



LUKAS MAKARIOS GRUNWALD\*  
Institut für Deutsche Philologie  
Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
Schellingstraße 3  
D-80799 München  
Germany  
[lukas.grunwald@gmail.com](mailto:lukas.grunwald@gmail.com)

*COMMUNICATIO QUA COMMUNIO*  
ZUM EUCHARISTIEVERSTÄNDNIS VON  
*HEIDEN* IN DER FRÜHEN PREUSSISCHEN  
DEUTSCHORDENSCHRONISTIK UND  
IN VOLKSSPRACHLICH GEREIMTEN VERSTEXTEN  
ZUM PREUSSISCHEN DEUTSCHORDENSZWEIG  
IM 14. JAHRHUNDERT

KEYWORDS

*history; the Middle Ages; military orders; Teutonic Order; Eucharist; vernacular literature; communication; pagans*

ABSTRACT

*Communicatio qua communio. On Pagan Understanding of the Eucharist in the early Prussian Chronicles of the Teutonic Order and in vernacular Texts about the Prussian Branch of the Teutonic Order in the 14<sup>th</sup> Century*

This paper analyses the communicative power of the Eucharist in vernacular texts of the fourteenth century written about the Teutonic Order's wars against pagans in Prussia. In Nikolaus' von Jeroschin *Kronike von Pruzinlant* the Eucharist is mocked and desecrated by the Lithuanian Grand Duke Vytenis before the battle of

---

\* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5354-9126>



Woplauken in 1311. This is understood as a weapon against his Christian opponents. In Schondoch's *Litauer*, a Lithuanian king is enabled to witness a somewhat crude form of the Holy Trinity during mass, whereupon he asks for baptism. In both texts the Eucharist is used as a means of communication between Christians, represented by the Prussian branch of the Teutonic Order, and literally stylized pagans. This communication is working because the pagans accept the dogma of transubstantiation. Thus, the pagans are, paradoxically, no heretics, and even, to a certain degree, part of the community of the Church. Yet, as they share a belief in the real presence of Christ in the Eucharistical substances, they can also be treated as evildoers in a framework that is accepted by both Christians and pagans. Thus, the dogmatic orthodoxy of the pagans is used as a means to legitimate the war against them in the early historiography of the Teutonic Order in Prussia.

Die herrschaftliche Präsenz des Deutschen Ordens in Preußen war wesentlich an einen – zumindest *idealiter* – ständigen Krieg gegen die autochthonen *heiden* der *terra Prussie*<sup>1</sup> gebunden. Dieser aus den grundlegend anders gearteten politischen Strukturen des 1291 letztgültig gefallenem Königreich Jerusalem ins Baltikum translozierte und hier aus ideologischen Gründen petrifizierte Kreuzzug stellte die eigentliche Existenzgrundlage der spätmittelalterlichen preußischen Deutschordensherrschaft dar, eine Existenzgrundlage freilich, die trotz ihres notwendigerweise martialisch verworteten Auftretens stets erstaunlich fragil blieb.

Dabei erwiesen sich paradoxerweise gerade die faktischen Erfolge des Deutschen Ordens bei der Herrschaftsgründung in Preußen als problematisch für seine Selbstdarstellung.<sup>2</sup> Dies lag vor allem daran, dass die strikte Dichotomie zwischen Christen und *heiden*, die notwendig für die Begründung der preußischen Deutschordensherrschaft blieb, spätestens seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert in dieser Trennschärfe nicht mehr gegeben war, hatte der Deutsche Orden Preußen doch tatsächlich vergleichsweise bald zu 'christianisieren'<sup>3</sup> vermocht. Insofern

<sup>1</sup> "Petri de Dusburg Chronicon terrae Prussiae," hrsg. v. Max Toeppen, in *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, Bd. I, hrsg. v. Theodor Hirsch, Max Toeppen und Ernst Strehle (Leipzig: S. Hirzel, 1861), 21, Prologus.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Edith Feistner, "Feindbild, Selbstbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordens-texten des Mittelalters," in *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, hrsg. v. Horst Brunner und Werner Williams-Krapp (Tübingen: M. Niemeyer, 2003), 145–149; grundlegend zur Selbstdarstellung des preußischen Deutschordenszweigs z.B. Marcus Wüst, *Studien zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 73 (Weimar: VDG, 2013).

<sup>3</sup> Vgl. zur Bedeutung dieses Begriffs, gerade auch im Kontext der baltischen Kreuzzüge, z.B. Hans-Dietrich Kahl, "Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung von 'Christianisierung,'" in *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes*, hrsg. v. Zenon H. Nowak, Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica

stellten die *heiden*, die es aus herrschaftslegitimierenden Gründen in Preußen zu bekämpfen galt, im 14. Jahrhundert zum überwiegenden Teil nur mehr hochgradig stilisierte Gestalten innerhalb der „elaborierten literarischen Inszenierung“<sup>4</sup> der offiziellen Deutschordenshistoriographie dar.<sup>5</sup> Zur Abfassungszeit der hier primär untersuchten *Kronike von Pruzinlant* des Nikolaus von Jeroschin – und bereits ihrer etwa ein Jahrzehnt älteren lateinischen Vorlage, dem *Chronicon terrae Prussiae* Peters von Dusburg – war der Krieg gegen *heiden*, zumindest in Preußen, bereits zu einem Anachronismus geworden. Insofern ist schon die frühe preußische Deutschordenschronistik wesentlich „retrospektiv: Kein Preuße stand mehr im Kampf mit dem Deutschen Orden, das Preußenland war seit mehr als 50 Jahren ‘Deutschordensland’“.<sup>6</sup>

Die hochmeisternahe<sup>7</sup> Deutschordenschronistik des frühen 14. Jahrhunderts<sup>8</sup> war deshalb mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert, die preußische Deutschor-

I (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1983), 125–128. Wenngleich die Durchdringung eines Großteils der autochthonen Bevölkerung mit christlichen Glaubensinhalten in ‘pastoraler’ Hinsicht fragwürdig blieb, war das Christentum der Prußen ab dem späten 13. Jahrhundert doch, formal gesehen, flächendeckend gegeben.

<sup>4</sup> Edith Feistner, “Der Deutschordensstaat als literarischer Katecheseschauplatz. Schondochs Erzählung ‚Der Litauer‘ (mittelhochdeutscher Text mit neuhochdeutscher Übersetzung),” in *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, hrsg. v. Stefan Samerski, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45 (Köln–Weimar–Wien: Böhlau, 2013), 227.

<sup>5</sup> Aus diesem Grund wird der – in mehrfacher Hinsicht – schwierige Begriff des *heiden* (vgl. weiterführend hierzu z.B. Carsten Colpe, “Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums,” in *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, hrsg. v. Richard Faber und Renate Schlesier (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986), 61–87) hier auch durch eine durchgehende Kursivsetzung als selbst problematischer *terminus technicus* der mittelhochdeutschen Verstexte, mit denen ich mich vorrangig beschäftige, markiert.

<sup>6</sup> Arno Mentzel-Reuters, “Gote, Marien und dem meistir’. Der Deutsche Orden und die Anfänge der preußischen Literaturgeschichte,” in: *Ostpreußen, Westpreußen, Danzig. Eine historische Literaturlandschaft*, hrsg. v. Jens Stüben, Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 30 (München: R. Oldenbourg, 2007), 151.

<sup>7</sup> Vgl. zur dezidierten Bindung der frühen Deutschordenschronistik an die Hochmeister z.B. die Widmungsepistel an Werner von Orseln in “Petri de Dusburg Chronicon,” hrsg. v. Toeppen, 21, *Espistola*; zur Verortung der *Kronike von Pruzinlant* im Umfeld der Hochmeister Luther von Braunschweig und Dietrich von Altenburg z.B. “Di Kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin,” hrsg. v. Ernst Strehle, in *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. I, 305, V. 143–195. Ebd., 305, V. 193–195 wird die Fertigstellung der *Kronike von Pruzinlant*, die unter Luther von Braunschweig offenkundig mancher Anfeindung ausgesetzt war (vgl. ebd., 305, V. 182–192), als durch Dietrich von Altenburg protegiert bezeichnet.

<sup>8</sup> D.h. in erster Linie das *Chronicon terrae Prussiae* und die *Kronike von Pruzinlant*; da sich der vorliegende Aufsatz primär mit dem Vergleich einer Episode aus der frühen Deutschordens-

den Herrschaft einerseits chronologisch gereiht in ihrem Werden und Wachsen nachzuzeichnen, andererseits aber auch den *hōch gelobtin strit*<sup>9</sup> des Deutschen Ordens *mit den ungetouftin*<sup>10</sup> nicht nur durch retrospektive Panegyrik als idealen Soll-Zustand zu konservieren, sondern auch, ihn durch die Mittel der volkssprachlichen höfischen Epik<sup>11</sup> als gelebten Ist-Zustand zu (re-)aktivieren.<sup>12</sup> Dabei waren die für den Deutschen Orden in legitimatorischer Hinsicht seinsnotwendigen *ungetouftin* in Preußen allerdings spätestens seit den letzten Jahrzehnten des 13.

---

chronistik mit einem mittelhochdeutschen Versteht beschäftigt, beschränke ich mich hierbei weitgehend auf die *Kronike von Pruzinlant*, wohl wissend, dass sie, textinhaltlich gesehen, zum überwiegenden Teil lediglich das *Chronicon terrae Prussiae* in ostmitteldeutsche Reimpaarverse überträgt (vgl. weiterführend zum Verhältnis dieser beiden Texte zu einander z.B. Gisela Vollmann-Profe, „Ein Glücksfall in der Geschichte der preußischen Ordenschronistik. Nikolaus von Jeroschin übersetzt Peter von Dusburg,“ in *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, hrsg. v. Horst Brunner und Werner Williams-Krapp (Tübingen: M. Niemeyer, 2003), 125–140; Rainer Zacharias, „Beobachtungen zur Theologie der Chronik-Literatur des Deutschen Ordens,“ in *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*, hrsg. v. Bernhart Jähmig und Arno Mentzel-Reuters, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte 19* (Stuttgart: S. Hirzel, 2014), 211–227; Volker Honemann, „Nikolaus von Jeroschin als Literat,“ in ebd., 247–263). Dabei ist die *Kronike von Pruzinlant* allerdings weit mehr als eine bloß tautologische Übersetzung des *Chronicon terrae Prussiae*. Obgleich Peters umfangreicher Chroniktext nur etwa ein Jahrzehnt älter ist, hielt es die Ordensleitung um 1335 offenkundig für geboten, seinen Textinhalt in die Volkssprache – und in höfisierende Reimpaarverse – übertragen zu lassen. Dementsprechend ist auch, was den Bestand der überlieferten Handschriften angeht, die *Kronike von Pruzinlant* der deutlich besser überlieferte Text (vgl. zur handschriftlichen Überlieferung z.B. Ralf G. Päsler, „Die Handschriften der ‘Kronike von Pruzinlant’ des Nikolaus von Jeroschin. Ein Beitrag zur Buchkultur und Literaturgeschichte des Deutschen Ordens,“ in ebd., 265–287).

<sup>9</sup> „Di Kronike von Pruzinlant,“ hrsg. v. Strehlke, 365, V. 5440.

<sup>10</sup> Ebd., 365, V. 5441.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Arno Mentzel-Reuters, „Deutschordensliteratur‘ im literarischen Kontext,“ in *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen: Leben und Nachleben*, hrsg. v. Sieglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe und Jaroslaw Wenta, *Sacra Bella Septentrionalia 1* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2008), 355–368.

<sup>12</sup> „Geschichtsschreibung innerhalb eines Ordens“ (Udo Arnold, „Die Anfänge der Ordensgeschichtsschreibung,“ in *Neue Studien zur Literatur*, hrsg. v. Jähmig und Mentzel-Reuters, 177) war, wie Udo Arnold es pointiert ausdrückt, stets „ein Legitimationsvorgang nach außen oder ein Vorgang der kollektiven Identitätsbildung. Der individuelle, eher kontemplativ begründete historiographische Impetus stand dahinter zurück“ (ebd.). Entsprechend charakterisiert auch der hochrangige Deutschordenskleriker Nikolaus die Aufgaben der *pfaffin* („Di Kronike von Pruzinlant,“ hrsg. v. Strehlke, 313, V. 854) im Deutschen Orden: *Undir disen gelitten / / sint pfaffin ouch enmitten, / di eine werde stat dâ hânt / und sullin sîn gemant, / daz sî in des vridis stunt / glinstirnde sam di vunkin tînt, / mittin undir in ummevarn / und manen sundir sparn / di leigenbrûdre, daz sî sich / vlizin zu baldne vesticlich / di regle und den ordin, / des sî sint brûdre wordin* (ebd., 313, V. 853–864).

Jahrhunderts (fast) durchgehend zu Getauften geworden. Damit waren sie zwar, ethnisch gesehen, nach wie vor baltische Prußen, doch, religiös gesehen, keine *heiden* mehr. Aus diesem Grund beschränkte sich der *heiden*-Krieg des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert auch zum überwiegenden Teil auf Vorstöße nach Litauen<sup>13</sup> als der letzten noch verbliebenen Herrschaft europäischer *heiden*,<sup>14</sup> die sich ihrerseits aber zur gleichen Zeit stetig mehr an die Strukturen ihrer zutiefst christlich durchprägten Nachbarn annäherte.

Insofern bestand die Aufgabe der Deutschordenschronistik – und hier besonders der volkssprachlichen, die, wie die handschriftliche Überlieferung zeigt, offenkundig deutlich wirkkräftiger war als die ältere lateinische – darin, eine „bereits in Zersetzung begriffene Überzeugung aufrechtzuerhalten“,<sup>15</sup> die trotzdem notwendig für die theoretische Begründung des faktischen Daseins des Deutschen Ordens als landbeherrschender Korporation in Preußen war. Ein Deutschordenschronist wie Nikolaus musste also einerseits glaubhaft machen, „daß die

<sup>13</sup> Litauen als der letzte zusammenhängende Herrschaftsbereich europäischer *heiden* war um 1300 allerdings bereits in einem Prozess der Staatsbildung und – damit notwendigerweise einhergehend – auch der Christianisierung begriffen (vgl. z.B. Hartmut Boockmann, *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte* (München: C.H. Beck, 1982, 2. Aufl.), 151–155). Dabei war es um 1300 allerdings noch längst nicht ausgemacht, ob sich das Christentum, dem sich die Fürstensippe der Gediminiden, vor allem aus Gründen der Herrschaftsanerkennung, nicht langfristig verweigern konnte, nun, wie das der Mehrheit ihrer Untertanen, an einer russischen Orthodoxie byzantinischer Prägung, oder, sich den mächtigen westlichen Nachbarn Preußen und Polen anschließend, am Katholizismus römischer Obödienz orientieren sollte (vgl. hierzu z.B. Christian Lübke, *Das östliche Europa, Die Deutschen und das europäische Mittelalter 2* (München: Siedler, 2004), 388–396). Die Politik der Gediminiden war im frühen 14. Jahrhundert in religiöser Hinsicht deshalb von einem äußerst wendigen Taktieren geprägt. Von einem monolithisch feststehenden 'heidnischen' Reich, wie es die herrschaftsapologetische Deutschordenshistoriographie mit größter Selbstverständlichkeit stilisiert, kann aber, wenngleich die litauischen Fürsten im 14. Jahrhundert nur selten getauft waren, keinesfalls die Rede sein.

<sup>14</sup> Hierbei wurde der Deutsche Orden tatkräftig und nicht zuletzt auch finanziell durch adlige Kreuzfahrer, die zum Großteil aus dem Reich stammten, unterstützt; vgl. grundlegend zu diesen sogenannten 'Preußenreisen' z.B. Werner Paravicini, *Die Preußenreisen des europäischen Adels*, Bd. I, Beihefte zur *Francia* 17/I (Sigmaringen: J. Thorbecke, 1989); Bd. II, Beihefte zur *Francia* 17/II (Sigmaringen: J. Thorbecke, 1995). Diese *reisen* – diese Vokabel deckt nach Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel* (Stuttgart: S. Hirzel, 1992, 38. Aufl.), 166 (s.v. *reise, reis*), nicht bloß das heutige Bedeutungsspektrum des Begriffs ab, sondern bedeutet auch dezidiert einen 'heereszug' – wurden auch *expressis verbis* als Kreuzzüge bezeichnet (vgl. z.B. "Di Kronike von Pruzinlant," hrsg. v. Strehlke, 337, V. 3028–3039; 353, V. 4445–4448; 391, V. 7666–7676; 398, V. 8265–8277).

<sup>15</sup> Stefan Kwiatkowski, "Devotio antiqua, ihr Niedergang und die geistigen Ursachen der religiösen Krise des Deutschen Ordens im Spätmittelalter," in *Deutscher Orden 1190–1990*, hrsg. v. Udo Arnold (Lüneburg: Institut Nordostdeutsches Kulturwerk, 1997), 113.

preußischen Eroberungen nicht um Besitzansprüche oder um militärischer *fortitudo* willen geschahen, sondern der Heidenmission dienten“<sup>16</sup> – und damit die bereits erreichten Erfolge des Deutschen Orden, durch die er ja erst in die Lage versetzt wurde, etwa die überaus prunkvolle Infrastruktur der ‘Preußenreisen’ zu gewährleisten, verschweigen –, andererseits den Deutschen Orden aber auch als einen starken und ob seiner Stärke auch notwendigen Orden *heiden* bekämpfender ritterlicher Gottgeweihter darstellen. Gerade die *heiden*-Mission erwies sich dabei, nicht nur wegen der grundsätzlichen Schwierigkeiten, eine ‘Schwertmission’ kanonisch zu begründen,<sup>17</sup> als schwere Hypothek für den Deutschen Orden.

Im vierten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, in dem Nikolaus von Jeroschin die *Kronike von Pruzinlant* verfasste, befand sich der preußische Deutschordenszweig damit in der paradoxen Situation, einerseits ständig *heiden* bekämpfen zu müssen, diese andererseits allerdings nie endgültig besiegen zu dürfen, wollte er nicht die grundlegende Legitimation für seine beherrschende Präsenz in Preußen – und, nebenbei bemerkt, auch eine zentrale Einnahmequelle – gefährden. Der mächtige preußische ‘Deutschordensstaat’ ruhte damit auf äußerst filigranen Fundamenten. Solange es ‘heidnische’ Gegner gab – oder zumindest Gegner, die sich leicht als *heiden* diffamieren ließen –, konnte ein Kreuzzug geführt werden, und sei dies auch nur *pro forma*. Gab es diese Gegner aber nicht (mehr), bröckelte das Fundament, auf dem sich die Herrschaft des Deutschen Ordens in Preußen gründete.

Nachfolgend soll die Darstellung, Bewertung und politische Nutzbarmachung eines sehr spezifischen Unterscheidungskriteriums zwischen Christen und *heiden* in zwei deutschsprachigen Verstexten des 14. Jahrhunderts untersucht werden, die diesen seinsnotwendigen *heiden*-Krieg des Deutschen Ordens in Preußen aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln heraus<sup>18</sup> thematisieren. Dabei werde ich

<sup>16</sup> Arno Mentzel-Reuters, *Arma spiritualia. Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden*, Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 47 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 19.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Hans Maier, “‘Compelle intrare.’ Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums,” in *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, hrsg. v. Klaus Schreiner, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78 (München: R. Oldenbourg, 2008), 55–69.

<sup>18</sup> Während die *Kronike von Pruzinlant* im innersten Umkreis zweier Deutschordenshochmeister entstand, thematisiert Schondochs *Litauer* den *heiden*-Krieg des Deutschen Ordens von außen. Zwar „könnte“ (Udo Arnold, “Schondoch,” in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 8, hrsg. v. Kurt Ruh u.a. (Berlin–New York: W. de Gruyter, 1992, 2. Aufl.), 821) die unikale handschriftliche Überlieferung des *Litauers* „Kontakte Sch[ondoch]s zu einem oberhein[ischen] Deutschordenshaus (Beuggen, Mainau) vermuten lassen“ (ebd.), doch lässt sich dies nicht belegen. Ob seiner politischen Naivität war der *Litauer* aber sicher nicht dafür geeignet, die Selbstrechtfertigung des Deutschen Ordens in Preußen wirksam unterstützen zu können, ja, streckenweise scheint er sie geradezu zu ironisieren. Gerade weil der wohl

mich besonders auf die in beiden Texten greifbare Kommunikation über – und teilweise gar durch – das zentrale christliche Sakrament der Eucharistie konzentrieren.

Die Eucharistie ist das in theologischer Hinsicht wesentlichste Unterscheidungskriterium zwischen Christen und Nichtchristen, bzw. – um im Sprachgebrauch der Quellentexte zu verbleiben – *heiden*. Dabei stellt sie auch einen sakramentalen Akt der Gemeinschaftsstiftung dar, von dem *heiden*, als Untertaufte, bereits *per definitionem* ausgeschlossen sind.

Die in der Mediävistik aus theoretischen wie inhaltlichen Gründen häufig verwendeten Lehnwörter ‘Kommunion’ und ‘Kommunikation’ stammen, etymologisch gesehen, von der gleichen lateinischen Wortwurzel, dem Adjektiv *communis* her, das primär Gemeinschaft, eine wechselseitige Teilhabe, impliziert. Und es ist tatsächlich, sowohl in soziologischer als auch in liturgischer Hinsicht, unmöglich, völlig selbstreferentiell zu kommunizieren. Jegliche Kommunikation – und Kommunion – bedarf eines Gegenübers. Während sich die mannigfaltigen neuzeitlichen Kommunikationstheorien allerdings meist auf zwischenmenschliche Beziehungsgeflechte beschränken, stand im mittelalterlichen Diskurs oft die – selbst gesellschaftskonstituierende<sup>19</sup> – *communicatio* mit dem *per definitionem* nicht menschlichen, bzw. – im Fall Christi – zumindest nicht nur und nicht wesentlich menschlichen Göttlichen im Vordergrund oder zumindest gleichberechtigt neben zwischenmenschlichen Kommunikationsakten, von denen auch dezidiert theologische Theorien der neuesten Zeit grundsätzlich ausgehen. Der Begriff *communicatio* beinhaltet in einem mittelalterlichen Kommunikationskontext deshalb fast immer auch eine kultische, bzw. kultreflektorische Bedeutung. Dies soll hier anhand zweier mittelhochdeutscher Reimpaartexte verdeutlicht werden, in denen baltische *heiden* mit dem dezidiert christlichen Mysterium der Eucharistie konfrontiert werden und in denen sie innerhalb der hierdurch eröffne-

---

erst im späteren 14. Jahrhundert verfasste *Litauer* die Legitimitätskrise des Deutschen Ordens offenkundig nicht erkennt, oder sie durch die freiwillige Taufe des namenlosen litauischen Königs, mit der diese kurze *rede* (“Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Udo Arnold, in *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft*, Bd. VI, hrsg. v. Walther Hubatsch (Frankfurt/Main: Minerva, 1968), 60, V. 326) endet, in einer eigentümlichen Paarung von Naivität und fast karikaturesk wirkender Ironisierung präsentiert, kann der *Litauer* sicherlich nicht als ein für den Deutschen Orden um 1400 politisch nutzbarer Text angesehen werden, wie immer es auch mit Kontakten seines Verfassers zur elsässisch-burgundischen Ballei des Deutschen Ordens gestanden haben mag.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Michael Stolz, “Kommunion und Kommunikation. Eucharistische Verhandlungen in der Literatur des Mittelalters,” in *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, hrsg. v. Peter Strohschneider (Berlin–New York: W. de Gruyter, 2009), 453–454.

ten Kategoriengefüge – und das bedeutet auch: Kommunikationsräume – agieren. Dabei bewerten selbstverständlich stets die dezidiert christlichen spätmittelalterlichen Verfasser der Texte diese (unterstellten) Kommuniionsbezüge der *heiden*, die damit – dies muss stets mit bedacht werden – in ihrer aggressiven Blasphemie wie ihrer harmlosen Naivität wesentlich literarisch konstruierte sind.

Zum einen soll hier die kommunikative Instrumentalisierung der Eucharistie während der Plünderung preußischer Grenzmarken durch den litauischen Großfürsten Vytenis (reg. 1295–1316) in der Karwoche<sup>20</sup> des Jahres 1311 analysiert werden, wie sie in der *Kronike von Pruzinlant* des Nikolaus von Jeroschin geschildert wird, zum anderen das eigentümliche „Hostienwunder“<sup>21</sup> im kurzen, amüsanten und doch ziemlich rätselhaft bleibenden *Litauer* eines gewissen Schondoch.<sup>22</sup>

## I. WITENS WÜTEN. ZUR VERHÖHNUNG DER EUCHARISTIE DURCH PLÜNDERNDE HEIDEN IN DER *KRONIKE VON PRUZINLANT* DES NIKOLAUS VON JEROSCHIN

Die *Kronike von Pruzinlant* des hochmeisterlichen *capellân*<sup>23</sup> Nikolaus von Jeroschin wurde in zwei Anläufen<sup>24</sup> unter den prägenden Hochmeistern Luther von Braunschweig<sup>25</sup> (amt. 1331–1335) und Dietrich von Altenburg<sup>26</sup> (amt. 1335–

<sup>20</sup> Die Plünderungszüge beginnen *vrû an dem palmobende* („Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23510) und dauern *wol dri tage* (ebd., 575, V. 23561) an; entsprechend verortet ebd., V. 23884–23885 die Schlacht zu Woplauken, in der das litauische Plünderungsheer mit großen Verlusten besiegt wird, auch *am mittewoche / in der martirwoche* des Jahres 1311.

<sup>21</sup> Arnold, „Schondoch,” 822.

<sup>22</sup> Im letzten Vers des *Litauer* nennt sich der Verfasser selbst: *Schondoch maht dise rede* („Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Arnold, 60, V. 326).

<sup>23</sup> „Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 305, V. 216.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 305, V. 177–195.

<sup>25</sup> Vgl. weiterführend zu diesem – was im 14. Jahrhundert noch sehr unüblich war – aus dem herzoglichen Geschlecht der Welfen, und damit aus höchstem Reichsadel stammenden Hochmeister z.B. Simon Helms, *Luther von Braunschweig. Der Deutsche Orden in Preußen zwischen Krise und Stabilisierung und das Wirken eines Fürsten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 67 (Marburg: Elwert, 2009); Udo Arnold, „Luther von Braunschweig 17. II. 1331 – 18. IV. 1335,” in *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–2012*, hrsg. v. Udo Arnold, Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens 6, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 40 (Weimar: VDG, 2014, 2. Aufl.), 65–69.

<sup>26</sup> Vgl. weiterführend zu Dietrich von Altenburg z.B. Klaus Conrad, „Dietrich von Altenburg 3. III. 1335 – 6. X. 1341,” in *Die Hochmeister des Deutschen Ordens*, hrsg. v. Arnold, 70–77.

–1341) verfasst. Diese Übertragung des lateinischen *Chronicon terrae Prussiae* Peters von Dusburg, das nur etwa ein Jahrzehnt früher unter der Ägide Werners von Orseln (amt. 1324–1330) entstand, in eine volkssprachliche Reimchronik entwickelte sich, im Gegensatz zu ihrem lateinischen Prätext, zu einer äußerst wirkkräftigen Legitimationsschrift des Deutschen Ordens in Preußen.

In der *Kronike von Pruzinlant* wird die zur Abfassungszeit rapide voranschreitende Herrschaftsgründung und Herrschaftsentfaltung des Deutschen Ordens im Baltikum in elaborierten<sup>27</sup> ostmitteldeutschen<sup>28</sup> Reimpaarversen historiographisch nachgezeichnet, dabei aber auch stetig legitimiert und, bis zu einem recht hohen Grad, auch sakralisiert. Die *Kronike von Pruzinlant* versucht dabei aus legitimatorischen Gründen – denn der Deutsche Orden will (oder vielmehr: muss) ja *heiden*-Kriege führen – grundsätzlich, eine strikte Dichotomie zwischen Christen und *heiden* zu konstruieren, weshalb sie sich, gerade auch „gegen den Strich“ gelesen, hervorragend zur Analyse der Selbststilisierung des Deutschen Ordens in Preußen, aber auch der Konstruktion seiner Feindbilder<sup>29</sup> eignet. Dabei manifestiert sich die Dichotomie zwischen den *reinin cristin*<sup>30</sup> des Deutschen Ordens einerseits und den *unreinen rotin*<sup>31</sup> der *heiden* andererseits in einer Starre, die konstruktionsbedingt „holzschnittartig“<sup>32</sup> wirkt.

In diesem Text wird das Scheitern der Kommunikation zwischen Repräsentanten des Deutschen Ordens und *heiden* anhand einer literarisch stilisierten Darstellung der Verheerung des Bistums Ermland durch ein litauisches Plünderungsheer beinahe exemplarisch am Sakrament der Eucharistie durchgespielt. Dabei wird die Kommunikation hier primär durch bedeutungstragende Gesten ausagiert.

<sup>27</sup> Vgl. zur komplexen metrischen Faktur der *Kronike von Pruzinlant* z.B. den poetologischen Exkurs von „Di Kronike von Pruzinlant,“ hrsg. v. Strehlke, 305–306, V. 221–314; Carl von Kraus, „Die metrischen Regeln bei Heinrich von Hesler und Nikolaus von Jeroschin,“ in *Festschrift Max H. Jellinek. Zum 29. Mai 1928 dargebracht*, hrsg. v. Carl von Kraus u.a. (Leipzig–Wien: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, 1928), 51–74.

<sup>28</sup> Vgl. weiterführend zur sprachlichen und stilistischen Gestalt der *Kronike von Pruzinlant* z.B. Franz Pfeiffer, *Die Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin. Ein Beitrag zur Geschichte der mitteldeutschen Sprache und Litteratur* (Stuttgart: F. Köhler, 1854); Evald Johansson, *Die Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin*, Lunder germanistische Forschungen 36 (Lund: Gleerup, 1964).

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Feistner, „Feindbild,“ 146–14.

<sup>30</sup> „Di Kronike von Pruzinlant,“ hrsg. v. Strehlke, 376, V. 6381.

<sup>31</sup> Ebd., 542, V. 20605.

<sup>32</sup> Gisela Vollmann-Profe, „Textfeld 2: Zweites und drittes Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts,“ in Edith Feistner, Michael Neecke und Gisela Vollmann-Profe, *Krieg im Visier. Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung*, Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Reihe 114 (Tübingen: M. Niemeyer, 2007), 145.

Der litauische Großfürst Vytenis – beziehungsweise das in der *Kronike von Pruzinlant* auftretende literarische Konstrukt ‘Witen’ – bedient sich bei seinem Plünderungszug nach Preußen aus magischen, bzw. (auch) aus psychologischen Gründen, der Lästerung religiöser Symbole<sup>33</sup> und Sakramente, zuletzt gar des einen *sacrament sô sūze*,<sup>34</sup> in dem, christlichem Dogma gemäß, Gott selbst wesentlich erscheint. Die *Kronike von Pruzinlant* berichtet nicht nur, dass durch Witens Gefolgsleute geweihte Hostien *bebant, besulwit, angespît*<sup>35</sup> werden, sondern beschreibt auch ihren *mit unêrn*,<sup>36</sup> gotteslästerlich vollzogenen Verzehr<sup>37</sup> und ihre Zerstörung:

*Sūmeliche in*<sup>38</sup> *vrāzen,*  
*etsliche durch ir grāzen*<sup>39</sup>  
*in wurfin mit unwerde*  
*nidir ūf di erde,*  
*in trāten und zuribin.*  
*Der jāmirkkeit si tribin*  
*sô vil, sô vil und alsô vil,*  
*vil mē, wen ich nū sprechin wil.*<sup>40</sup>

Die offiziöse Deutschordenschronistik interpretiert allerdings bereits *Witens* Widerstand gegen das politische Hegemoniestreben des Deutschen Ordens im Baltikum<sup>41</sup> als quasi-luziferische Rebellion dieses *rex [...]* *blasphemus*<sup>42</sup> gegen Gott

<sup>33</sup> Nach der “Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23524–23526 *wart die gotisère / und sin dinst vil sère / gecrenkit von den hundin* [d.h. den litauischen *heiden*]; dies betrifft vor allem das Verbrennen von Kirchengebäuden (vgl. z.B. ebd., 575, V. 23527–23529) und die Entweihung und Plünderung von Altären (vgl. z.B. ebd., 575, V. 23530–23536).

<sup>34</sup> Ebd., 576, V. 23622.

<sup>35</sup> Ebd., 575, V. 23541.

<sup>36</sup> Ebd., 576, V. 23621.

<sup>37</sup> Vgl. die einschlägige biblische Warnung gegen ein solches Tun: *Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem se ipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus* (*Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, instruxit Robert Weber, praeparavit Roger Gryson (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007), Epistula ad Corinthos I, XI, 27–29).

<sup>38</sup> D.h. den in den geweihten Hostien präsenten *lichem gots* (vgl. “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23538).

<sup>39</sup> Ernst Strehlke (“Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, Anm. 1), glossiert diesen Begriff mit „Uebermuth“.

<sup>40</sup> “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23542–23549.

<sup>41</sup> Dabei war die Verheerung feindlicher Ländereien das auch im Deutschen Orden übliche Mittel, um geopolitische Dominanz zu zeigen; vgl. z.B. Boockmann, *Der Deutsche Orden*, 100–109.

<sup>42</sup> “Petri de Dusburg Chronicon,” hrsg. v. Toeppen, 176, lib. III, cap. 310.

selbst, nicht bloß gegen die gottgeweihten Ritter des Deutschen Ordens. Dies verdeutlicht Nikolaus etwa dadurch, dass er dem Kapitel der *Kronike von Pruzinlant*, das *Witens* vorösterliche Heerfahrt und die sich daran anschließende Schlacht von Woplauken behandelt,<sup>43</sup> einige apodiktische Sätze über die Verderblichkeit des *ubirmûtes*, der *superbia* als der ‘Ursünde’ Luzifers,<sup>44</sup> die sich gerade in *Witens* feindseligem Gebaren manifestiere, voranstellt.<sup>45</sup> *Swen ubirmût ûfsteigit, / vil nid-dir er den neigit*,<sup>46</sup> stellt Nikolaus sentenzenhaft fest. Dies erweise sich gleichsam exemplarisch am *uppeclîchin spot*<sup>47</sup> des *kunic sâldin toub*,<sup>48</sup> der zuletzt konsequenterweise auch durch *how, stich unde slach*<sup>49</sup> der Deutschordensritter besiegt wird, die *brûdir Heinrich [...] / von Plotzk, der grôze comentuir*,<sup>50</sup> im Morgengrauen des 6. April 1311<sup>51</sup> auf das *gevilde, / daz prûschin Woplaukin hîz*,<sup>52</sup> führt. Während in den Formulierungen, mit denen *Witen* und sein Heer geschildert werden, unüberhörbar luziferische Konnotationen mit anklingen,<sup>53</sup> erscheint *der brûdre*

<sup>43</sup> Dieses in der *Kronike von Pruzinlant* – im Gegensatz zu ihrem hier deutlich zurückhaltender formulierten Prätext (vgl. “Petri de Dusburg Chronicon,” hrsg. v. Toepen, 176, lib. III, cap. 310) – in ein triumphalistisches Deutschordenspanegyrikon mündende Kapitel ist programmatisch mit *Wi di brûdre gesiget in an dem kunge von Littouwin* (Rubrik nach “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 574, V. 23469) überschrieben.

<sup>44</sup> In “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 556, V. 21910–21914, erscheint *ubirmût* deziert in diesem Sinn *als der suengil, / der den bôestin engil / von dem bimele pralte / und mit valle valte / in den grundelösen luf*.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 574, V. 23470–23494; bezeichnenderweise fehlen diese allgemeinen Reflexionen in Dusburgs *Chronicon*.

<sup>46</sup> “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 574, V. 23474–23475.

<sup>47</sup> Ebd., 575, V. 23608.

<sup>48</sup> Ebd., 575, V. 23600.

<sup>49</sup> Ebd., 577, V. 23767.

<sup>50</sup> Ebd., 576, V. 23655–23656; vgl. weiterführend zur dieser Person z.B. Grischa Vercamer, “Politische Machtstrukturen im Ordensstaat Preußen zu Anfang des 14. Jahrhunderts am Beispiel des Obersten Marschalls Heinrich von Plotzke,” *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 56, Nr. 1 (2007): 91–104.

<sup>51</sup> Vgl. zur Datierung der Schlacht von Woplauken z.B. “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 579, V. 23880–23889.

<sup>52</sup> Ebd., 575, V. 23597–23598.

<sup>53</sup> Ein derartig als teuflisch gebranntmarktes Gebaren ist, der textinhärenten ritterlichen Logik gemäß, nun aber auch ein legitimer Grund für einen Kreuzzug gegen die litauischen *hündin* (ebd., 575, V. 23526), der hierdurch sogar – ein positiver Nebeneffekt, möchte man sagen – defensiv, und damit fraglos zum *bellum iustum* wird; ebd., 578, V. 23803, redet gar von *der sâldinberndin tât* der Deutschordensbrüder bei Woplauken. Entsprechend detailliert wird auch gerade diese recht nah an der Abfassungszeit der Chronik liegende Schlacht samt ihrer Vorgeschichte geschildert.

*samenunge*<sup>54</sup> hier umso stärker als Instrument der wieder eingesetzten göttlichen Gerechtigkeit.

*Witen* will dagegen den christlichen Gott, den er – durchaus orthodox gedacht – in geweihten Hostien, dem *lichem gots gebenedit*,<sup>55</sup> real repräsentiert sieht, schwächen oder gar zerstören, und damit auch die Kampfmoral seiner Gegner brechen. Diese wird allerdings – entgegen seiner Absicht – durch das blasphemische Tun *der dit vormaledit*<sup>56</sup> nur noch angestachelt. In der *Kronike von Pruzinlant* wird dies sehr deutlich, wenn Nikolaus seinen derart geschändeten Gott selbst zur Rache aufruft:

*Ó starkir got, vil gutir,  
richâ, libir herre, rich  
di dinen armen und ouch dich!*<sup>57</sup>

In der späteren Schilderung von *Witens* Niederlage gegen das Deutschordensheer benutzt Nikolaus dann gar – was er in der durchgehend paarreimenden *Kronike von Pruzinlant* sonst nie tut – lyrische Strophenformen.<sup>58</sup>

*Witens* kommunikative Strategie – denn auch Gewaltakte gegen Geweihtes sind symbolische Kommunikationsakte – ‘funktioniert’ also durch die religiöse Interpretation des Deutschen Ordens – oder, präziser ausgedrückt, der Deutschordenschronistik –, nach der *di gotisère / und sîn dînst vil sère / gecrenkit*<sup>59</sup> wird, scheitert aber auch, denn die (vermeintliche) ‘Theophagie’ der *heiden* durch ritualisierte Hostienschändung zerbröseln, bzw. konsumiert zwar die gebackene Gestalt ungesäuerter Brote, doch dadurch weder direkt – magisch – noch indirekt – psychologisch – auch die innerweltliche Wirksamkeit des darin präsent und geschändet geglaubten Gottes, die vor allem in der Gegenwehr der Gegner, den konkreten Waffentaten der ihre Grenzmarken verteidigenden Ritterbrüder, besteht.

<sup>54</sup> Ebd., 576, V. 23660.

<sup>55</sup> Ebd., 575, V. 23538.

<sup>56</sup> Ebd., 575, V. 23539.

<sup>57</sup> Ebd., 575, V. 23591–23593.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 577, V. 23719–23763; diese „strophischen Gebäude“ (“Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 577, Anm. 3) fordert die *helde gût* (ebd., 577, V. 23719) des Deutschen Ordens dezidiert zum Kampf gegen *di bösen, di unwerdin* (ebd., 577, V. 23721), d.h. konkret: gegen die Litauer, auf (vgl. z.B. ebd., 577, V. 23753–23759: *Dâwiddir slât / mit vrechir tât, / und ir dikeine schône hât! / ich meine di Littouwin. / Stechin unde bouwin / ist uch an in irloubit, / unz ir si gar vortoubit*).

<sup>59</sup> Ebd., 575, V. 23524–23526.

Insofern missversteht *Witen*, wengleich er den Gedanken der Realpräsenz Christi in der Hostie akzeptiert, das Wesen der Kommunion. Er und sein 'heidnischer' Heerhaufen *vrezzin*<sup>60</sup> zwar 'Gott', insofern findet gar *communio* als ritualisierter Verzehr statt, doch der gemeinschaftsstiftende Aspekt der innerchristlichen Kommunionsgemeinschaft wird dabei zu einer Einverleibung des Göttlichen als magisch verstandene Waffe gegen politische Gegner, die diesen Gott repräsentieren,<sup>61</sup> invertiert.

Trotzdem kann der klerikale Verfasser Nikolaus *Witens* 'Hostienmagie' nicht theologisch entwerten, er kann sie lediglich als Sünde stigmatisieren. An *kunge Witêne, / dem hómütigen heidin*,<sup>62</sup> wird exemplifiziert, wie er *hilt zu spote / sínen scephfer gote*.<sup>63</sup> Hierin tritt seine sündhafte oder gar *angeborne bôsheit*<sup>64</sup>, die *superbia*, deutlich hervor. Doch Sünde setzt wiederum – und dies ist ein grundsätzliches Problem der apologetisch ausgerichteten Deutschordenschronistik – ein Christen und *heiden* gemeinsames ethisches Kategoriengefüge voraus, in dem Taten gedeutet und gewertet werden können. Solange die *heiden heiden* sind, kann es das nicht geben.

Kommunion ist aber nicht nur Kommunikation mit Gott, sondern auch „Teilhabe am *corpus mysticum* der Kirche“.<sup>65</sup> Insofern dieser ein Kommunikationssystem ist, hat auch *Witen* – gegen seinen Willen – Anteil daran. Er instrumentalisiert die Religion seiner Gegner als Waffe im Krieg, und akzeptiert dabei, trotz seiner Ablehnung des christlichen Glaubens – ihn *dunkit zwâr, iz si ein wicht / um úwern helfelôsen Crist*,<sup>66</sup> wie er sich den gefangenen Christen gegenüber äußert –, die ihr inhärenten Kategoriengefüge, um innerhalb von ihnen kommunikativ gegen sie vorgehen und sie zuletzt brutal zerstören zu können. Denn erst im destruktiv karikierenden Vollzug des Messritus' wird seine (vermeintliche) Nichtwirksamkeit

<sup>60</sup> Ebd., 575, V. 23557.

<sup>61</sup> Diese unterstellte *interpretatio pagana* des eucharistischen Mysteriums tritt auch in Schonochs *Litauer* – wengleich hier ins Grotesk-Komische gewandelt – wieder auf (vgl. z.B. cap. II der vorliegenden Studie).

<sup>62</sup> "Di Kronike von Pruzinlant," hrsg. v. Strehlke, 574, V. 23478–23479.

<sup>63</sup> Ebd., 574, V. 23488–23489.

<sup>64</sup> Ebd., 429, V. 10956.

<sup>65</sup> Stolz, "Kommunion," 453; rein formal gesehen besteht dieser überindividuelle *corpus mysticum* nun aber gerade darin, dass der „Leib Christi dem Leib der Gläubigen inkorporiert wird und diese damit zu Angehörigen des Leibs einer in Kommunikation stehenden kirchlichen Gemeinschaft macht“ (ebd., 454).

<sup>66</sup> "Di Kronike von Pruzinlant," hrsg. v. Strehlke, 576, V. 23613–23614.

ausagiert, bis *Witens heiden* meinen, proklamieren zu können, dass *ir<sup>67</sup> got von uns vortilgit ist.<sup>68</sup>*

## II. DIZ WAS DEM HEIDEN UNERKANT.<sup>69</sup> ZUM MYSTERIUM DER EUCHARISTIE UND SEINER (UNTERSTELLTEN) INTERPRETATIO PAGANA IN SCHONDOCHS *LITAUER*

Nach dem bis hier Gesagten scheint es sehr aufschlussreich zu untersuchen, ob und wie diese in der Deutschordenschronistik propagandistisch hervorragend nutzbar gemachte *communicatio qua communio* der baltischen *heiden*-Kriege in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts erscheint, die nicht, wie die *Kronike von Pruzinlant*, an den Deutschen Orden gebunden sind.

Schondochs unikal überlieferte *rede*<sup>70</sup> vom *Litauer* wurde wohl ordensextern und weit außerhalb von Preußen verfasst, thematisiert aber trotzdem den preußische *heiden*-Krieg des Deutschen Ordens. In diesem Text werden baltische *heiden* über das verborgene Wesen der Eucharistie belehrt, paradoxerweise allerdings erst, nachdem sie dieses *mysterium fidei* zuvor mit leiblichen Augen erblickt haben.

Bei Schondochs unikal überliefertem *Litauer*, der wohl um 1400 in einer Handschrift<sup>71</sup> nachgetragen wurde, die auch die *Martina*,<sup>72</sup> eine umfangreiche Verslegende des alemannischen Deutschordenspriesters Hugo von Langenstein,<sup>73</sup>

<sup>67</sup> D.h. der Christen.

<sup>68</sup> „Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23561; vgl. hierzu z.B. auch die *Witens* plündernden *heiden* in den Mund gelegte Hohnrede ebd., 575, V. 23551–23561.

<sup>69</sup> „Der Litauer von Schonoch,” hrsg. v. Arnold, 55, V. 86.

<sup>70</sup> Ebd., 60, V. 326.

<sup>71</sup> Basel, Universitätsbibliothek, cod. B VIII 27 (vgl. weiterführend zu dieser Handschrift z.B. *Handschriftencensus. Marburger Repertorium deutschsprachiger Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts*, hrsg. v. Dorothee Lindemann und Gisela Kornrumpf, zugegriffen am 20. Januar 2020, <http://www.handschriftencensus.de/2776>; der *Litauer* ist am Ende der Handschrift auf fol. 304<sup>va</sup>–307<sup>vb</sup> nachgetragen.

<sup>72</sup> Hugo von Langenstein, *Martina*, hrsg. v. Adelbert von Keller, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 38 (Stuttgart: Litterarischer Verein, 1856); vgl. weiterführend zur *Martina* z.B. Jutta Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige. Studien zur „Martina“ Hugos von Langenstein*, Europäische Hochschulschriften I 1814 (Frankfurt am Main: Lang, 2002); Robert Mohr, *Präsenz und Macht. Eine Untersuchung zur „Martina“ Hugos von Langenstein*, Kultur, Wissenschaft, Literatur 23 (Frankfurt am Main: Lang, 2010). In der Handschrift ist die *Martina* auf fol. 1<sup>ra</sup>–292<sup>vb</sup> überliefert.

<sup>73</sup> Vgl. z.B. Georg Steer, „Hugo von Langenstein,” in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 4, hrsg. v. Kurt Ruh (Berlin–New York: W. de Gruyter, 1983, 2. Aufl.), 233–239.

sowie die sogenannte *Mainauer Naturlehre*<sup>74</sup> überliefert,<sup>75</sup> handelt es sich um einen wohl im mittleren bis späten 14. Jahrhundert am Bodensee, einem geographisch wie politisch völlig anderen Kontext als Preußen, entstandenen kurzen Reimpaar-text von gerade einmal 326 Versen. Über den Verfasser Schondoch ist nichts, was über gelehrte Spekulationen hinausginge,<sup>76</sup> bekannt.

In diesem Text nun rüstet ein namenlos bleibender litauischer König mit seinen Verbündeten einen Kriegszug gegen den Deutschen Orden. Zur Vorbereitung darauf sendet er einen Kundschafter *gein Toran in die stat*,<sup>77</sup> der dort einer christlichen Messfeier, einem ihm bis dahin völlig unbekanntem Ritus, beiwohnt. Dabei sieht er, wie der Priester am Altar statt der – vom Textrezipienten wohl erwarteten – Hostie *einn starken man*<sup>78</sup> erhebt, der sich, *in dr̃ṽ*<sup>79</sup> gebrochen, in drei gleichfalls riesenhafte Recken aufspaltet. In dieser Gestalt werden die Riesen nun von den anwesenden Deutschordensbrüdern verschluckt.<sup>80</sup> Als der Bote dies seinem Kö-

<sup>74</sup> *Mainauer Naturlehre*, hrsg. v. Wilhelm Wackernagel, Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 22 (Stuttgart: Literarischer Verein, 1851); in der Handschrift ist die *Mainauer Naturlehre* auf fol. 293<sup>ra</sup>–304<sup>rb</sup> überliefert.

<sup>75</sup> „Hugos von Langenstein *Martina* und die *Mainauer Naturlehre* sind nach aktuellem Stand kodikologischer Forschung am Anfang des 14. Jahrhunderts von der Hand des Schreibers Konrad von St. Gallen kopiert worden, während den *Litauer* eine spätere Hand um 1400 eingetragen hat.“ (Feistner, „Der Deutschordensstaat,” 228; vgl. z.B. Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer, „Literarische Topographie des deutschsprachigen Südwestens im 14. Jahrhundert,” in *Regionale Literaturgeschichtsschreibung. Aufgaben, Analysen und Perspektiven*, hrsg. v. Jens Haustein und Helmut Tervooren, Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderheft zu Bd. 122 (Berlin: Schmidt, 2003), 192–193; Robert Mohr, „‘Got vor dinen ougen’ – die ‘heidnische’ Wahrnehmung heiliger Manifestationen,” in *Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter*, hrsg. v. Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich und Volker Leppin, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 1 (Berlin: De Gruyter 2014), 79).

<sup>76</sup> Vgl. zu diesen Spekulationen z.B. Feistner, „Der Deutschordensstaat,” 228–229.

<sup>77</sup> „Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Arnold, 54, V. 47; gemeint ist Thorn (poln. Toruń).

<sup>78</sup> Ebd., 54, V. 78.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Eine sehr ähnliche „narrative Verbindung eines Konsekrationsmirakels mit dem außerperspektivischen Blick einer nicht-christlichen Beobachterfigur“ (Feistner, „Der Deutschordensstaat,” 229) wie Schondoch berichtet auch der etwa zeitgenössische westfälische Geschichtsschreiber Heinrich von Herford (fl. um 1350) anlässlich der Taufe des Sachsenherzogs Widukind (vgl. z.B. Heinrich Heintz, *Schondochs Gedichte*, Germanistische Abhandlungen 30 (Breslau: Marcus, 1908), 19; Manfred Caliebe, „Schondochs rede von der Bekehrung des Litauers,” in *Festschrift für Gerhard Cordes zum 65. Geburtstag*, Bd. 1, hrsg. v. Friedhelm Debus und Joachim Hartig (Neumünster: Wachholtz, 1973), 33); hier erscheint dem noch ‚heidnischen‘ Widukind, der heimlich das Heerlager seines christlichen Gegenspielers Karls des Großen, ausspionieren will, während des österlichen Messopfers allerdings ein *pulcherrimus puer*, der sich den Getauften zu- und vom *heiden* abwendet. Damit wirkt diese Version der Geschichte weitaus stärker theo-

nig berichtet, begibt auch der sich heimlich nach Toruń und sieht dort die gleiche „ins Grotteske gehende Verzerrung des Konsekrationswunders“<sup>81</sup> geschehen. Weil er dies allerdings, wie bereits sein Kundschafter, als magischen Akt versteht, durch den die Ritterbrüder des Deutschen Ordens sich unbesiegbare „Ersatzleiber“<sup>82</sup> einzuverleiben vermögen, versucht er, den Priester mit *tüsent mark*<sup>83</sup> zu bestechen, um gleichfalls drei – oder gar *vier*<sup>84</sup> – siegbringende Riesen verschlucken zu dürfen. Der Priester erkennt die Ignoranz seines ‘heidnischen’ Gegenübers und belehrt ihn (sehr knapp<sup>85</sup>) über das verborgene Wesen des Mysteriums, das der li-

---

logisch ‘sublimiert’ und weniger ‘archaisch’ als der in jeglicher Hinsicht etwas naive *Litauer*, vor allem auch wegen der Einordnung des Mirakels in einem christologischen statt in einem trinitarischen Kontext. Außerdem wird, das ist auch wichtig, das Kind bei Heinrich von Herford nicht gegessen. Auch in anderen ähnlichen Erzählungen, etwa der Legende vom *Judenknaben* (vgl. z.B. Stolz, “Kommunion,” 482–483, Anm. 82 und 83 verweisen auf die entsprechenden Editionen und weitere Literatur) die durch ihre Überlieferung im *Passional* (vgl. hierzu ebd., 491; Heike A. Burmeister, *Der “Judenknabe”. Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher Überlieferung*, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 654 (Göppingen: Kümmerle, 1998), 87–118; ein Textabdruck findet sich ebd., 290–318) auch im Deutschen Orden bekannt war, erscheint den Ungetauften stets Christus als Kind anstatt der Hostie. Einzig Schondochs vereinzelt dastehende Version nennt drei aus einem erwachsene erwachsene Männer, die der litauische König sich auch noch, ganz wörtlich, ‘einschieben’ will – *schiuþ mir ouch dri* [d.h. *knappen*] (“Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Arnold, 57, V. 186) in *minen munt* (ebd., 57, V. 188) – wie auch immer diese grotesk kannibalistisch anmutende Situation nun visualisiert werden mag.

<sup>81</sup> Stolz, “Kommunion,” 498.

<sup>82</sup> Eine strukturell vergleichbare *interpretatio pagana* findet sich auch in “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 416, V. 9833–9884; in dieser gleichfalls humoristisch geprägten Episode beschreibt Nikolaus die Reaktion eines samländischen *heiden* auf die *vastelsþise* (*Die Statuten des Deutschen Ordens. Nach den ältesten Handschriften*, hrsg. v. Max Perlbach (Halle/Saale: M. Niemeyer, 1890), 43, Regel 15: *Von der brüdere vasten*), die auf der Deutschordensburg Balga aufgetischt wird, folgendermaßen: *Ouch hatte dirre Same wol / gesên di brüdre ezzin kol, / des di Prüzin nicht inþflâgin / nutzîn dennoch bi den tagen. / Des wânte er, / iz wêre gras* (“Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 416, V. 9873–9877). Entsprechend äußert er sich auch seinen Mit-*heiden* gegenüber. Denn das missverständene christliche Fasten und die Unkenntnis von Kohl führt bei diesem *heiden* zum Gedanken der ‚Unbesiegbarkeit‘ der Deutschordensbrüder, die zu *des libis generde / gras ezzin sam di pferde. / Dâvon wer mochte widirstân / dem volke, daz alsô sich kan / in der wiltnisse generen / und gras vor spise zeren* (ebd., V. 9879–9884)? Im Gegensatz zur Interpretation der Eucharistie durch Schondochs *Litauer* wird den Deutschordensbrüdern hier allerdings zwar eine außergewöhnliche Fähigkeit – bzw. Zähigkeit – attestiert, doch keine Kenntnis von Zauberkünsten.

<sup>83</sup> “Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Arnold, 57, V. 190.

<sup>84</sup> Ebd., 58, V. 232.

<sup>85</sup> Der komplette Wortlaut dieser ‘Katechese’, deren im strengen Sinn dogmatischer Teil lediglich einen Vers (ebd., 58, V. 245) umfasst, lautet: *nû sage an / und sprich mir dine schulde, / so erwirbestû des hulde, / den dû hiut in minen henden seh, / dô dû bi mir in der kilchen wêr. / daz*

tausche König allerdings bereits zuvor auf grob stoffliche Art geschaut hat. Als der König während dieser 'Katechese' erfährt, dass die Teilnahme an der Eucharistie seine Taufe voraussetzt, verwirft er auf einmal seine Kriegspläne gegen den Deutschen Orden und lässt sich gleich an Ort und Stelle durch einen Priesterbruder des Deutschen Ordens taufen. Soweit, in groben Zügen, der Textinhalt.

Schondochs *Litauer* haben, im Gegensatz zu *Witen*, der seinen „Hostienfrevl“<sup>86</sup> sehr bewusst begeht, keinerlei Ahnung von dem mehrfach aus unterschiedlichen Perspektiven geschilderten liturgischen Vorgang, obwohl sie – gleichsam als eine Art 'unverbildet' reine Gefäße – die Theophanie als innersten Sinn des eucharistischen Mysteriums erstaunlicherweise naiv-instinktiv zu erkennen vermögen. Trotzdem verwechseln sie bei der Deutung ihrer sinnlichen Wahrnehmung die Ebenen. Der litauische Bote erkennt zwar, wie *uz iedem teil*<sup>87</sup> des zerbrochenen *rise stark*<sup>88</sup> am Altar wiederum *ein rise wart*,<sup>89</sup> interpretiert dies aber nicht religiös. Gleiches gilt für die liturgische Handlung, die er – als *heide* aus *dem walde*<sup>90</sup> – konsequent höfisch missversteht. Er missdeutet den liturgischen Gesang des Priesters als Freudengesang –

[...] *dem selben heiden ez dô gienc*  
*in sine ôren nâch freuden lust,*  
*wand er der wârheit niht enwust,*  
*daz manz durch gotes willen tet [...]*<sup>91</sup>

–, seine liturgischen Gewänder als prunkvolle Festtagskleidung,<sup>92</sup> und die in größter Not gefeierte Messe als ein freudiges Ereignis – *dô freuten sie sich überal, / ir süezer dôn in lüften schal*,<sup>93</sup> wie er sich seinem König gegenüber ausdrückt.

Trotzdem sieht er – im Gegensatz zu sämtlichen textinhärent auftretenden Christen und dezidiert auch im Gegensatz zum Verfasser Schondocho selbst<sup>94</sup> –,

---

*ist vater, sun, heiliger geist. / dem solt dû dienen aller meist, / dem fursten von dem himel. / wasch ab dîner sünden schimel / und trahet der sêle uf daz best, / sit daz dû angesehen best / alsô grôziu zeichen hie, / und toufe dich und och die, / der dû haben mahet gewalt, / sô wirt dîn fröude manivalt, / sô dû von hinnen scheidest“ (ebd., 58–59, V. 240–255).*

<sup>86</sup> Stolz, „Kommunion,” 454.

<sup>87</sup> „Der Litauer von Schondocho,” hrsg. v. Arnold, 54, V. 79.

<sup>88</sup> Ebd., 57, V. 171.

<sup>89</sup> Ebd., 54, V. 79.

<sup>90</sup> Ebd., 54, V. 45.

<sup>91</sup> Ebd., 54, V. 68–71.

<sup>92</sup> Vgl. z.B. ebd., 55, V. 103–107.

<sup>93</sup> Ebd., 55, V. 101–102.

<sup>94</sup> Die christliche Topik der eigenen Sündhaftigkeit, die Schondocho ebd., 57, V. 173–175, verwendet, wenn er betont, dass *vor inen* [d.h. dem litauischen König und seinem Boten – L. M. G.] *er*

wie Got zu menschen wart gemah<sup>95</sup> und wie der priester nôz / den Got, der himel und erd geschuof,<sup>96</sup> allerdings nicht symbolisch, sondern *líplich*,<sup>97</sup> *carnaliter*. Dies interpretiert er, gleichfalls *carnaliter*, als stärkende ‘Ersatzleiber’, die im Kampf unbesiegbar machen, mithin als *einn, der sterker ist denn er*<sup>98</sup> / und *vihet nâch sîns herzen ger*.<sup>99</sup>

Weil er sich selbst diese grob körperlich gedachte Dominanz wünscht, ist Schondochs *houbt der heidenschaft*<sup>100</sup> gar bereit, sich taufen zu lassen, sobald er vom Deutschordenspriester erfährt, dass die Taufe konstitutiv für die Teilhabe an diesem – nach wie vor magisch verstandenen – Mysterium ist.<sup>101</sup> Bezeichnenderweise versiegt bei Schondochs *Litauer* aber auch der Wille zum militärischen Widerstand gegen den Deutschen Orden in dem Augenblick, in dem er sich zur Taufe entscheidet. Gleichzeitig keimt in dem bis dahin als ziemlich stumpfsinnig

---

[d.h. Gott] *sich niht enbark / als er sich birgt mir armem man, / wan ich es wol verschuldet han*, wendet sich im Kontext des Erzählten gegen sämtliche Christen, denn Gott zeigt sich hier nur den *ungetauften figüre* (ebd., 57, V. 167) *líplich*. Obgleich es sich dabei um ein gnadenhaft gewährtes Mirakel handelt, kann dies als latent subversiv – wenn auch augenscheinlich gegen die Intention des Verfassers – gelesen werden.

<sup>95</sup> Ebd., 57, V. 176.

<sup>96</sup> Ebd., 65, V. 74–75.

<sup>97</sup> Ebd., 57, V. 170.

<sup>98</sup> D.h. der kommunizierende *bruoder* (ebd., 58, V. 222) des Deutschen Ordens.

<sup>99</sup> Ebd., 58, V. 223–224.

<sup>100</sup> Ebd., 58, V. 215.

<sup>101</sup> Die Taufe tritt im *Litauer* kaum als eigenständiges Sakrament auf, sondern wird eher als eine Art ausagiertes Zugangsportale zum eucharistischen Kelch aufgefasst. Spätestens wenn sich die *heiden* klaglos taufen lassen und dafür auch bereit sind, kriegerische Handlungen gegen den Deutschen Orden einzustellen, wird allerdings auch das Motiv, aus dem heraus es sie nach der Eucharistie verlangt, latent absurd, immerhin deuten sie das, was sie sahen, *als Got sich dâ erougete* (ebd., 57, V. 169), als sehr konkret verstandene, Kraft bergende und Kraft verleihende Riesenleiber, die ihnen im Krieg nützlich sein können. Nur wird dieser Krieg gerade gegen den Deutschen Orden gerüstet, mit dem sich zu versöhnen die litauischen *heiden* im Austausch gegen diese (vermeintliche) ‘Wunderwaffe’ gleich bereit sind. Hierin wird der in erster Linie augenzwinkernde Duktus des *Litauer* deutlich, der, im Gegensatz zur *Kronike von Pruzinlant*, gewiss nicht als ernstgemeinte Propagandaschrift – oder gar als (*beiden-*) Katechese – im Dienst des Deutschen Ordens missverstanden werden darf, sondern durch und durch ein Werk höfischer Unterhaltungsliteratur darstellt. Feistner, “Feindbild,” 150, meint im *Litauer* den „Typ des Metabilds: des in den Augen des Feindes gespiegelten Selbstbilds des Deutschen Ordens“ erblicken zu können, und deutet diese kurze *rede* gar als „Zeugnis einer ausgesprochen soldatisch geprägten Religiosität“ (ebd., 151); Mohr, “Got vor dinen ougen,” 85, interpretiert den *Litauer* als „geradezu ideale Realisierung eines auch in der Deutschordenschronistik verbreiteten literarischen Schemas der Heidensmissionierung durch heilige Manifestationen“. Dies erscheint mir für einen derart unverhohlen auf komische Wirkung hin ausgerichteten Text doch etwas zu ernst.

charakterisierten *heiden* plötzlich ein voll entwickeltes christliches Sündenbewusstsein.<sup>102</sup> Die eigentliche *conversio* des litauischen Königs besteht also darin, dass er mit der Taufe den Wunsch aufgibt, dem preußischen Deutschordensstaat weiterhin militärisch schaden zu wollen. Insofern wird auch hier eine Gleichsetzung von religiöser Akzeptanz und politischer Unterwerfung unter die Herrschaft des Deutschen Ordens impliziert, die im Baltikum des 14. Jahrhunderts faktisch nur in den seltensten Fällen derart klar war. Hierin zeigt sich auch die politische Naivität des alemannischen Verfassers. Denn abgesehen davon, dass eine derart 'operettenhafte' Konfliktauflösung wie im *Litauer* in den politischen Untiefen Preußens und Litauens im späten 14. Jahrhundert kaum erreicht werden könnte, wäre sie für die Herrschaftslegitimation des Deutschen Ordens auch nicht einmal wünschenswert gewesen. Hierdurch wird auch klar, dass es sich bei Schondochs *Litauer* trotz seiner deutschordensnahen handschriftlichen Überlieferung,<sup>103</sup> und obgleich im *Litauer* „das Deutschordensland [...] selbst zum Schauplatz einer spektakulären Katechese gemacht wird“,<sup>104</sup> nicht um einen offiziösen Text des Deutschen Ordens handeln kann. Allzu augenfällig sind hierfür die „Bruchstellen zwischen Missionsanspruch, Kriegsrhetorik und landesherrschafflicher Politik, die für den Deutschen Orden in Preußen seit dem späten 14. Jahrhundert charakteristisch sind“,<sup>105</sup> in der offiziösen Deutschordenschronistik allerdings gerade deshalb eher verschwiegen wurden.

### III. TRANSSUBSTANTIATION OHNE TRANSZENDENZ? VON RECHTGLÄUBIGEN HEIDEN

*heiden* sind in der Literatur und Historiographie des 14. Jahrhunderts – außer vielleicht bei Schondoch – nie 'ungläubig' im strengen Sinn. Ihr Glaube erscheint

<sup>102</sup> Vgl. z.B. "Der Litauer von Schondoch," hrsg. v. Arnold, 59, V. 256–268.

<sup>103</sup> Die mit dem *Litauer* handschriftlich gemeinsam überlieferte *Martina* Hugos von Langenstein ist nachweislich das Werk eines Deutschordenspriesters, woraus Palmer und Schiewer, "Literarische Topographie," 195, folgern, es sei „sehr wahrscheinlich“, dass die Handschrift für eine alemannische Deutschordenskommande angefertigt worden sei, wenngleich dies „nicht restlos gesichert“ (ebd.) ist. Sicherlich „projiziert“ (Feistner, "Der Deutschordensstaat," 227) Schondoch seine *rede* „an die preußisch-litauische Front“ (ebd.) des Deutschen Ordens, doch braucht dieses – nicht nur hier begegnende – augenscheinliche Interesse an Preußen nicht unbedingt auf Deutschordenskontakte oder gar eine Ordenszugehörigkeit Schondochs hinzudeuten. Im Zeitalter der 'Preußenreisen' war das Deutschordensland augenscheinlich ein Faszinosum für den europäischen Adel.

<sup>104</sup> Feistner, "Der Deutschordensstaat," 227.

<sup>105</sup> Ebd., 229.

meist eher als eine Art invertiertes Christentum.<sup>106</sup> Als solches tritt es etwa bei *Witen* fast prototypisch auf.

Im Gegensatz zu *Witen* und seiner Gefolgschaft sind Schondochs *Litauer* aber im wörtlichsten Sinn ‘Ungläubige’, denn sie stehen durch ihre vollständige Ignoranz religiöser Symbolik völlig außerhalb sämtlicher, Christen und *beiden* gemeinsamer, Kategoriengefüge. Diese ‘Ungläubigkeit’ ist natürlich eine literarische Fiktion, die sich selbst textinhärent nicht bruchlos durchhalten lässt, hat der litauische Kundschafter doch *dâ vor in sîner kintheit*<sup>107</sup> in Toruń *Priusch*<sup>108</sup> gelernt. Das Erlernen einer Sprache in einer Stadt, ohne dabei ein zumindest rudimentäres Wissen von der Religion dieser Stadt mit zu erlernen, ist, zumal in einem mittelalterlichen Kontext, nahezu unmöglich und zeigt deutlich die literarische Stilisierung der ‘heidnischen’ Unwissenheit im *Litauer*.

Eine (in dieser Hinsicht) weniger stilisierte Gestalt wie der historisch konkreter zu verortende *Witen* ist deshalb – trotz oder vielleicht gerade wegen all der Blasphemie, die er gleichsam aus jeder Pore ausschwitzt – kein ‘Ungläubiger’, sondern setzt religiösen Glauben zielgerichtet ein.<sup>109</sup> Er weiß um die Blasphemie seines Tuns und nutzt die ihm bekannten christlichen Kategoriengefüge erfolgreich in terroristischer Absicht aus, um Angst und Schrecken zu verbreiten. Obwohl er sich damit *expressis verbis* außerhalb der christlichen Kultgemeinschaft verortet, kommuniziert er doch innerhalb christlicher Kategoriengefüge, nicht zuletzt auch durch seinen öffentlichen Verzehr geweihter Hostien. Andernfalls könnte seine blasphemisch ausagierte, dezidiert außerhalb eines sakralen Kontextes stattfindende Kommunion nicht als kommunikativer Akt verstanden werden. Insofern fügt sich auch *Witen* auf eine – freilich perverse – Art durch Kommunion in die christliche Kirche – als Kommunikationsraum verstanden – ein, denn nur innerhalb von ihr kann seine Ablehnung und Verneinung dieses Kommunikationsraums verstanden werden.

Das durchaus zeittypisch simple theologische Verständnis Schondochs unterscheidet sich nicht von der sinnlichen Wahrnehmung der *beiden* – *Got zu*

<sup>106</sup> Dies führt (nicht nur) in der frühen Deutschordenschronistik, namentlich in der *Livländischen Reimchronik* (*Livländische Reimchronik*, hrsg. v. Leo Mayer (Paderborn: Ferdinand Schöningh 1876)), mitunter dazu, dass *beiden* als Schismatiker gebrandmarkt werden können, was allerdings wiederum ein für Christen wie *beiden* verbindliches Kategoriengefüge voraussetzt.

<sup>107</sup> “Der Litauer von Schondocho,” hrsg. v. Arnold, 54, V. 49.

<sup>108</sup> Ebd., 54, V. 48; damit ist hier offenkundig, im Gegensatz zum Wortgebrauch der *Kronike von Pruzinlant* (vgl. z.B. “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Strehlke, 575, V. 23597–23598), nicht die altpreußische, sondern die deutsche Sprache als *lingua franca* von Deutschordenspreußen gemeint.

<sup>109</sup> Dies tut er allerdings nicht nur destruktiv, sondern – was seinen eigenen Polytheismus angeht – auch durchaus positiv; vgl. z.B. “Di Kronike von Pruzinlant,” hrsg. v. Stehlike, 576, V. 23634–23642.

*menschen wart gemaht.*<sup>110</sup> Die *heiden* sind im *Litauer* zwar nicht getauft, doch paradoxerweise trotzdem, durch gleichsam gnadenhafte Schau, völlig rechtgläubig. Sie sind zwar unwissend, denn sie interpretieren das von ihnen Geschaute 'falsch', doch sind sie dabei keine Häretiker oder auch nur heterodox. Die Paradoxie der Transsubstantiation wirkt – wie jegliches Mirakel – *contra naturam*. Insofern besteht das eigentlich Wundersame im *Litauer* lediglich darin, dass die *heiden* hier das übernatürliche Mirakel, das sich im Sakrament ereignet, durch ihre natürlichen Sinne wahrzunehmen vermögen.

Schondochs Litauerkönig versucht – wie *Witen*, der eine ganze *buchse*<sup>111</sup> voll geweihter Hostien rituell<sup>112</sup> zerbröseln – mehrere Hostien zu ergattern,<sup>113</sup> um durch dieses vermeintliche Zaubermittel zu größerer Stärke zu gelangen:

[...] *schiuþ mir ouch dri in minen munt,*  
*durch daz ich müge werden stark.*  
*dar umbe gibe ich dir tûsent mark, [...]*<sup>114</sup>

sagt er dem Deutschordenspriester. Sein, streng genommen, 'simonistisches' Angebot ist dabei aber lediglich kruder Unwissenheit geschuldet, und trägt, durch klassische Ebenenvertauschung, zur Komik der Situation bei. Auch sonst schildert Schondoch die – nicht zuletzt sie selbst – entwaffnende Ignoranz 'seiner' *heiden* als komische Grotesken. Der litauische König etwa entwickelt zwar, nachdem er die Erscheinung einer „trinitarischen Gruppe dreier Riesen“<sup>115</sup> hatte, ein „unbeholfenes Interesse am christlichen Glauben“,<sup>116</sup> kann aber trotzdem, seiner eigenen Aussage gemäß, zuerst *minner den ein huon*<sup>117</sup> beichten. Diese Ignoranz mag – ganz abgesehen von ihrer literarischen Topik<sup>118</sup> – grobschlächtig sein, doch

<sup>110</sup> "Der Litauer von Schondoch," hrsg. v. Arnold, 57, V. 176.

<sup>111</sup> "Di Kronike von Pruzinlant," hrsg. v. Strehlke, 576, V. 23616.

<sup>112</sup> *Witen* agiert hier, im Heerlager bei Woplauken, dezidiert performativ und spricht die gefangenen Christen in einer Art invertierter, antichristlicher 'Katechese' an: *Sêt, tummen, wi ich trete, / den ir mit gebete / zu eime gote rûfit an! / Noch er ûch, noch im selbin kan / geleisten keinerhande tröst / noch von nôten tûn irlöst. / Iz ist gar ein itel wân, / damit ir cristen ummegân* (ebd., 576, V. 23626–23633).

<sup>113</sup> Stolz, "Kommunion," 500 bemerkt „eine beinahe ironisch zu nennende Distanz des Erzählers“ dem hier topisch als unersättlich geschilderten *heiden* gegenüber.

<sup>114</sup> "Der Litauer von Schondoch," hrsg. v. Arnold, 57, V. 188–190.

<sup>115</sup> Stolz, "Kommunion," 498.

<sup>116</sup> Ebd., 499.

<sup>117</sup> "Der Litauer von Schondoch," hrsg. v. Arnold, 58, V. 238.

<sup>118</sup> Auch die *Kronike von Pruzinlant* setzt beinahe axiomatisch, dass die preußischen *heiden tum und einveldic* ("Di Kronike von Pruzinlant," hrsg. v. Strehlke, 348, V. 3985) seien und Abstraktionen grundsätzlich nicht verstehen könnten, was etwa anhand fehlender Schriftlichkeit

moralisch böse werden *heiden* erst, wenn sie hinterhältig werden, wenn sie also, wie der als boshafter *lastirbale*<sup>119</sup> geschmähte *Witen*, mit Berechnung handeln.

Auf dem vierten lateranischen Konzil wurde 1215 die Transsubstantiationslehre als strikter scholastischer Definitionsversuch der Eucharistie dekretalisch festgelegt:

*Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina.*<sup>120</sup>

Damit wurde aber auch eine logisch kaum denkbare Paradoxie als Glaubenssatz festgeschrieben, denn nach der Transsubstantiationslehre ist das sinnlich Wahrnehmbare im Altarsakrament völlig inkongruent zum wesentlich Daseienden.<sup>121</sup> Insofern können die vermeintlichen Fehldeutungen der Eucharistie durch *heiden* in den beiden hier betrachteten Texten von ihren christlichen Verfassern nicht widerlegt oder gar als Häresie abgelehnt werden, denn sie sind insofern völlig rechthgläubig, als sie die kirchlich postulierte Wesensverwandlung der eucharistischen Substanzen in eine wesentlich andere, göttliche Seinsqualität fraglos anerkennen. Der *ungetoufte furst*<sup>122</sup> der litauischen *heiden* sieht in Schondochs *Litauer* diese Verwandlung mit leiblichen Augen und fungiert damit, wenngleich er ein *heide* ist und als solcher außerhalb jeglicher kirchlichen Kommunion- und Kommunikationsgemeinschaft steht, gleichsam als gottbegnadetes Medium für die Präsenz der Gottheit, selbst wenn er sie in einem abstrus wirkenden Bild erblickt. Die kühne aristotelische Logik des vierten Lateranums, nach dem sich die

---

(vgl. z.B. 348, ebd., V. 3983–4000) oder auch fehlender Wochenzählung (vgl. z.B. ebd., 351, V. 4225–4228) exemplifiziert wird, zwei Kulturleistungen, die den *heiden* laut der *Kronike von Pruzinlant* nicht nur unbekannt, sondern auch unverständlich seien. Gerade diese beiden Bereiche sind nun aber im Deutschen Orden von großer Wichtigkeit, handelt es sich bei ihm doch um eine nach schriftlich verfassten Statuten lebende Ordensgemeinschaft, deren Leben sich wesentlich in wiederkehrenden Zyklen vollzieht, weshalb u.a. auch sämtliche Handschriften – und die Edition – der Deutschordensstatuten mit einem elaborierten Kalender beginnen. Die *heiden* erscheinen in der *Kronike von Pruzinlant* dagegen völlig einem blinden Zufall unterworfen zu sein, was u.a. auch daran deutlich wird, *daz si* [d.h. die *heiden* – L. M. G.] *seldin tatin icht, / was icht merklich di geschicht, / si wurfin erstin ire löz / nach irem ungeloubin gröz* (ebd., 350, V. 4135–4138), um zu erfahren, *ob in di sache sus getân / wol odir ubil solde irgân* (ebd., 350, V. 4141–4142).

<sup>119</sup> Ebd., 578, V. 23798.

<sup>120</sup> Zit. nach Erwin Iserloh und Joachim Staedtke, „Abendmahl. III/2 Mittelalter. III/3 Reformationzeit,” in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, hrsg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller (Berlin: W. de Gruyter, 1977), 93.

<sup>121</sup> Vgl. z.B. Stolz, „Kommunion,” 489.

<sup>122</sup> „Der Litauer von Schondoch,” hrsg. v. Arnold, 56, V. 151.

Substanzen von Brot und Wein im Messritus in die Substanz Christi verwandeln, während ihre Akzidentien unverändert bleiben, wird von Schondocho's *heiden* nicht mitvollzogen. Doch auch als *heiden* sehen sie trotzdem genau das, was gemäß der Transsubstantiationslehre real da ist, und nicht die sinnliche Illusion, die unreine – und erst recht ungetaufte – Menschen eigentlich sehen 'sollten'.<sup>123</sup> Damit wird hier einfältigen *heiden* das 'Vorrecht' eingeräumt, die Transsubstantiation *carnaliter*, wenngleich auch als eine Art grotesken Kannibalismus, sehen zu können. Das bedeutet aber auch, dass die *heiden* in Schondocho's *Litauer* gleichsam gnadenhaft von der Bezauberung der Sinnlichkeit befreit sind, der auch Getaufte durch ihre Sündhaftigkeit nicht entfliehen können. Dieses *signum* höchster Reinheit findet sich nun gerade in den besonders in der *Kronike von Pruzinlant* mit großer Penetranz als unrein stilisierten<sup>124</sup> *heiden*, wodurch ihre im *Litauer* oft lächerlich wirkende Einfalt beinahe zu einer Art *sancta simplicitas* wird.

Doch auch *Witen* interpretiert in der *Kronike von Pruzinlant* die Hostien, die er verschlingt und schändet, nicht nur als seinen Feinden aus irgendwelchen Gründen wichtige fade Brote, sondern dezidiert als [i]ren got.<sup>125</sup> *Witen* und seine *heiden* glauben damit, anders als manche ihrem Selbstverständnis nach 'christliche' Häretiker, an die Realpräsenz Gottes in der Eucharistie.

Entsprechend hilflos erscheint deshalb auch gerade Nikolaus von Jeroschin in der Zurückweisung der topischen Schmähungen Gottes durch *Witen* und sein Heer. Die von *Witens heiden* gefangenen Christen können auf seine provokant blasphemische Hostienschändung hin nur *süfzinde geswigen*<sup>126</sup> und werden

<sup>123</sup> Obgleich dem 'heidnischen' Litauerkönig bereits eine unmittelbare Schau zuteil geworden ist, betont der Priester ebd., 59, V. 282–283, bezeichnenderweise, dass er *der zeichen [...] niht von im* [d.h. dem litauischen König – L. M. G] *hil[n will], / diu er hât gesehen hiut*. Der theoretische Nachvollzug der scholastischen Zeichenhaftigkeit im eucharistischen Geschehen, die ihrerseits primär eine logische Hilfskonstruktion für den Glauben an ein paradoxes Dogma ist, wird damit augenscheinlich als höher erachtet als eine unmittelbare Schau. Dabei stellt das zentrale christliche Paradoxon der „göttlichen Realpräsenz durch Materialkonversion“ (Mohr, „Got vor dinen ougen“, 78) für Schondocho's *Litauer* keinerlei Problem dar, denn ihre unreflektierte sinnliche Wahrnehmung zeigt ihnen nur die – bereits *per definitionem* unsichtbare – transzendente Wirkkraft der gewandelten Substanzen – wenngleich auch diese im (falsch) interpretierbaren Symbol der drei Riesen –, nicht die immanente. Die „starke Betonung der visuellen Wahrnehmung vor dem auditiven Bericht“ (ebd., 87), mithin der Katechese, folgt gleichsam aus dieser offenkundig gottgewirkten Begnadung.

<sup>124</sup> Obgleich dies meist geistlich verstanden wird, bemerkt Nikolaus im Kontext des exordialen 'ethnographischen' Exkurses *von dem ungeloubin und sittin der Prüzin* („Di Kronike von Pruzinlant“, hrsg. v. Strehlke, 348, Rubrik nach V. 3982.) auch etwas süffisant: *Sô warin in den rotin / sumeliche ouch gesat, / di nimmir quâmen in ein bat* (ebd., 351, V. 4250–4252).

<sup>125</sup> Ebd., 575, V. 23555.

<sup>126</sup> Ebd., 576, V. 23653.

erst durch die – dadurch natürlich umso glänzender strahlenden – Schwerter der Deutschordensritter erlöst. Doch sie können, wie Nikolaus selbst, nicht abstreiten, dass *Witen* wirklich *iren schepfer*<sup>127</sup> schändet und nicht bloß Brot, denn geweihten Hostien die Wesenseinheit mit Gott selbst abzusprechen, wäre häretisch.

Insofern ist Nikolaus hier, wie oft in der an narrativen Aporien nicht armen *Kronike von Pruzinlant*, argumentativ im Netz der eigenen, stets betonten Rechtgläubigkeit gefangen. Diese Verstrickungen können nur gewaltsam, durch die geheiligten Schwerter des Deutschen Ordens, durchtrennt werden. Und insofern passt die Aporie doch wieder hervorragend in den komplexen literarischen Bau der *Kronike von Pruzinlant*, geht es in ihr doch vor allem anderen darum, einen fragwürdig und stetig mehr dysfunktional werdenden *heiden*-Krieg zu legitimieren.

PRIMARY SOURCES:

Basel. Universitätsbibliothek. Cod. B VIII 27.

Hugo von Langenstein. *Martina*. Herausgegeben von Adelbert von Keller. Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 38. Stuttgart: Litterarischer Verein, 1856.

“Di Kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin.” Herausgegeben von Ernst Strehlke. In *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, Bd. I, herausgegeben von Theodor Hirsch, Max Toeppen und Ernst Strehlke, 291–624. Leipzig: S. Hirzel, 1861.

“Der Litauer von Schondoch.” Herausgegeben von Udo Arnold. In *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft*, Bd. VI, herausgegeben von Walther Hubatsch, 50–60. Frankfurt/Main: Minerva, 1968.

*Livländische Reimchronik*. Herausgegeben von Leo Mayer. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1876.

*Meinauer Naturlehre*. Herausgegeben von Wilhelm Wackernagel. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 22. Stuttgart: Literarischer Verein, 1851.

“Petri de Dusburg Chronicon terrae Prussiae.” Herausgegeben von Max Toeppen. In *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, Bd. I, herausgegeben von Theodor Hirsch, Max Toeppen und Ernst Strehlke, 3–219. Leipzig: S. Hirzel, 1861.

*Die Statuten des Deutschen Ordens. Nach den ältesten Handschriften*. Herausgegeben von Max Perlbach. Halle/Saale: M. Niemeyer, 1890.

<sup>127</sup> Ebd., 576, V. 23647.

## SECONDARY SOURCES:

- Arnold, Udo. "Schondoch." In *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 8, herausgegeben von Kurt Ruh u.a., 820–823. Berlin–New York: W. de Gruyter, 1992, 2. Auflage.
- Arnold, Udo. "Die Anfänge der Ordensgeschichtsschreibung." In *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*, herausgegeben von Bernhart Jähning und Arno Mentzel-Reuters, 177–198. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte 19. Stuttgart: S. Hirzel, 2014.
- Arnold, Udo. "Luther von Braunschweig 17. II. 1331 – 18. IV. 1335." In *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–2012*, herausgegeben von Udo Arnold, 65–69. Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens 6, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 40. Weimar: VDG, 2014, 2. Auflage.
- Boockmann, Hartmut. *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*. München: C. H. Beck, 1982, 2. Auflage.
- Burmeister, Heike A. *Der „Judenknabe“. Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher Überlieferung*. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 654. Göppingen: Kümmerle, 1998.
- Caliebe, Manfred. "Schonochs rede von der Bekehrung des Litauers." In *Festschrift für Gerhard Cordes zum 65. Geburtstag*. Bd. 1, herausgegeben von Friedhelm Debus und Joachim Hartig, 23–52. Neumünster: Wachholtz, 1973.
- Colpe, Carsten. "Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums." In *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, herausgegeben von Richrad Faber und Renate Schlesier, 61–87. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.
- Conrad, Klaus. "Dietrich von Altenburg 3. V. 1335 – 6. X. 1341." In *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–2012*, herausgegeben von Udo Arnold, 70–77. Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens 6, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 40. Weimar: VDG, 2014, 2. Auflage.
- Feistner, Edith. "Feindbild, Selbstbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordenstexten des Mittelalters." In *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, herausgegeben von Horst Brunner und Werner Williams-Krapp, 141–158. Tübingen: M. Niemeyer, 2003.
- Feistner, Edith. "Der Deutschordensstaat als literarischer Katecheseschauplatz. Schonochs Erzählung 'Der Litauer' (mittelhochdeutscher Text mit neuhochdeutscher Übersetzung)." In *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, herausgegeben von Stefan Samerski, 227–238. Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45. Köln–Weimar–Wien: Böhlau, 2013.

- Feistner, Edith, Michael Neecke und Gisela Vollmann-Profe. *Krieg im Visier. Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung*. Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Reihe 114. Tübingen: M. Niemeyer, 2007.
- Handschriftencensus. Marburger Repertorium deutschsprachiger Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts*. Herausgegeben von Dorothee Lindemann und Gisela Kornrumpf, zugegriffen am 20. Januar 2020, <http://www.handschriftencensus.de/2776>
- Heintz, Heinrich. *Schondochs Gedichte*. Germanistische Abhandlungen 30. Breslau: Marcus, 1908.
- Helms, Simon. *Luther von Braunschweig. Der Deutsche Orden in Preußen zwischen Krise und Stabilisierung und das Wirken eines Fürsten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 67. Marburg: Elwert, 2009.
- Honemann, Volker. "Nikolaus von Jeroschin als Literat." In *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*, herausgegeben von Bernhart Jähmig und Arno Mentzel-Reuters, 247–263. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte 19. Stuttgart: S. Hirzel, 2014.
- Iserloh, Erwin, und Joachim Staedtke. "Abendmahl. III/2 Mittelalter. III/3 Reformationzeit." In *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 1, herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller, 89–131. Berlin: W. de Gruyter, 1977.
- Johansson, Evald. *Die Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin*. Lunder germanistische Forschungen 36. Lund: Gleerup, 1964.
- Kahl, Hans-Dietrich. "Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung von 'Christianisierung.'" In *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes*, herausgegeben von Zenon H. Nowak, 125–128. Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica I. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1983.
- Kraus von, Carl. "Die metrischen Regeln bei Heinrich von Hesler und Nikolaus von Jeroschin." In *Festschrift Max H. Jellinek. Zum 29. Mai 1928 dargebracht*, herausgegeben von Carl von Kraus u.a., 51–74. Leipzig–Wien: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, 1928.
- Kwiatkowski, Stefan. "'Devotio antiqua', ihr Niedergang und die geistigen Ursachen der religiösen Krise des Deutschen Ordens im Spätmittelalter." In *Deutscher Orden 1190–1990*, herausgegeben von Udo Arnold, 107–130. Lüneburg: Institut Nordost-deutsches Kulturwerk, 1997.
- Lexner, Matthias. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel*. Stuttgart: S. Hirzel, 1992, 38. Auflage.
- Lübke, Christian. *Das östliche Europa*. Die Deutschen und das europäische Mittelalter 2. München: Siedler, 2004.
- Maier, Hans. "'Compelle intrare'. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums." In *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, herausgegeben von Klaus

- Schreiner, 55–69. Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78. München: R. Oldenbourg, 2008.
- Meindl-Weiss, Jutta. *Eine vergessene Heilige. Studien zur „Martina“ Hugos von Langenstein*. Europäische Hochschulschriften I 1814. Frankfurt am Main: Lang, 2002.
- Mentzel-Reuters, Arno. *Arma spiritualia. Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden*. Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 47. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Mentzel-Reuters, Arno. “‘Gote, Marien und dem meistir’. Der Deutsche Orden und die Anfänge der preußischen Literaturgeschichte.” In *Ostpreußen, Westpreußen, Danzig. Eine historische Literaturlandschaft*, herausgegeben von Jens Stüben, 137–154. Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 30. München: Oldenbourg, 2007.
- Mentzel-Reuters, Arno. “‘Deutschordensliteratur’ im literarischen Kontext.” In *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen: Leben und Nachleben*, herausgegeben von Sieglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe und Jaroslaw Wenta, 355–368. *Sacra Bella Septentrionalia* 1. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2008.
- Mohr, Robert. *Präsenz und Macht. Eine Untersuchung zur „Martina“ Hugos von Langenstein*. Kultur, Wissenschaft, Literatur 23. Frankfurt/Main: Lang, 2010.
- Mohr, Robert. “‘Got vor dinen ougen’ – die ‘heidnische’ Wahrnehmung heiliger Maniestationen.” In *Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter*, herausgegeben von Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich und Volker Leppin, 77–90. *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*. Beihefte 1. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Palmer, Nigel F., und Hans-Jochen Schiewer. “Literarische Topographie des deutschsprachigen Südwestens im 14. Jahrhundert.” In *Regionale Literaturgeschichtsschreibung. Aufgaben, Analysen und Perspektiven*, herausgegeben von Jens Haustein und Helmut Tervooren, 178–202. *Zeitschrift für deutsche Philologie*. Sonderheft zu Bd. 122. Berlin: Schmidt, 2003.
- Paravicini, Werner. *Die Preußenreisen des europäischen Adels*. Bd. I. Beihefte zur Francia 17/I. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1989; Bd. II. Beihefte zur Francia 17/II. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1995.
- Päsler, Ralf G. “Die Handschriften der ‚Kronike von Pruzinlant‘ des Nikolaus von Jeroschin. Ein Beitrag zur Buchkultur und Literaturgeschichte des Deutschen Ordens.” In *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*, herausgegeben von Bernhart Jähning und Arno Mentzel-Reuters, 265–287. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. Beihefte 19. Stuttgart: S. Hirzel, 2014.
- Pfeiffer, Franz. *Die Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin. Ein Beitrag zur Geschichte der mitteldeutschen Sprache und Litteratur*. Stuttgart: F. Köhler, 1854.
- Steer, Georg. “Hugo von Langenstein.” In *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 4, herausgegeben von Kurt Ruh, 233–239. Berlin–New York: W. de Gruyter, 1983 (2. Aufl.).

- Stolz, Michael. "Kommunion und Kommunikation. Eucharistische Verhandlungen in der Literatur des Mittelalters." In *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, herausgegeben von Peter Strohschneider, 453–505. Berlin–New York: W. de Gruyter, 2009.
- Vercamer, Grischa. "Politische Machtstrukturen im Ordensstaat Preußen zu Anfang des 14. Jahrhunderts am Beispiel des Obersten Marschalls Heinrich von Plotzke." *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 56, Nr. 1 (2007): 91–104.
- Vollmann-Profe, Gisela. "Ein Glücksfall in der Geschichte der preußischen Ordenschronistik. Nikolaus von Jeroschin übersetzt Peter von Dusburg." In *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, herausgegeben von Horst Brunner und Werner Williams-Krapp, 125–140. Tübingen: M. Niemeyer, 2003.
- Wüst, Marcus. *Studien zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens im Mittelalter. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 73. Weimar: VDG, 2013.
- Zacharias, Rainer. "Beobachtungen zur Theologie der Chronik-Literatur des Deutschen Ordens." In *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*, herausgegeben von Bernhart Jähmig und Arno Mentzel-Reuters, 211–227. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte* 19. Stuttgart: S. Hirzel, 2014.