Relation zwischen dem Menschen und

⁶² ANTONI MIERZYŃSKI: *Mythologiae Lituanae Monumenta. Źródła do mytologii litewskiej*. 1: *Od Tacyta do końca XIII wieku* [Quellen zur litauischen Mythologie. 1: Von Tacitus bis zum Ende des 13. Jahrhunderts], Warszawa 1892, S. 48 ff.; ALEKSANDER BRÜCKNER: *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne* [Das altertümliche Litauen. Völker und Gottheiten. Historische und mythologische Skizzen], Olsztyn 1984, S. 72 ff.; JERZY SUCHOCKI: *Mitologia bałtyjska* [Baltische Mythologie], Warszawa 1999, S. 278 ff.; PAWEŁ KAWIŃSKI: *Antropologiczna interpretacja staropruskich rytuałów pogrzebowych* [Die anthropologische Interpretation altpreußischer Begräbnisrituale], in: *Pomorania Antiqua* 22 (2009), S. 7-23, hier S. 16-19; DERS.: *Staropruska tanatologia w perspektywie historyczno-etnologicznej* [Die altpreußische Thanatologie aus historisch-ethnologischer Perspektive], in: *Pomorania Antiqua* 23 (2010), S. 51-61.

seinem Körper voraus. In Bezug auf Verstorbene wird dieses Problem noch komplizierter. Die wenigen Berichte von dem Umgang mit einem Toten (z. B. in Wulfstans Reisebericht) lassen vermuten, dass er als ein „in anderer Form Lebendiger“ betrachtet wurde (man prostete ihm zu, redete mit ihm usw.). Natürlich ließe sich dazu sagen, dass diese Praktiken auf eine gewisse konzeptionelle Schwäche der traditionellen Religionssysteme hindeuten, auf einen Mangel an Kategorien, mit denen diese Systeme das Phänomen des Todes intellektuell erfassen konnten. Darüber soll hier nicht entschieden, sondern nur die Tatsache betont werden, dass gemäß dieser Glaubensauffassungen der Mensch nach dem Tod nicht die Bindung an seinen Körper verliert. In diesem Zusammenhang könnte man die Einäscherung als eine Übertragung des ganzen Menschen (also nicht nur der Seele, sondern auch des Körpers) auf eine andere Existenzebene betrachten.

Die christliche Lehre über den Menschen und den Tod unterscheidet sich wesentlich von der oben genannten. Als Folge davon änderten sich für die Neubekehrten nicht nur die Begräbnisrituale, sondern auch die gesamte gesellschaftliche Ontologie. Ohne die theologische Problematik zu vertiefen, – sollen hier nur kurz die Hauptansätze betont werden. Erstens nimmt das Christentum (gemeint ist ausdrücklich das mittelalterliche Christentum, das die Seele nach dem Hl. Augustinus versteht) eine Form des ontologischen Dualismus an. Seele und Körper sind demnach zwei unterschiedliche Wirklichkeiten, die zusammen einen Menschen bilden⁶³, dabei nimmt die Seele im ontologischen Sinne die höhere Position ein. Mit dem Tod spalten sich Seele und Körper auf und gehen getrennte Wege. Der Körper (bis zu einem gewissen Grad geheiligt durch die Sakramente) wird ins Grab gelegt, bis ihn die Auferstehung am Jüngsten Gericht erwartet.

Das Schicksal der Seele hingegen führt uns zu dem wichtigsten Aspekt der christlichen Eschatologie und macht deren revolutionären Charakter deutlich sichtbar: Über sie wird Gericht gehalten. Diese Auffassung vermittelte den Prußen ein ganz anderes Verständnis des Menschen in Bezug auf sein individuelles und soziales Leben. Was geschieht denn, so musste sich ein prußischer Neubekehrter fragen, wenn sich die Seele nach dem Tode vom Körper trennt? Die Antwort des Christentums ist einfach – über die Seele wird zuerst geurteilt. Dann gelangt sie in den Himmel oder in die Hölle, je nachdem, ob gute oder böse Taten überwiegen.

Die Idee von einem Beurteilen der Seele führt direkt zu einer neuen Vision vom Menschen. Vorausgesetzt werden hier Individualismus, Verantwortung und – vermutlich das wichtigste Element – die Verwicklung des Einzelnen in Moral und Sünde als Grundlage für das Beurteilen und für die Verantwortung.⁶⁴ Die politische Theologie von Stammeskulturen kannte keine Begriffe

⁶³ JULIUSZ CHROŚCICKI: *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej* [Pompa funebris. Zur Geschichte der altpolnischen Kultur], Warszawa 1974, S. 34-43.

⁶⁴ Die christliche Eschatologie im Kontext der Christianisierung, allerdings nicht bei Prußen und Slawen, untersucht HENRYK ŁOWMIŃSKI: *Religia Słowian i jej upadek* (w.

wie „Sünde“ oder „moralische Schuld“. Moral wurde hier durch ein religiöses Recht geregelt, das komplett von der Gemeinschaft ausgestaltet wurde (also von deren lebenden und verstorbenen Mitgliedern wie auch von den Göttern). Die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode in den traditionellen Religionen ließ keinen Raum für eine individuelle moralische Verantwortung. Das Christentum erschuf ein ganz neues Modell des Menschen und seines Lebens im Jenseits. Die Seele wird nach dem Tod in Bezug auf die Moral beurteilt, Verdienste und Sünden werden abgewogen, und dies führt entweder zur Erlösung oder in die Verdammnis. Henryk Łowmiański zufolge betonte die christliche Eschatologie während der Christianisierung vor allem die Idee der Erlösung und der ewigen Seligkeit, als Belohnung für ein Leben nach dem Gesetz Gottes.⁶⁵ Schwer zu begreifen war für die Neubekehrten der negative Teil, in der ewige Verdammnis für diejenigen angesprochen wird, die gegen Gott und die Kirche gelebt haben. Die Idee der Strafe setzt natürlich die Idee der Sünde voraus. Wegen dieser beängstigenden Perspektive war es für die Gläubigen von größter Bedeutung, so Łowmiański, den Bereich der Sünde zu definieren. Wesentlich waren auch Hinweise dazu, wie sich die Sünde vermeiden ließe, sowie, falls es dafür zu spät war, wie sich deren Auswirkungen im Jenseits abmildern ließen.⁶⁶

Den Tod verstehen wir im vorliegenden Aufsatz als ein Ereignis, einen Prozess, der auf ganz eigene Weise strukturiert und organisiert war. Und gerade dieser Prozess wies in der prußischen (barbarischen) und in der christlichen Kultur deutliche Unterschiede auf, insbesondere hinsichtlich der Beziehung des Sterbenden zu der Gemeinschaft, seiner existenziellen Situation, der Verwaltung des Körpers eines Verstorbenen sowie der Organisation des sepulkralen Raumes. Obwohl das Sterben in beiden Fällen ein gemeinschaftliches Ereignis bleibt, ist der Sterbende in der christlichen Perspektive nicht nur Mitglied einer Stammesgemeinschaft, sondern auch Mitglied der Kirche. Der Pruße Russigene, so berichtet es die Dusbürg-Chronik, ruft im Sterben nach einem Priester, nicht nach Familienmitgliedern oder Freunden: „sofort nach der Taufe wurde er krank, und auf dem Krankenbett liegend schickte er nach dem Priesterbruder von Balga, der ihn getauft hatte, und bat ihn inständig, er möge ihn im Christenglauben unterweisen.“⁶⁷ Ähnliches geschieht im Falle von Skomand, bei dem sich ein Priester befindet und nicht etwa seine Angehörigen.⁶⁸

Die existenzielle Situation des Verstorbenen änderte sich in beiden Traditionen auf unterschiedliche Art und Weise. In einer Stammeskultur blieb der Tote, solange er nicht eingäschert worden war, in der Welt der Lebendigen,

VI-XII) [Die Religion der Slawen und ihr Untergang (6.-12. Jh.)], Warszawa 1986, 2. Aufl., S. 358-372.

⁶⁵ Ebenda, S. 361 ff., mit vielen Beispielen hinsichtlich der Slawen.

⁶⁶ Ebenda, S. 365 f.

⁶⁷ DUSBURG (wie Anm. 4), III, cap. 207.

⁶⁸ Ebenda, cap. 224.

wenn sich auch sein Status in der Gemeinschaft geändert hatte (z. B. war er nun ein Vermittler zwischen dem Diesseits und dem Jenseits). Die christliche Lehre unterscheidet zwischen dem Körper des Verstorbenen und dessen Seele wie zwischen zwei separaten Substanzen. Die Seele setzt das Leben fort und begibt sich vor Gericht. Der Körper, eine vorübergehende Hülle für die Seele, hat ein anderes Schicksal – die Rückkehr zu der Materie, aus der er entstanden ist („Asche zu Asche“).

Ein markanter Unterschied betrifft auch das Schicksal des Körpers nach dem Tode. In der traditionellen Kultur bleibt er ein Teil der Gemeinschaft: „wenn ein Mann todt ist, dass er drinnen unverbrannt liegt unter seinen Verwandten und Freunden einen Monat – bisweilen zwei [...] und alle die Zeit, wo die Leiche drinnen liegt, da soll Trinken und Spiel sein, bis auf den Tag, da er verbrannt wird“.⁶⁹ Der eschatologische Wandel betraf insbesondere das Zeremoniell. Wie wichtig es war, die Rituale genau durchzuführen, zeigen z. B. die Vorschriften für eine Einäscherung. Wulfstan schreibt in seinem Reisebericht aus dem 9. Jahrhundert, dass für den Fall, dass ein Körperteil gefunden wird, der nicht richtig verbrannt wurde, ausführliche Sühnegebete nötig seien.⁷⁰

Das Christentum änderte die wichtigsten Punkte hinsichtlich der Behandlung des Körpers eines Verstorbenen. Hier entscheidet die kirchliche Gemeinschaft (durch ihren Vertreter, den Priester) darüber, was mit dem Körper des Verstorbenen passiert, da der Mensch vor allem als Mitglied der Kirche stirbt. Für ein christliches Begräbnis sind ein Priester mit seinem Gebet und Segen sowie geweihter Boden nötig. Die auf Begräbnis und Trauer bezogenen Aktivitäten verlaufen in der christlichen Ordnung zweigleisig. Einerseits betreffen sie die Seele, die vor dem himmlischen Gericht beurteilt wird, andererseits den Körper, der auf der Erde geblieben ist und auf die Auferstehung wartet.

Der letzte Aspekt, den wir im Zusammenhang mit dem Tod ansprechen möchten, ist der sepulkrale Raum. Die Institution der Kirche ist ein Depositär der Erlösung, wie sich dem Johannes-Evangelium, Kapitel 20, Vers 23, entnehmen lässt: „Welchen ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Die Kirche übernimmt die räumliche Organisation des Friedhofs und entscheidet darüber, wie und wo die sterblichen Überreste begraben werden. Auch bestimmt die Kirche, ob und wie viele Gebete für den Toten nötig sind, wie das Begräbnis verlaufen soll. Teilweise regelt und bestimmt sie auch die Art und Weise des Gedenkens.

Gemäß der christlichen Eschatologie durfte der Verstorbene nicht eingeäschert werden, und Grabbeigaben wurden ebenfalls nicht akzeptiert. Im Ver-

⁶⁹ Wulfstan's Reisebericht über Preußen, in: THEODOR HIRSCH, MAX TÖPPEN u. a. (Hrsg.): *Scriptores rerum Prussicarum, Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Erster Band, Leipzig 1861, S. 732-735, hier S. 734 f.*

⁷⁰ Ebenda.

trag von Christburg verpflichteten sich die Prußen, dass sie und ihre Nachfahren künftig auf heidnische Gebräuche wie das Verbrennen der Toten oder das Beerdigen mit Pferden, Menschen, Waffen, Kleidern oder sonstigen anderen Kostbarkeiten verzichten.⁷¹

Der im Vertrag genannte „*ritus gentilium*“ betraf wohl das Verbot von Festen, die zu Ehren des Verstorbenen organisiert wurden. Solche Veranstaltungen erstreckten sich über mehrere Wochen, und eine Beschreibung davon findet sich bei Wulfstan. Am Tag, an dem man den Toten auf den Scheiterhaufen brachte, wurden seine Habseligkeiten, zumeist fünf oder sechs Objekte, über eine Strecke von ca. einer Meile Länge verteilt. Die wertvollsten Sachen lagen am weitesten vom Hause des Toten entfernt, wo sich der Tote befand, und weniger wertvolle näher am Haus. Dann sammelten sich berittene Personen in einer Entfernung von ca. 5-6 Meilen von dem Haus und veranstalteten ein Wettrennen. Der schnellste Reiter erreichte als erster das wertvollste Objekt, das am weitesten vom Haus entfernt abgelegt worden war, und durfte es behalten. So ging es weiter, bis auch die anderen Gegenstände von weiteren Reitern eingesammelt worden waren.⁷²

Auch die Tulissonen und Ligasonen⁷³ durften laut Christburger Vertrag nicht mehr an der Trauerfeier teilnehmen. Früher hatten sie die Toten für ihre Diebstähle, Plünderungen, Ausschweifungen, Entführungen und andere Sünden, die sie in ihrem Leben begangen haben, gelobt. Wer von den Neubekehrten diese Praktiken weiterhin pflegte, solle in der Hölle landen.⁷⁴ Tulissonen und Ligasonen entschieden darüber, ob das Begräbnis ordnungsgemäß durchgeführt worden war. „Mit zum Himmel gerichteten Augen ausrufend, versichern sie lügenerisch, dass sie den Verstorbenen gerade 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 Gefol-

⁷¹ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161: „*ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrands cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibusunque aliis preciosis, vel eciam in aliis quibusunque ritus gentilium de cetero non servabunt*“. Über Waffen und Pferde als Grabbeigabe berichten schon die *Descriptiones terrarum*, siehe KAROL GÓRSKI: *Descriptiones Terrarum* (Nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII wieku) [*Descriptiones Terrarum* (Eine neu entdeckte Quelle zur Geschichte Preußens im 13. Jahrhundert)], in: *Zapiski Historyczne* (1981), 1, S. 7-16, hier S. 8, sowie die *Livländische Reimchronik*, siehe MIERZYŃSKI (wie Anm. 62), S. 121 f.; vgl. TADEUSZ BARANOWSKI: *Pochówki koni z Tumian, w woj. olsztyńskim* [Pferdebestattungen aus Tumiany, Allensteiner Woiwodschaft], in: *Archeologia Polski* 41 (1996), 1-2, S. 65-130.

⁷² HIRSCH/TÖPPEN (wie Anm. 69), S. 734.

⁷³ CYWIŃSKI (wie Anm. 10), S. 88 f.; KAWIŃSKI, *Antropologiczna interpretacja* (wie Anm. 62), S. 14 f.

⁷⁴ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161: „*in exequiis defunctorum ve 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*“; siehe RADZIWIŃSKI, *Udział zakonu* (wie Anm. 60), S. 19 f.

ge in ein anderes Zeitalter eintrete“.⁷⁵ Jetzt war der Pfarrer als einziger berechtigt, die Zeremonie durchzuführen, er verwendete aber eine unverständliche Sprache, und die Vision eines Lebens „im Jenseits“ war für die Autochthonen nicht unbedingt klar.

Im 13. Jahrhundert gab es jedoch nur wenige Pfarrer, denn da der Orden ja ein Jahr Zeit dafür hatte, um nach dem Bau einer Kirche den Pfarrer einzustellen, waren nicht alle Pfarreien besetzt.⁷⁶ In Antworten auf die Beschwerden über den Orden, die nach Rom geschickt wurden, ist zu lesen, dass die Kreuzritter den neu bekehrten Christen die christlichen Begräbnisse erschwert hätten.⁷⁷ Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Priester auch in den folgenden Jahrhunderten vieles vernachlässigt haben, denn auch in den Synodalstatuten für die Diözese Samland vom Anfang des 14. Jahrhunderts wurde den Geistlichen vorgeworfen, ihre Pflichten nicht richtig erfüllt zu haben. Demnach seien keine Messen für die Verstorbenen gelesen worden. Die Priester hätten die Verstorbenen und deren trauende Angehörige nicht bis zum Grab begleitet, seien nicht angemessen gekleidet gewesen und hätten auf den Friedhöfen nicht die nötigen Gebete gesprochen. Teilweise hätten sie sogar persönlich überhaupt nicht an der Beerdigung teilgenommen, sondern Familienmitglieder oder Scholare hingeschickt. Derartige Praktiken hatte Bischof Siegfried vom Samland zu Beginn des 14. Jahrhunderts ausdrücklich verboten. Scholare durften nur in Ausnahmefällen die Begräbnisfeierlichkeiten durchführen, z. B. wenn der Pfarrer abwesend war. Es wurde aber verboten, Geschenke jeglicher Art von den Prußen anzunehmen.⁷⁸

Da die Prußen in ihrer Religion keine Priester kannten, hatten sie sich selbst um das Schicksal ihrer Toten gekümmert. Das hat sich in den Festessen widergespiegelt, die auch noch in den folgenden Jahrhunderten direkt an den Gräbern stattfanden. Über die „serme“ genannten prußischen Gelage, die bis Mitternacht dauerten und wo ohne Maß gegessen und getrunken wurde, berichtet das Statut von Siegfried von Regenstein vom 4. August 1302 oder

⁷⁵ HUBATSCH (wie Anm. 11), Zeilen 82 ff.; PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 161: „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“; MIROSLAW JANUSZ HOFFMANN: Miejsca i obiekty kultu pogańskich Prusów [Kultorte und Kultobjekte der heidnischen Prußen], in: JACEK WRZESIŃSKI (Hrsg.): Czarownice. II Funeralia Lednickie, Wrocław – Sobótka 2000, S. 151-167, hier S. 156-160; vgl. auch EDGAR MORIN: Zagubiony paradygmat – natura ludzka [Ein verlorengegangenes Paradigma – die menschliche Natur], Warszawa 1977, S. 134 f.

⁷⁶ PU, Bd. 1.1, Nr. 218, S. 163.

⁷⁷ PU, Bd. 1.2, Nr. 65: „sacramenta sepulture [...] inpediant“.

⁷⁸ KROLLMANN (wie Anm. 27), S. 36 f., Pkt. 3: „nullum [...], quod aliquis de familia plebani preter scolarem nec ipse scolaris nisi absente domino suo et indutus superpellicio legensque psalmum ‚Miserere mei deus‘ vel ‚De profundis‘ vel aliam aliquamorationem et aspergens funus cum aqua benedicta mortuos sepeliat aut oblacionem seu offeritorium exigat aut recipiat a Pruthenis“.

1303. Darin bittet der Bischof die Angehörigen seiner Diözese, sich vor Trunkenheit und Festessen („serme“) zu hüten, gerade auch vor solchen, die bis Mitternacht oder noch länger dauern.⁷⁹

Die traditionellen Gemeinschaften konnten also nicht mehr eigenständig über Ort, Gestaltung und Zeitpunkt der Begräbnisse entscheiden, diese Befugnisse gingen an die Kirche über, die vor Ort von einem Priester repräsentiert wurde. Dies hat nicht nur das *sacrum*, sondern auch den sozialen Raum der Prußen und deren eschatologische Perspektive radikal umgestaltet. Die neue Auffassung vom Tod und von dem Leben nach dem Tod im Jenseits und zugleich die Tatsache, dass nur unzureichend auf die damit zusammenhängenden religiösen Bedürfnisse eingegangen wurde, brachten sowohl die Sterbenden als auch deren noch lebende Angehörige in eine unangenehme Situation, die wir als „anomisch“ bezeichnen möchten: Der Tod ließ sich nicht validieren, weder in der alten Ordnung (aufgrund der Taufe, des Verbots der Einäscherung, der Aneignung von Begräbnisstätten) noch in der neuen Ordnung (Mangel an Priestern sowie an geweihten Friedhöfen).

8 Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die kulturelle Situation der Prußen dramatisch war. Einerseits hat die Christianisierung die traditionellen Berührungspunkte mit dem *sacrum* aufgehoben, andererseits hat sie im Gegenzug wenig oder gar nichts dafür angeboten. Die prußischen Neubekehrten waren dazu bereit, den bisherigen Glauben aufzugeben, wussten aber, nachdem sie den Kontakt zu ihren alten Göttern abgebrochen haben, nicht, wie und wo sie ihre Bitten an den neuen Gott richten können.

Die Prußen befanden sich in einer anomischen Situation, die dadurch noch verstärkt wurde, dass die Kreuzritter die christliche Gemeinschaft nicht gerade mit besonderer Hingabe aufgebaut, sondern diese vielmehr aktiv zerstört haben (lassen). Wie man in den nach Rom gelangten Beschwerden lesen kann, haben die Ordensritter während der Eroberung auch die bereits in Preußen existierenden Kirchen geplündert. In der Beschwerde von Bischof Christian ist zu lesen, dass die Ritter nicht nur keine neuen Kirchen gebaut, sondern Neubauten auch aktiv verhindert hätten. Darüber hinaus hätten sie die von den Heiden bereits erbauten Kirchen beschlagnahmt und geplündert.⁸⁰

⁷⁹ JAN DRABINA: Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja [Glauben, Religionen, Glaubensgemeinschaften im mittelalterlichen Polen und Litauen und ihre Koexistenz], Kraków 1994, S. 44 f.; vgl. KRÖLLMANN (wie Anm. 27), S. 37 f., Pkt. 16: „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 ecia, que fere ad medium noctis vel ultra se extendant, abstineant diligenter“.

⁸⁰ PU, Bd. 1.1, Nr. 134: „Peregrinos, quominus ecclesias construere possint, impediunt et iam constructas per eos occupationi paganorum reliqui temere procurarunt“.

Die Veränderung in der Organisation des sakralen Raumes beruhte vor allem darauf, dass die soziale Bedeutung und die Funktionen der bisherigen heiligen Orte infrage gestellt wurden. Die Depositare des neuen Universums ordneten zwar an, dass der Raum (Kirchen, Friedhöfe) neu organisiert werden müsse, aber diese Maßnahmen scheinen für die soziale Praxis ungeeignet gewesen zu sein: Manchen Bewohnern dieses alten/neuen Universums wurde dieser Raum komplett entzogen, was zu der Anomie führte.

Mit dem Christentum wurden viele unbekannte Rituale eingeführt, deren Bedeutung den Autochthonen nicht klar war. Des Weiteren verlangten viele christliche Rituale (Ehe, Begräbnis) die Anwesenheit eines Experten, an denen es bekanntlich mangelte. Formal haben die Autochthonen das Christentum angenommen, man hat ihnen jedoch die Möglichkeit verwehrt, sich ihrer bisherigen, eigenen Methoden zu bedienen, um der Welt und dem Leben einen Sinn zu geben. Gleichzeitig aber wurden ihnen keine neuen Methoden bzw. Formen zur Verfügung gestellt, die vom Standpunkt der neuen Religion aus betrachtet richtig gewesen wären.

Die kulturelle Situation der Einwohner der prußischen Gebiete zur Eroberungszeit scheint äußerst kompliziert gewesen zu sein. Es trafen zwei symbolische Universen aufeinander, die miteinander konkurrierten: das alte, heidnische und das neue, christliche. Als Repräsentant des christlichen Universums mit seinem universalistischen Charakter – transzendenter Gott, einheitliche Kirche – trat natürlich der Deutsche Orden auf. Dieser Konflikt führte zu einer Identitätskrise, der die Einwohner des alten/neuen Universums ausgesetzt waren. Als Christen verloren sie die Bindung zu ihren alten Göttern, deren bisheriger Kult nun nicht mehr zugelassen war, aber in der Praxis gab es nichts, wodurch man ihn hätte ersetzen können.

Summary

The Prussians and the Conflict of Universes in the Age of Conquest

This article discusses the problem of the Prussians' cultural situation at the time of conquest (1230-1283) and the conflict of two opposing rival symbolic universes: the old, i. e. pagan, and the Christian one. The Teutonic Order appears as a representative of the Christian symbolic universe, universalist in nature, with one God, one Church and a single social system. The article focuses on the shift in the Prussian society's religious practices and the transformation of the social space in which they took place, for these were the most contentious points of rivalry between the two universes. Over the course of the thirteenth century the conquered Prussian lands witnessed a re-structuring of social space through seizures of holy places (churches, sepulchres) which kept the community alive; religious figures appeared in a variety of new roles; keepers of the new universe came to fore; finally, there was a radical change in religious rituals (baptism, holy mass, burial). The cultural situation of the inhabitants of the Prussian territories at the time of the conquest is shown to have been extremely critical. The conflict placed the Prussians uneasily between the old and the new universe, subjecting them to a severe identity crisis. As Christians, they were cutting ties with their former gods. They could not observe the old cult, but at the same time had no fitting replacement for it. In the thirteenth century, churches as places of worship were scarce in the Prussian territories, as were cemeteries and priests in

their role as religious experts. The situation was critical from the standpoint of the Prussians' religious needs. Christianization eliminated the traditional points of contact with the sacred, with next to nothing to offer in exchange. Having abandoned their old beliefs and broken links with the old gods, Prussian converts did not know where or how to address their prayers to the new god.

Key words: Prussians, Teutonic Order, conflict of universes, transformation, identity, cultural change