

Straßentheater im Missionseinsatz

Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205

VON REINHARD SCHNEIDER

Für die Anfänge der baltischen Kirchengeschichte scheint der Begriff »Schwertmission« so fest gefügt und geläufig zu sein, daß mit friedlicheren Missionsmethoden zunächst kaum gerechnet zu werden braucht. Von einem »Zeitalter der Schwertmission« sprach beispielsweise Reinhard Wittram 1956¹, im selben thematischen Zusammenhang griff Hermann Dörries »Fragen der Schwertmission«² auf, behandelte Albert Bauer den »Livlandkreuzzug«³. Da diesem zugleich als »dem letzten deutschen Missionswerk des Mittelalters, das darauf ausging, die baltischen Völker zu gewinnen«⁴, eine besondere Bedeutung zugemessen wird, besteht kaum ein Zweifel an dessen betont militärischem Charakter und einer erst nachfolgenden Zwangstaufe der heidnischen Bevölkerung. Auch Heinrich von Lettland⁵ läßt in seinem vermutlich zwischen August 1224 und Ende April 1226 verfaßten⁶ *Chronicon Livoniae* kaum Zweifel, daß »über Krieg, wenig Frieden und wiederum Krieg« erst die Eroberung Dorpats 1224 endlich den Weg zum Frieden ebnete⁷: »und nun hatte das Land der Liven Ruhe und Frieden«⁸.

Angesichts solcher kriegerischen Dominanz mag man überrascht sein, wenn Heinrich von Lettland, der vorzugsweise aus eigener Anschauung und Erinnerung schrieb⁹, aus Rigas allerfrühester Zeit von einer Schauspielaufführung berichtet, die im großen Bekehrungswerk ihren besonderen Platz haben sollte. Erst 1201, also vermutlich vier Jahre zuvor, war die Stadt an der Düna durch Bischof Albert gegründet worden, doch ist der Aufführungstermin des Schauspiels chronologisch nicht ganz gesichert. Es lohnt, Heinrichs Bericht genauer zu betrachten (IX, 14)¹⁰:

1 Baltische Kirchengeschichte, hg. von Reinhard WITTRAM (Göttingen 1956), Vorwort S. 6.

2 Hermann DÖRRIES, Fragen der Schwertmission, in: Baltische Kirchengeschichte (Göttingen 1956) S. 17–25.

3 Albert BAUER, Der Livlandkreuzzug, in: Baltische Kirchengeschichte (Göttingen 1956) S. 26–34.

4 DÖRRIES (wie Anm. 2) S. 17.

5 Heinrichs Livländische Chronik (*Heinrici Chronicon Livoniae*), hg. v. Leonid ARBUSOW u. Albert BAUER (SSrG, 1955) IX, 14; vgl. Heinrich von Lettland, Livländische Chronik, neu übersetzt von Albert BAUER (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 24, Darmstadt 1959) S. 44f. – Zur Person Heinrichs s. die ausführlichen Einleitungen beider Ausgaben; außerdem: Dieter BERG, Heinrich von Lettland, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon Bd. 3 (1981) Sp. 776–778.

6 BAUER (SSrG) Einleitung S. XVIII; präzisiert in der Einleitung der zweisprachigen Ausgabe S. XVII.

7 BAUER (SSrG) Einleitung S. XXXIV.

8 Heinrich XXIX, 1: ... *etiam Lyvonum terra tranquilla pace silebat.*

9 BAUER (SSrG) Einleitung S. XXV.

10 Die nachfolgende Übersetzung ist sowohl Albert BAUERS Vorlage (Darmstadt 1959) S. 45 verpflichtet als auch Lutz MACKENSEN, Zur deutschen Literatur Altlivlands (Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis, Bd. 18, 1961) S. 10–20 (Das »Rigaer« Prophetenspiel von 1205), vgl. die Übertragung S. 10f.

»Von dem großen Spiel, das in Riga stattfand. In demselben Winter ist mitten in Riga ein sehr gut organisiertes¹¹ Prophetenspiel aufgeführt worden, damit die Heidenschaft die Anfangsgründe des christlichen Glaubens durch Anschauung lerne. Der Inhalt dieses Spiels wurde den anwesenden Neubekehrten und Heiden durch einen Dolmetscher¹² genauestens verständlich gemacht. Als aber die Bewaffneten Gideons mit den Philistern kämpften, begannen die Heiden aus Furcht, erschlagen zu werden, zu fliehen; man rief sie aber vorsichtig zurück. So war die Kirche also eine Zeitlang still und ruhte im Frieden. Dieses Spiel aber war wie ein Vorspiel und eine Vorahnung künftiger Dinge: Denn in diesem Spiel gab es Kriege, wie z. B. die von David, Gideon und Herodes, es enthielt auch die Lehre des Alten und Neuen Testaments. Denn in der Tat mußte die Heidenschaft durch sehr viele Kriege in der Folgezeit bekehrt und durch die Lehre des Alten und Neuen Testaments belehrt werden, wie sie zum wahren Friedebringer und zum ewigen Leben gelange.«

[*De ludo magno, qui fuit in Riga. Eadem hyeme factus est ludus prophetarum ordinatissimus in media Riga, ut fidei christiane rudimenta gentilitas fide disceret oculata. Cuius ludi materia tam neophitis quam paganis, qui aderant, per interpretem diligentissime exponebatur. Ubi autem armati Gedeonis cum Phylisteis pugnabant, pagani timentes occidi fugere ceperunt, sed caute sunt revocati. Sic ergo ad modicum tempus siluit ecclesia in pace quiescendo. Iste autem ludus quasi prelude et presagium erat futurorum. Nam in eodem ludo erant bella, utpote David, Gedeonis, Herodis; erat et doctrina Veteris et Novi Testamenti, quia nimirum per bella plurima que sequuntur convertenda erat gentilitas et per doctrinam Veteris ac Novi Testamenti erat instruenda, qualiter ad verum pacificum et ad vitam perveniat eternam.*]

*

Die europäische Theater- und Schauspielgeschichte hat das Rigaer Spektakel seit langem beachtet, obwohl es eigentlich ausschließlich missionarischen Zielsetzungen dienen, ein Instrument zur Verbreitung des Glaubens sein sollte. Ein kurzer Blick in die entsprechende Fachliteratur, der keineswegs Vollständigkeit anstrebt, mag das allgemeinere Interesse verdeutlichen. Wilhelm Creizenach war 1911 in seiner Geschichte des neueren Dramas noch die Intention bewußt, daß »an der äußersten Grenze des christlichen Abendlands« im Winter 1204 in Riga das Prophetenspiel aufgeführt worden sei, um den Heiden »die Grundbegriffe des Christentums zur Anschauung zu bringen«¹³, doch saß Creizenach einer schlechten Edition auf. In dieser wird nämlich mit dem Rigaer Prophetenspiel erstmalig ein geistliches Spiel mit einem »Gattungsnamen des antiken Dramas« (*ludus quem Latini comoediam vocant*) bezeichnet¹⁴. Die zweifellos interessante Zuordnung ist freilich irrig, weil es sich um die Kommentierung eines gelehrten Humanisten handelte, die er voll in seine Textabschrift integrierte. Denselben, auf der phantasievollen Abschrift von Heinrichs Livländischer Chronik basieren-

11 Bauer übersetzt *ordinatissimus* als »sehr schönes ...«; Mackensen: »prächtig ausgestattetes«; vgl. TYDEMAN (wie Anm. 31) S. 223: »a most well-organized ...«

12 MACKENSEN S. 10 »Erklärer«, dazu in Anm. 2: »Interpres« heißt bei Heinrich immer »Dolmetscher«. Es kann sich hier aber nicht um eine wörtliche Übersetzung des vorgeführten Spieles handeln, sondern nur um eine Erklärung der »Bühnen«vorgänge. – Vermutlich war Heinrich selbst der Erklärer (»interpres«), der die erregten Zuschauer später besänftigen mußte ...«

13 Wilhelm CREIZENACH, Geschichte des neueren Dramas, 1. Bd. (Halle ²1911, ND 1965) S. 64.

14 Ebd., S. 7. Mit Recht nahm Creizenach an der Bezeichnung *comoedia* für ein geistliches Prophetenspiel keinen Anstoß, zumal das übliche Wortverständnis allgemein auf ein Schauspiel zielt.

den Zusatz übernahm Karl Young 1933 in seinem sonst verdienstvollen Textband über »The Drama of the Medieval Church«¹⁵. Da Young weitere Fehler aus der ältesten Edition Daniel Grubers von 1740 nicht zu vermeiden wußte, obwohl bereits seit 1874 eine erheblich bessere Ausgabe der *Monumenta Germaniae Historica* vorlag¹⁶, ist dieser Abschnitt wertlos beziehungsweise irreführend. Die heute maßgebende Edition der MGH von 1955, die Leonid Arbusow und Albert Bauer verdankt wird¹⁷, scheint dagegen von der jüngeren Literatur offenbar durchgängig benutzt worden zu sein, so daß die »willkürlichen Interpolationen« des Codex Oxenstierna (spätes 16. Jahrhundert)¹⁸ nicht mehr weitergeschleppt werden.

Bei Karl Youngs Abdruck bleibt bemerkenswert, mit welcher Zurückhaltung er Heinrichs Bericht über das Rigaer Schauspiel unter »vermischte Niederschriften und Zeugnisse« (Miscellaneous Records and References) eingeordnet hat¹⁹. Ein Zusammenhang mit sonstigen Schauspielen über biblische Themen wurde damit nicht herausgestellt. Auch Hardin Craig, der 1955 sehr intensiv die Ursprünge des religiösen Dramas, insbesondere der Auferstehungs- und Passionsspiele, behandelte, berücksichtigte das Spiel in Riga nur für eine »Transitional period«²⁰. Dabei überraschte ihn, daß keine Verbindungen mit dem bisher bekannten liturgischen Drama vorliegen, obwohl von Propheten sowie von Lehren des Alten und Neuen Testaments die Rede sei. Immerhin könnte diese Thematik darauf hinweisen, daß es sich bei dem Rigaer Spiel um die dramatische Gestaltung von Sündenfall und Auferstehung gehandelt habe, dies aber auf einem unerwartet hohen Entwicklungsstand²¹. Craigs Bewertung wird noch gesteigert durch Gisela Gnegel-Waitschies, die 1958 die Aufführung des Rigaer »Prophetenspiels« im Winter 1205/06 als »geistig-kulturellen Höhepunkt in der Geschichte der jungen christlichen Kolonie« bezeichnete²² und in Anlehnung an Lutz Mackensen (1939) meinte, eine solche »selbst im Reiche zu den ungewöhnlichen Ereignissen« gehörende Aufführung »war eine Demonstration abendländischen Kulturschaffens vor den neugetauften Liven und ebenfalls eine Möglichkeit, dem Bischof und seinem Staatswesen auch außer Landes einen Namen zu machen«. Im Hinblick auf die internationale Literatur zur mittelalterlichen Theatergeschichte hatte Bischof Albert tatsächlich Erfolg.

Lutz Mackensen hat das »Rigaer« Prophetenspiel mehrfach, zuletzt 1961 am eindringlichsten erörtert²³. Danach habe Bischof Albert »ein in Segeberg zusammengestelltes und vorbereitetes Spiel« für sein Bekehrungswerk instrumentalisiert und damit den Weihnachtsgottesdienst 1205 ausgestaltet, der »unter dem Gedanken steht: Unser Leben ist Kampf, unser Glauben ist Sieg. Darsteller sind die Segeberger Schüler, die ihn auf dieser Rigafahrt begleitet haben«. Heinrichs Bericht lasse ferner erkennen, daß des Bischofs Plan »einen psychologi-

15 Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval Church* Vol. II (Oxford 1933, ND 1951) S. 542.

16 *Origines Livoniae sacrae et civilis seu Chronicon Livonicum vetus*. Ed. Joh. Daniel GRUBER. 1740; *Heinrici Chronicon Lyvoniae*. Hg. von Wilhelm ARNDT. 1874. In: MGH *Scriptores* Bd. 23 – gleichzeitig in: SSRG.

17 Wie Anm. 5.

18 BAUER (SSRG) Einleitung S. XLVI.

19 K. YOUNG (wie Anm. 15) S. 539ff. (Appendix D. Miscellaneous Records and References).

20 Hardin CRAIG, *English Religious Drama of the Middle Ages* (Oxford 1955) S. 88.

21 Ebd., S. 100.

22 Gisela GNEGEL-WAITSCHIES, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremer Domherr als Kirchenfürst im Osten (1199–1229)*, Hamburg 1958, S. 74 (ebd. auch das folgende Zitat).

23 MACKENSEN (wie Anm. 10) S. 10–20.

schen Fehler« enthalten habe, »und durch ihn ist die beabsichtigte Wirkung wohl auch gemindert worden«²⁴.

Wolfgang F. Michael dagegen hat in seinen »Frühformen der deutschen Bühne« (1963) das Rigaer Spiel nur knapp gestreift. Für seine Darstellung des Übergangs von geistlichen Spielen zum Volksschauspiel war aber der Hinweis wichtig, daß »im Jahre 1204 ... eine Aufführung *in media Riga* mitten im Winter überliefert sei«, weil für »südlichere Gegenden« dann erst recht Winterspiele im Freien angenommen werden könnten²⁵. Er übergibt dabei Mackensens Meinung, daß »die Härte des Rigischen Winters ... längere Schaustellungen im Freien für Darsteller und Zuschauer nicht gerade begünstigt«²⁶. Andererseits könnte Michael daran gedacht haben, daß schon Eduard Devrient mindestens für die Mysterienspiele wiederholt unterstrichen hatte, daß sie »am hellen Tage, unter freiem Himmel, auf einem offenen Gerüste, das nur für das festliche Vorhaben aufgerichtet war«²⁷, aufgeführt wurden. Theo Stemmler hat sich 1970 in seinen »Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter« auf »liturgische Feiern und geistliche Spiele« konzentriert und das in Riga zur Weihnachtszeit aufgeführte Prophetenspiel in seinem Zusammenhang mit den späteren Fronleichnamzyklen erörtert. Letztere folgten jedoch anderen Prinzipien als denen des Spiels zu Riga, bei dem »bewußt nur ein kleiner Ausschnitt aus den vielen möglichen Themen geboten (wurde), um die Heiden – an die sich das Spiel vornehmlich richtet – bekehren zu können: Die Auswahl der Szenen wurde durch die Missionsabsicht bestimmt«²⁸. Die 1974 erschienene Arbeit von Glynne Wickham über »The Medieval Theatre« ließ sich das Rigaer Spektakel hingegen entgehen, obwohl im Zusammenhang mit dem »Drama of Praise and Thanksgiving« ausdrücklich auch das »Drama of the Prophets, Saints and Martyrs« behandelt wird²⁹. Auch Rainer H. Schmid hat in seiner Münchner Dissertation von 1975 über »Raum, Zeit und Publikum des geistlichen Spiels. Aussage und Absicht eines mittelalterlichen Massenmediums« das Rigaer Spiel nicht berührt, das seinen Thesen teilweise Schwierigkeiten bereitet hätte³⁰. Freilich ist zu berücksichtigen, daß Schmid sich auf überlieferte Stücktexte konzentrierte, während über das Rigaer Spiel nur ein Chronistenbericht vorliegt. William Tydeman hingegen (»The Theatre in the Middle Ages. Western European Stage Conditions, c. 800–1576«) kennt die Nachricht. Er gruppiert das rigaische Spiel zwar nicht unter das

24 Alle Zitate ebd., S. 19.

25 Wolfgang F. MICHAEL, Frühformen der deutschen Bühne (Schriften der Gesellschaft für Theatergeschichte 62, 1963) S. 26.

26 MACKENSEN (wie Anm. 10) S. 18.

27 Eduard DEVRIENT, Geschichte der deutschen Schauspielkunst. In zwei Bänden neu hg. von R. KABEL und C. TRILSE, Bd. I (München, Wien 1967) S. 54 und S. 64; vgl. die Abbildungen 7ff. – Devrients Geschichte der deutschen Schauspielkunst erschien erstmalig 1848, in 2. Aufl. 1905. Vgl. Hans Heinrich BORCHARDT, Das europäische Theater im Mittelalter und in der Renaissance (Leipzig 1935) S. 16f., 40f., 56ff.

28 Theo STEMMLER, Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter (Tübingen 1970) S. 171.

29 Glynne WICKHAM, The Medieval Theatre (New York 1974) S. 43ff.

30 Rainer H. SCHMID, Raum, Zeit und Publikum des geistlichen Spiels. Aussage und Absicht eines mittelalterlichen Massenmediums (München 1975), vgl. etwa S. 190ff. die Ausführung über den »compassio-Appell«.

»Street theatre«, dafür aber unter die Rubrik »Open-air theatre«³¹. Daß es »in the winter of 1204« stattfand, wird als Argument angeführt, um es von den sogenannten Septuagesimazyklen der Vorfastezeit abzugrenzen. Tydeman streicht auch den didaktischen Zweck einer Publikumsbeteiligung heraus, eine Zielsetzung also, die in den späteren Fronleichnamsspielen wieder begegne³². Hier akzentuiert Tydeman anders als Theo Stemmler. Schließlich hat auch Heinz Kindermann (»Das Theaterpublikum des Mittelalters«, 1980) »das Propheten-Spiel von Riga« wenigstens gestreift, weil es *in media Riga* aufgeführt worden sei. Auf »gemeindeeigenem Boden« sei ohnehin das Publikum »den biblischen oder Passions- und Legenden-Vorgängen um soviel näher als im Kirchenraum gewesen«³³. Über eine »Erbauung der Neubekehrten«, die Constantin Mettig einst in seiner »Geschichte der Stadt Riga« (1897) ansprach³⁴, auch über Albert Bauers knappe Notiz (1955), das »Prophetenspiel« sei »im Winter 1206 den Rigaer Liven zur Unterweisung im Glauben aufgeführt« worden³⁵, geht Kindermanns Andeutung weit hinaus. Und doch bleibt auffällig, daß weder bei Kindermann noch sonst diskutiert wird, ob man in Riga spezifisches »Straßentheater« mit propagandistisch-agitatorischer Tendenz gespielt haben könnte, wofür selbstverständlich eine »Bühne« entbehrlich war. Nur W. Tydemans »Street theatre« scheint zaghaft in eine Richtung zu weisen, die seit den 1960er Jahren allgemeiner vertraut ist. Damals entwickelte sich eine Form agitatorisch-propagandistischer Theatergestaltung, die allgemein als Straßentheater bekannt wurde. Teils unverhüllt als politisches Theater oder gar als Agitproptheater angesprochen³⁶, haben sich die ausgeprägtesten Formen seither zumeist stark abgeschliffen. Geblieben ist vielerorts eine beschwingtere Art Straßentheater, die bewußt auf eine eigene Bühne sowie distanziert-reservierten Abstand verzichtet und sich durch betonteres Engagement auszuzeichnen sucht. Nicht zwangsläufig müssen diese Aufführungen improvisiert sein. Solche Schauspielformen mag es auch in weit zurückliegender Vergangenheit gegeben haben, wenngleich bemerkenswert genug ist, daß der entsprechende 19. Band des Grimmschen Wörterbuchs, der 1957 erschien, keinen Verweis auf Straßentheater enthält. Doch mag auch der Name tatsächlich jung sein, so könnte ein entsprechendes oder wenigstens ähnliches Phänomen dennoch erheblich älter sein. Vorstellbar erschiene es sogar, das Rigaer große Spiel mit seiner akzentuiert didaktischen Absicht und seiner missionspropagandistischen Funktion als Straßentheater im weiteren Sinn anzusprechen^{36a}. Die knapp angedeutete Schwierigkeit der theatergeschichtlichen Einordnung des *ludus magnus, qui fuit in Riga*, könnte für diese Interpretation sogar hilfreich sein.

*

31 William TYDEMAN, *The Theatre in the Middle Ages. Western European Stage Conditions, c. 800–1576* (Cambridge 1978) S. 129 und S. 223.

32 Ebd., S. 223f.

33 Heinz KINDERMANN, *Das Theaterpublikum des Mittelalters* (Salzburg 1980) S. 24.

34 Constantin METTIG, *Geschichte der Stadt Riga* (Riga 1897, ND 1967) S. 15.

35 BAUER (SSrG) Einleitung S. Xf.; vgl. S. XVI.

36 Überdeutlich in dem von Agnes Hüfner herausgegebenen (und eingeleiteten) Sammelband »Straßentheater« (edition suhrkamp 424) Frankfurt/Main 1970, passim.

36a H. KINDERMANN (wie Anm. 33) spricht in der Erläuterung eines Bilddetails von Pieter Brueghel d. Ä. (Abb. 102) beiläufig vom »Straßentheater auf einer Dorfkirmes«.

Der skizzierende Überblick ließ eine allgemeinere Wertschätzung erkennen, die Heinrichs von Lettland Theaternachricht bisher erfahren hat. Gleichzeitig wurden aber auch Unsicherheiten in der Beurteilung und Bewertung deutlich, selbst solche im Aufgreifen der Fakten und Daten. Dies zwingt zunächst zu einem erneuten Rückgriff auf den überlieferten Quellentext, wobei nunmehr einige Sachangaben präzisierbar sind:

1. Da Heinrichs Chronik erst unmittelbar im Anschluß an den Spielbericht das achte Jahr Bischof Alberts beginnen läßt, kann für das Schauspiel nur der Winter 1205/06 in Frage kommen³⁷, mit gewisser Wahrscheinlichkeit sogar nur der November oder Dezember 1205. Weihnachten selbst scheint ausgeschlossen zu sein, da der Charakter eines dann einigermaßen notwendigen Weihnachtsspiels nicht erkennbar ist. Zum gelegentlich geäußerten Argument winterlicher Wetterwidrigkeiten ist auf den Breitengrad Rigas (56° 58') zu verweisen und auf die (heutigen) Temperaturmittelwerte in °C: Oktober 7,0; November 1,3; Dezember -1,4; Januar -4,3; Februar -5,6³⁸.

2. Das Schauspiel fand mitten in Riga, ganz offensichtlich im Freien und vermutlich auf dem Marktplatz oder in einer zentralen Straße statt³⁹. Kirchbauten entfallen zur Lokalisierung. Die 1201 von Bischof Albert gegründete Stadt Riga war 13 km von der Dünamündung entfernt und befand sich auf dem nördlichen Stromufer⁴⁰. Da »Kaufmann und Missionar beide gleich stark an der Gründung eines festen Stützpunktes in Livland interessiert« waren⁴¹ und die Bevölkerung anfangs fast nur aus Händlern und Geistlichen bestanden zu haben scheint, ist an der Existenz eines konkreten Marktplatzes seit 1201 kaum zu zweifeln; schon der alte Wegeknotenpunkt (der spätere Kohlmarkt) könnte eine solche Funktion bereits vor der Stadtgründung gehabt haben⁴². In der Stadt selbst wird der älteste Markt auf einem von der Petrikerche, dem Ordenshof und der Großen Münzgasse umschlossenen Platz vermutet⁴³. Da das frühe Riga nur »rund 80 meist kleine bürgerliche Wohngrundstücke« besaß, hat man selbst bei Besetzung mit je zwei Haushalten für die Zeit vor 1210 nur 80–160 wehrhafte Bürger errechnet⁴⁴. Für den *ludus magnus* muß deshalb mit nennenswertem Zuschauerstrom aus dem an sich recht siedlungsleeren heidnischen Umland gerechnet werden. Ein ausreichend großer »Platz für Publikum und Akteure« war trotz der bescheidenen Anfangszeit mit Sicherheit in

37 BAUER (SSrG) Einleitung S. XXIX Anm. 1 erörtert chronologische Probleme, vor allem den mit der Weihe des Bischofs beginnenden Jahresturnus. Alberts Weihe müsse »in die Nähe des 1. März 1199, wenige Tage vor- oder nachher, gesetzt werden« (S. XXVIII). Vgl. S. 32 als Wende die Randnotiz »1206 Febr./März«. Andererseits setzt BAUER (S. X) das Prophetenspiel lakonisch in den »Winter 1206«.

38 Hans Joachim FRANZ, *Physische Geographie der Sowjetunion* (Gotha/Leipzig 1973) S. 499; vgl. Roy. E. H. MELLOR, *Sowjetunion*, in: Harms-Handbuch der Erdkunde III (21972).

39 MACKENSEN S. 18 bestreitet dies, da von falschen Voraussetzungen ausgegangen werde, wenn »die Härte des Rigischen Winters« und die »bescheidenen Ausmaße der werdenden Stadt« ohne einen Platz für Publikum und Akteure übersehen werden. Noch sei auch »die Kirche dem allgemeinen Zeitempfinden der gemäße Bühnenraum«.

40 Wichtig Friedrich BENNINGHOVEN, *Rigas Entstehung und der frühhansische Kaufmann* (Hamburg 1961).

41 Gerd HOLLIHN, *Die Stapel- und Gästepolitik Rigas in der Ordenszeit (1201–1562)*. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Rigas in der Hansezeit. Phil. Diss. Leipzig 1935 (zugleich in: *Hansische Geschichtsblätter* 60, 1935) S. 12, vgl. S. 15f. zur konkreten Funktion eines Marktplatzes seit 1201 ff.

42 BENNINGHOVEN (wie Anm. 40) S. 45 und Karte 5.

43 Ebd., S. 46 und Karte 6; vgl. ebd., S. 46 zum Rigaer Spiel.

44 Ebd., S. 48.

der Stadt vorhanden⁴⁵. Auch die Anreise nach Riga wurde durch winterliche Verhältnisse nicht behindert, sondern entscheidend begünstigt, »weil in jenen kalten Ländern dank Schnee und Eis der Reiseweg besser ist«, wie Heinrich von Lettland an anderer Stelle ausdrücklich erklärt⁴⁶. Dieser Hinweis hätte vor allem für einen Zeitansatz Dezember 1205 oder Januar 1206 besondere Bedeutung, ohne allerdings diesen Zeitansatz zwingend zu begründen.

3. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß das Spiel nicht improvisiert, sondern sogar sehr gut organisiert beziehungsweise vorbereitet wurde. Lat. *ordinatissimus* kann sogar auf sorgfältige didaktische oder missionspolitische Vorbereitungen weisen. Deutlich soll ebenso herausgestellt werden, daß in Riga 1205 keine Bühne zwingend vorausgesetzt werden muß – die Überlieferung gibt ohnehin keinen Anhaltspunkt dafür. Auch dies mag, zusätzlich zur Tatsache, daß das gebotene Spiel keiner sonst überlieferten Schauspielgattung des 12.–13. Jahrhunderts eindeutig zugeordnet werden kann, die Kennzeichnung als Straßentheater im Missionseinsatz gerechtfertigt sein lassen.

4. Eine Spielwiederholung hat es offenbar in Riga und auch sonst nicht gegeben. Für die Stadt an der Düna ist jedenfalls keine Nachwirkung erkennbar, eine entsprechende Traditionsbildung nicht erfolgt⁴⁷. Daran ändert nichts der sonst beachtliche Hinweis von L. Mackensen, daß mit »De parabel vam verlorn Szohn« des Burkard Waldis, einem Fastnachtsspiel, das 1527 in Riga aufgeführt wurde, nach drei Jahrhunderten eine eindrucksvolle Parallele zum Missionsspiel von 1205 vorliegt, die aber nunmehr die Umkehr zum neuen Glauben signalisierte. Beide Male sei nach Mackensen die Schaubühne »Sprachrohr eines religiös-programmatischen Willens« gewesen⁴⁸.

*

Über die notwendigen Sachpräzisierungen hinaus mag es gerechtfertigt sein, das Rigaer Spiel näher zu erörtern. Mit dem zeitlichen Abstand von etwa zwei Jahrzehnten hat Heinrich von Lettland aus relativer Distanz geschrieben, und eine historisch exakte Darstellung läßt sich kaum erwarten, wohl auch keine Treue im Detail. Insofern bietet sich jeder Interpretation hinreichender Spielraum. Der Chronist schrieb jedoch nicht nur aus dem reichen Schatz seiner Erinnerung, in der die Begebenheitsstrukturen besonders deutlich geblieben sein mochten, sondern er verfügte auch über eigene Notizen, solche von Amtsbrüdern und anderen Gewährsleuten⁴⁹. Ob dazu schriftliches Material im Falle des *ludus prophetarum* gehörte, ist indes unbekannt. Der Hinweis auf Heinrichs Quellen erlaubt aber die Annahme, daß seinem Bericht außer einem chronistischen Interesse für das rein Faktische ein zusätzliches Interesse des Heidenmissionars unterstellt werden kann, der auf die Auswirkungen des Theaterspiels auf das Publikum, welches sich aus Neubekehrten und noch zu Bekehrenden zusammensetzte, besonders achtete. Da ganz zweifelsfrei Heinrich auch als Theologe Beachtung finden sollte, ergibt dessen Interesse eine zusätzliche Reflexionsstufe. Hat denn nicht Gott mit einem

45 Gegen MACKENSEN S. 18.

46 Heinrich XXIX, 7 (zu 1226); vgl. Heinrich XXX, 3.

47 Vgl. F. G. VON BUNGE, Die Stadt Riga im 13. und 14. Jh. Geschichte, Verfassung und Rechtszustand (Leipzig 1878, ND 1968) S. 129ff. (Sitten- und Luxuspolizei. Feste. Spiele).

48 MACKENSEN (wie Anm. 10) S. 59ff. (Waldis in Riga), das Zitat S. 11.

49 BAUER (SSrG) Einleitung S. XXV; ausführlicher DERS. in der zweisprachigen Ausgabe (Darmstadt 1959) S. XXIII und zahlreiche Beispiele ebd., Anm. 3.

Fingerzeig künftige Ereignisse ankündigen wollen? Vielleicht sollte man deshalb drei verschiedene Ebenen unterscheiden, wenn Heinrichs Bericht inhaltlich interpretiert wird⁵⁰.

Für die dramaturgische Ebene bietet der Bericht recht wenig Angaben. Mit der vermutlich bewußten Gattungsbezeichnung *ludus prophetarum* und den vagen Hinweisen auf das Alte und Neue Testament sind immerhin gewisse Rückschlüsse auf Charakter und Intention des Schauspiels möglich. Nach mittelalterlichem Schriftverständnis bringt das Neue Testament die bis ins einzelne gehende Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Diese Art der Exegese knüpft an das Neue Testament selbst sowie insbesondere an die Bibelauslegung der Kirchenväter an, wobei die Typologie, die bestimmte Gestalten des Alten Bundes als Vorbilder (Typen) für solche des Neuen erklärt, als Mittel bevorzugt wird. Bei einem Prophetenspiel wäre an die vier Großen Propheten als Vorbilder der vier Evangelisten zu denken. In der Dramaturgie des Spiels weisen sie damit den Rahmen aus, ohne Akteure der Handlung sein zu müssen. Diese Verfahrensweise findet sich vielfach in der bildenden Kunst, wo nicht nur die *Bibliae Pauperum* Übergänge zum geistlichen Spiel nahelegen. Einen wirklich konkreten Anhaltspunkt für Handlung beziehungsweise Inhalt des Spiels gibt Heinrich von Lettland nur mit dem Hinweis auf die Kriege Davids, Gideons und des Herodes. Die Zusammenstellung scheint willkürlich zu sein: David und Gideon gehören in das Alte Testament, Herodes in das Neue Testament; David und Herodes waren Könige, Gideon einer der Richter; David und Gideon sind als Streiter für Israel biblisch positiv gedeutet, Herodes als Verfolger von Unschuldigen gebrandmarkt. Insofern sind keine durchgängigen thematischen Bezüge erkennbar. Anders sieht es dagegen aus, wenn man die akzentuiert angesprochenen *bella* betrachtet. Da Herodes Antipas nicht gemeint sein dürfte, weil die durch ihn veranlaßte Hinrichtung Johannes des Täufers eine schandbare Bluttat, aber kein Krieg war, muß es sich um Herodes den Großen handeln. Von Kriegen im eigentlichen Sinn berichtet das Neue Testament für ihn nichts, wohl aber vom bethlehemitischen Kindermord. Dieses Massaker kann durchaus als *bellum* gelten, zumal auf bildlichen Darstellungen des Mittelalters die Kindermörder in aller Regel als schwerbewaffnete und gepanzerte Krieger wiedergegeben werden. Im Rigaer Spiel dürften sie eine Entsprechung zu den *armati Gedeonis* gebildet haben.

Gleichwohl bleibt die Frage, in welcher Weise Gideon und David als alttestamentliche Vorbilder für das *bellum Herodis* gegolten haben könnten. Eine markante Parallele könnte in allen drei Fällen darin liegen, daß jeweils ein Kind mit göttlichem Beistand sich gegen die Feinde Israels behauptet: Gideon wehrt sich bei der Berufung zum Richter mit dem Argument: »Ich bin der Jüngste (*minimus*) in meines Vaters Haus« (Richter 6,15), und besiegt dann doch die Midianiter. Der Hirtenknabe David erschlägt den Philister Goliath, und der bedrohte Jesusknabe entkommt seinen Feinden durch die Flucht nach Ägypten. Eine solche Analogie könnte die von Heinrich überlieferte Zusammenstellung im *ludus prophetarum* bedingen. Dabei bleibt aber offen, ob es sich um eine zentrale Figuration des ganzen Stücks handelte oder nur um eine Szenenfolge neben anderen.

Prüft man die missionsdidaktische Ebene, so überrascht, mit welcher Aufmerksamkeit der Chronist die Publikumsreaktionen beachtet hat. Um diese richtig zu verstehen, wäre es

50 Die Ausführungen dieses Abschnitts sind intensiven Gesprächen mit Michael Oberweis besonders verpflichtet.

wichtig zu wissen, ob das Spiel speziell für die Missionssituation in Riga konzipiert worden war oder ob es sich um die Übernahme eines bereits fertigen Werkes handelte. Diese Frage wird von Heinrich indirekt berührt. Wenn er auf die Anwesenheit mindestens eines Dolmetschers hinweist, darf man daraus schließen, daß der Text in Latein oder einer den Liven nicht verständlichen Volkssprache abgefaßt war. Dann wäre der Text vermutlich an einem anderen Ort entstanden. Freilich schloße diese Annahme nicht aus, daß er für den Zweck der Baltenmission verfaßt worden ist, wie es nach Lutz Mackensen in Segeberg geschehen sein könnte.

War nun die furchtsame Reaktion des Publikums, die sogar bis zur Todesangst reichte, beabsichtigt, mindestens einkalkuliert? Oder resultierte sie aus bloßem Mißverständnis, das sich aus dem Zusammenprall zweier unterschiedlicher Kulturen ergab? Diese Fragen sind schwer zu beantworten, weil Heinrichs Bericht offensichtlich nur die Flucht der *pagani* vermerkt, während die zuvor ebenfalls genannten *neophiti* sich ihr nicht angeschlossen zu haben scheinen. Diese Differenz ist auffällig; läßt sie aber auch auf eine Art Gewöhnung seitens des bekehrten Publikums schließen?

In der antiken Dramentheorie spielt das Erwecken von »Furcht und Mitleid« eine bestimmende Rolle, doch bleibt ihr Einfluß auf geistliche Spiele des Mittelalters offen. Wichtiger ist die Parallele zur mittelalterlichen Volkspredigt, in der mit besonderer Vorliebe die Furcht vor Hölle, Teufel, Hexen usw. beschworen wurde, um den moralischen Appellen an die Zuhörer Nachdruck zu verleihen⁵¹. Dies dürfte auch für den Kindermord zu Bethlehem gegolten haben, der gerade in der mittelalterlichen Malerei besonders blutrünstig ausgestaltet wurde⁵².

Ein weiterer Aspekt tritt hinzu, der unterschwellig in Heinrichs retrospektiver Darstellung eine Rolle gespielt haben könnte und dann für die unterschiedliche Publikumsreaktion eine gewisse Erklärung bietet. In der christlichen Legende gelten die »Unschuldigen Kinder« als die ersten Blutzeugen Christi; mit ihrem Martyrium haben sie die »Bluttaufe« empfangen. Ausdrücklich betont die *Legenda aurea* »die Unschuld, die sie durch ihre Marter haben empfangen, denn sie wurden von ihrem Blute getauft und aller Erbsünde ledig«⁵³. Möglicherweise plante man mit solchen Bezügen, vorrangig die Neugetauften anzusprechen. Da die Taufe Wiedergeburt bedeutet, verglich die christliche Mission ohnehin gern Neugetaufte mit Kindern. Eine solche Doppelbedeutung steckt auch in dem von Heinrich von Lettland verwendeten Terminus *neophiti* (Neophyten). Solche Andeutungen sollten indes vorsichtig erfolgen; sie reichen auch nicht aus, das Rigaer Spiel auf das Fest der Unschuldigen Kinder (28. Dezember) zu datieren⁵⁴.

Immerhin erscheint plausibel, daß dem christlichen Zuschauer in Riga keine außergewöhnlichen Belastungen widerfahren, daß sich das Spiel im Rahmen dessen bewegt hat, was einem Publikum in traditionell christlichen Gebieten zumutbar schien. Demgegenüber ist freilich um so schärfer zu beachten, daß Heinrich gerade die Heiden in Todesangst flüchten läßt. Bei

51 Vgl. etwa die Predigtexempel des Caesarius von Heisterbach.

52 Vgl. Harry KÜHNEL (Hg.), *Alltag im Spätmittelalter* (Graz, Wien, Köln 1984) S. 304f. mit Farbtafeln.

53 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt von Richard BENZ (Heidelberg⁸ 1975) S. 73.

54 Das Fest der Unschuldigen Kinder ist seit dem 5. Jh. nachweisbar.

dominant missionarischer Intention des Straßentheaters wäre demnach mit einer didaktischen Fehlkalkulation, mit einem psychologischen Mißgriff im Spielansatz zu rechnen, wie es Mackensen unterstrich. Denn daß der behutsame Rückruf der Heiden (*sed caute sunt revocati*) im vorhinein geplant gewesen und insofern mit einem vollen Theatererfolg zu rechnen sei, will nicht einleuchten: Aus der befestigten und abgeschirmten Stadt⁵⁵ konnte man wohl kaum ohne weiteres heraus und vollends fliehen!

Für die divinatorische Ebene schließlich ist wichtig, daß Heinrichs Livländische Chronik das Rigaer Schauspiel innerhalb eines Bezugsrahmens schildert, in dem die bisher erörterten Faktoren über ihren geschichtlich-ereignishaften Charakter hinaus eine neue Bedeutung gewinnen. In seiner rückschauenden Darstellung, die den letztendlichen Erfolg der rigaischen Kirche kennt, versteht Heinrich von Lettland die Gesamtheit der Interaktionen von Darstellern, Dolmetscher(n) und Zuschauern als eine Allegorie auf den Verlauf der Baltenmission. Unter Einbeziehung der unterschiedlichen Publikumsreaktionen wird der *ludus magnus* beziehungsweise *ludus prophetarum* auf einer übergeordneten Betrachtungsebene Teil eines weiteren Schauspiels, das in die Zukunft weist. Sehr bewußt spricht der Chronist von einem pre-ludium; und der »klassizistische Humanist«, der im späten 16. Jahrhundert vermutlich in Riga den Codex Oxenstierna überarbeitete, fügte vor das praeludium noch ein praeambulum⁵⁶: »Einleitung und Vorspiel«.

Das im authentischen Text nach *preludium* stehende *presagium* schließlich verstärkt in seiner Bedeutung »Vorzeichen, Weissagung« den Eindruck, den bereits die Kennzeichnung als *ludus prophetarum* nährte: statt eines spezifischen Prophetenspiels eher ein prophetisches Spektakel!

Damit ist zugleich die schicksalhafte Entwicklung der baltischen Mission als von Gott vorherbestimmt gesehen, in gewisser Weise auch ein ideologischer Rechtfertigungsansatz für den engagierten Missionar gefunden. Des Chronisten originellste Leistung hingegen besteht darin, daß er ein geistliches Spiel, dessen eigentliche Aussage sich streng an den Rahmen der biblischen Geschichte hielt, gedanklich auf die Ebene zeitgeschichtlicher Auseinandersetzung übertrug. Diese Projektion gelang ihm, weil Heinrich von Lettland keine isolierte Beschreibung des Theaterstückes bot, sondern das Publikum und seine Reaktionen in die Darstellung einbezog und dadurch gewissermaßen selbst zum Bestandteil der Handlung machte.

*

Fragt man nach missionspolitischen Besonderheiten des Rigaer Spiels von 1205, so müßte vor allem L. Mackensens Andeutung aufgegriffen werden, daß hier ein besonderes Konzept vorliege, welches mit dem Stift Segeberg in Holstein in Zusammenhang zu bringen sei. Als dessen Kernelemente könnten sich demnach einerseits die Konzentration auf Missionspredigt in der jeweiligen baltischen Volkssprache bestimmen lassen und andererseits vermutlich die

55 BENNINGHOVEN (wie Anm. 40) S. 45 rechnet mit Wall und Graben und Anlagen aus Holz und Erde seit der Stadtgründung. Noch vor 1210 seien diese Befestigungen durch Mauer und Türme ersetzt worden.
56 S. Joh. Daniel Grubers Veröffentlichungen des Codex Oxenstierna in seinen »Origines Livoniae sacrae et civilis seu Chronicon Livonicum vetus« (Frankfurt und Leipzig 1740) IX, 14. Gruber notiert S. 29 in der Inhaltsangabe: »14. Rigae per hiemem agitur Comoedia sacra«. Das Spiel selbst ordnet er zum Jahr 1204.

programmatisch-szenische Darstellung biblischer Lehren. Falls diese zusätzliche Vermutung zuträfe, müßte ernsthaft geprüft werden, ob ein solches Missionskonzept mit der Bevorzugung friedlicher Mittel sogar als eine Art Alternative zu werten ist gegenüber einem von der Kirche von Lund ausgehenden und fortan weithin aufgegriffenen Bekehrungsstreben, das den Kreuzzugsgedanken bewußt rezipiert hatte und zu einer kämpferischen Grundhaltung tendierte, in der das Schwert erst der Mission den Weg bereitete. Diese Missionsvorstellungen wurden oft genug als »Schwertmission« angesprochen und als eine Art baltischer Sonderfall betrachtet. Dies ist kaum sachgerecht, weniger weil der Terminus keinerlei Entsprechung in den zeitgenössischen Quellen findet⁵⁷, als vor allem wegen unzulässiger perspektivischer Verkürzung auf das Baltikum. Spätestens seit der karolingischen Mission folgte die mittelalterliche Wortverkündung in aller Regel der kriegerischen Aktion⁵⁸, im europäischen Nordosten ergaben sich insofern keine Wesensunterschiede. Gleichwohl wirft der Bericht Heinrichs von Lettland über das Rigaer Schauspiel die Frage nach friedlicherer Alternative auf. Ohnehin registriert der Chronist gelegentlich den Einsatz von Mitteln, die nicht primär kriegerisch einzustufen sind⁵⁹. Hierher gehört die Angabe, daß bei der Belagerung der lettischen Burg Beverin 1208 durch heidnische Esten der Priester das Kampfgeschehen auf einem Musikinstrument betend begleitete und den Gegner beeindruckte: »Als die Barbaren aber die Musik und den scharfen Klang des Instruments vernahmen, hielten sie inne, da sie solches in ihrem Lande nicht gehört hatten, ließen vom Kampfe ab und fragten nach dem Grunde einer so großen Freude. Die Letten aber antworteten, sie freuten sich und priesen Gott, weil sie, die erst vor kurzem die Taufe empfangen hätten, sähen, wie Gott sie verteidige«⁶⁰. Aber dieser Bericht steht letztlich ebenso isoliert wie der vom Rigaer Spiel, auch im schließlichen Mißerfolg ergibt sich eine eindrucksvolle Parallele! Ein postuliertes »Segeberger« Alternativkonzept enthielte demnach fast nur noch die volkssprachliche Predigt als hoffnungsvolles Kernelement. Wie steht es mit ihr? Mackensen hat die Segeberger Herkunft der »deutsch-livischen Schülergruppe«⁶¹, die das große Spiel in Riga aufführte, nicht ausdrücklich belegt, dafür aber auf Paul Johansen verwiesen, der seinerseits einfühlsam sogar Heinrichs Segeberger Schulzeit zu rekonstruieren suchte⁶². Der möglicherweise aus dem Magdeburgischen stam-

57 Manfred HELLMANN, *Altivland und das Reich*, in: Felder und Vorfelder russischer Geschichte. Studien zu Ehren von Peter Scheibert (Freiburg 1985) S. 65.

58 Reinhard SCHNEIDER, *Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission*, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II: Die Kirche des früheren Mittelalters, 1. Halbband, hg. von K. SCHÄFERDIEK (München 1978) S. 227–248.

59 Allgemein: Albert BAUER, *Der Livlandkreuzzug*, in: Baltische Kirchengeschichte, hg. von Reinhard WITTRAM (Göttingen 1956) S. 26–34, hier insbes. S. 27ff.

60 Heinrich XII, 6 (*ipse musico instrumento canebat Deum exorando*). Leonid ARBUSOW, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*. In ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising († 1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds (Bonn 1951) S. 81 rechnet mit einer Posaune; ebd., S. 81f. allgemeinere Bemerkungen über Laiencantus, Cantus der Kreuzfahrer und Prozessionsgesang.

61 MACKENSEN (wie Anm. 10) S. 13.

62 Paul JOHANSEN, *Die Chronik als Biographie*. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* NF 1 (1953) S. 10ff. Vgl. S. 14: »Im Winter 1205 sollen die Scholaren zeigen, was sie in Sebeberg gelernt haben. Auf dem Markt in Riga wird ein Prophetenspiel aufgeführt.«

mende Chronist könnte durchaus mit anderen im Augustinerstift Segeberg für Missionsaufgaben ausgebildet worden sein⁶³.

Belege gibt es nur aus dem Umfeld, sie sind aber aufschlußreich. Heinrich von Lettland berichtet zum Jahre 1206 vom Martyrium des Priesters Johannes in Holme: »Er war gebürtig aus Wierland und von Heiden in seiner Kindheit gefangen, durch den hochwürdigen Bischof Meinhard aus der Gefangenschaft befreit und von ihm im Kloster Segeberg untergebracht worden, um in der heiligen Wissenschaft unterrichtet zu werden. Nachdem er dort sehr gute Fortschritte gemacht hatte, ging er mit Bischof Albert nach Livland und hat nach Empfang der heiligen Weihen im Kirchspiel Holme viele von der Verehrung der Götzen bekehrt«⁶⁴. Der gebürtige Este Johannes konnte in seiner Muttersprache predigen, während manch anderer Priester auch bei der Missionsarbeit die Dienste von Dolmetschern in Anspruch nehmen mußte. Sozusagen von seinen Kollegen spricht Heinrich von Lettland, der sich einmal selbstbewußt als des Bischofs Albert *sacerdos ... et interpres Heinricus de Lettis* nennt, wenn er vom Martyrium des Priesters Salomo im estnischen Sakkala berichtet, wohin ihn der Bischof von Estland geschickt hatte⁶⁵. Mit Salomo wurden seine Dolmetscher (*interpretes*) Theoderich und Philipp erschlagen: »Es war aber derselbe Philipp von Geburt Litauer, wurde am Hofe des Bischofs erzogen und war so glaubensstark geworden, daß er als Dolmetscher geschickt wurde, die anderen Völker zu lehren; und, da er des Martyriums teilhaftig wurde, hat er es auch verdient, in den Genuß der ewigen Seligkeit zu gelangen«⁶⁶.

Hier weisen die Zeugnisse nicht nach Segeberg, aber sie stehen in einer älteren Tradition der nordischen Mission. In Rimberts *Vita Anskarii*, die zwischen 865 und 876 verfaßt wurde, heißt es, Ansgar habe, als er in der *cella* Torhout (vor 843) lebte, »einige junge Nordleute und Slawen gekauft und zur Unterweisung in dieses Kloster geschickt, um sie für den heiligen Streit heranzubilden; seine ganze Sorge galt ja der Berufung der Heiden, denen er durch seine Legation helfen wollte«⁶⁷. Diese Maßnahme ging vermutlich über das Verlangen eines Bonifatius hinaus, der von seinen Missionsgefährten die Fähigkeit verlangte, biblische Texte in die Volkssprache zu übersetzen und in ihr zu erklären⁶⁸. Aber die Angelsachsen mochten im kontinentalen Aktionsfeld weniger Sprachschwierigkeiten gehabt haben, weshalb sie auf einheimische Missionare zunächst verzichten konnten. Andererseits unterstreicht um 1074 Adam von Bremen die besonderen Missionsverdienste Odinkars des Älteren in Schweden mit dem Hinweis auf dessen dänische Herkunft (aus jütischem Fürstenhaus): »Deshalb vermochte er die Barbaren auch in allem leicht von unserem Glauben zu überzeugen«⁶⁹. Und doch

63 Auch BAUER (Darmstadt 1959) S. XI folgt mit Mackensen dieser Annahme Johansens. Nach Heinrich IX, 4 hat Bischof Albert 1205 seinen eigenen Bruder Rothmar *de clauistro Sygeberge* mit sich nach Livland genommen.

64 Heinrich X, 7.

65 Heinrich XVI, 3.

66 Heinrich XV, 9.

67 *Vita Anskarii auctore Rimberto*, hg. von Georg WAITZ (SSrG) c.36, S.71; vgl. A. BAUER (wie Anm. 59) S.27 mit Anm. 9.

68 Heinz LÖWE, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Zuletzt in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II: Die Kirche des früheren Mittelalters*, 1. Halbband, hg. von K. SCHÄFERDIEK (München 1978) S.220f.

69 Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, hg. Bernhard SCHMEIDLER (SSrG) II, 26, S. 85.

scheint diese Grunderkenntnis nicht sehr verbreitet gewesen zu sein, denn als Bremens großer Erzbischof Adalbert seine nordische Legationsreise plante, soll der Dänenkönig ihn zunächst abgeblockt haben: »Er machte ihm nämlich klar, leichter ließen sich die Barbarenvölker durch Menschen ihrer eigenen Sprache und ähnlicher Lebensart bekehren, als durch Fremde, die ihre Volksbräuche ablehnten«⁷⁰. Ein letztes Zeugnis soll nach Estland zurückführen. Wenn Papst Alexander III. (9. 9. 1171?) dem Bischof Fulco (*Estonum episcopus*) ausdrücklich gestattete, den Mönch Nicolaus, *qui de gente illa, sicut accepimus, est oriundus, virum religiosum atque discretum*, als Gefährten zu haben⁷¹, läßt das auf noch ungewöhnliche Missionspraxis schließen. Daher scheint es gerechtfertigt zu sein, den gezielten Freikauf junger Barbaren, deren klösterliche Unterweisung und spätere Verwendung bei der Mission als ein besonderes Modell anzusprechen. Auch livische Geiseln, zumeist im Knabenalter, scheinen in die Segeberger Zusammenhänge zu gehören⁷².

Segeberg hat jedenfalls in solcher Weise gehandelt; unklar bleibt nur, ob es um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert allein ein solches Verfahren praktizierte, ob also von einem Segeberger oder einem im Norden allgemeineren Konzept gesprochen werden kann⁷³.

Die Argumentation läßt sich wieder zu Heinrich von Letland, vielleicht sogar zum Rigaer Spiel von 1205 zurückführen. In der livländischen Chronik berichtet Heinrich sehr oft von friedlichen Missionsbemühungen, von den Erfolgen der (sprachkundigen) Missionare, deren Ergebnis Einzel- und Massentaufen waren⁷⁴. Ungewöhnlich für die hochmittelalterliche Missionsgeschichte sind aber seine relativ häufigen Angaben über äußerst verwunderliche Rückfälle Getaufter ins Heidentum: In der Frühphase um 1186 glaubten die Barbaren, »die Taufe, die sie im Wasser empfangen, durch ein Bad in der Düna wegzuschaffen und nach Deutschland heimzuschicken«⁷⁵. Als um 1198 die missionierende Schar der Sachsen in ihrer Mehrzahl abgesegelt war, »kamen die treulosen Liven aus den ihnen gewohnten Badstuben, übergossen sich mit dem Wasser der Düna und sprachen: »Hier entfernen wir nunmehr das Wasser der Taufe mitsamt dem Christentum selbst durch das Wasser des Flusses, legen den angenommenen Glauben ab und schicken ihn hinter den abreisenden Sachsen hinüber«⁷⁶. Als Heinrich über Ereignisse des Jahres 1205 schreibt, erinnert er sich: »Die Liven nun, die nach Empfang der Gnade der Taufe durch Meinhard, den ersten Bischof der Liven, den Glauben Christi verlachten und oftmals sagten, daß sie ihn durch Waschen in der Düna austilgten, ...«⁷⁷. Auf der gleichen Ebene liegt dann die Nachricht, wie man in Estland und Ösel (um

70 Ebd., III, 72 S. 220: *dixit ei barbaras gentes facilius posse converti per homines suae linguae morumque similia quam per ignotas ritumque nationis abhorrentes personas.*

71 Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, hg. von F. G. VON BUNGE, Bd. 1 (Reval 1853) Nr. IV.

72 Heinrich IV, 4 berichtet zum Jahre 1200, daß Bischof Albert von den Liven dreißig Knaben als Geiseln erhalten und mit *in Theuthoniam* genommen habe. Nach JOHANSEN (wie Anm. 62) und MACKENSEN (wie Anm. 10) sind sie im Segeberger Augustinerstift erzogen und zur Missionsarbeit vorbereitet worden.

73 Karl JORDAN, Die Anfänge des Stiftes Segeberg, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 74/75 (1951) S. 59–94 behandelt die frühesten Urkunden. Auf Beziehungen zwischen Segeberg und dem Baltikum wird nicht eingegangen.

74 Z. B. Heinrich XXIV, 2; XXIV, 5; XXIX, 3.

75 Heinrich I, 9.

76 Heinrich II, 8.

77 Heinrich IX, 8.

1223) den Christennamen auszutilgen suchte: u. a. »nahmen sie ihre Frauen zurück, die sie in der Zeit des Christentums fortgeschickt hatten, gruben aus den Gräbern die Leichen ihrer auf den Kirchhöfen bestatteten Toten und verbrannten sie nach alter heidnischer Sitte, wuschen sich und ihre Häuser mit Wasser und reinigten sie mit Besen und bemühten sich auf diese Weise, das Sakrament der Taufe in ihren Gebieten gänzlich auszutilgen«⁷⁸. Überdeutlich erkennt man den bereits gegen die Aspersion gerichteten Charakter dieser Säuberungsmaßnahmen, wodurch die mehrfach belegten Versuche eines Abwaschens der Taufe in einen noch weiteren Zusammenhang gestellt werden und an innerer Plausibilität gewinnen. Heinrich von Lettland verweist auch in direkter Form auf das Besprengen eroberter Burgen mit Weihwasser⁷⁹. Solche Aspersion bereitete auf eine künftige Heidentaufe freilich erst vor.

Bei einer Reihe der chronikalischen Notizen entsteht der Eindruck, als habe Heinrich von Lettland für seine eigene Person stärkste Zweifel am durchgreifenden Erfolg friedlicher Missionsmethoden allmählich zu hegen gelernt. Insofern markiert auch das Missionstheater in Riga vermutlich eine Bewußtseinszäsur. Da das Straßentheater mit seinem didaktisch plumpen Rigorismus allen Zuschauern verdeutlichte, »wie es den Feinden des wahren Gottes ergeht« und »daß nur Kampf zum Ziele führt«⁸⁰, bot es mehr als nur eine Vorahnung künftigen, kriegerischen Geschehens. Denn wenn Heinrich, der in Riga mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit während des Spiels als Dolmetscher und damit vermutlich auch als Erklärer der Spielvorgänge fungierte, ausdrücklich vom *quasi preludeum* spricht, dann wird dies seine nachträgliche Erkenntnis schon insofern sein, als er selbst innerlich den Weg fand zur Bejahung kriegerischer Mittel für die Zwecke der Heidenmission. So formulierte er einmal seine Überzeugung, daß »durch Kämpfen wie durch Predigen die Christen täglich mehr und mehr erstarkten«⁸¹, oder in anderem Zusammenhang, daß »mit gutem Grunde den Kämpfen die theologische Lehre folgte, da in dieser Zeit nach all den vorerwähnten Kriegen ganz Livland bekehrt und getauft worden ist«⁸².

Das weitgehende Scheitern einer auf friedliche Mittel vertrauenden Missionsarbeit, die vor allem bei ihren Massentaufen die Bedeutung des Taufsakraments kaum hatte vermitteln können, sowie der problematische Ausgang des offenbar lange und sorgfältig geplanten Straßentheaterinsatzes in Riga dürften bei Heinrich von Lettland nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben. Denn die Kernelemente eines möglicherweise von Segeberg ausgehenden Missionskonzepts hatten sich als nicht tragfähig erwiesen. Damit dürfte gleichzeitig einer betonten Anknüpfung der baltischen Mission an den zeitgemäßerem Kreuzzugsgedanken der Weg vollends geöffnet worden sein; seither konnte das Land stärker profitieren von fremden Pilgern, die eine Bewährung unter Waffen suchten. Daß die livländische Mission weiterhin den harten Konkurrenzdruck der Dänen erfuhr⁸³, liest man auch in Heinrichs Chronik⁸⁴. Die Dänen scheinen sich dem Gedanken an einen bewaffneten Kreuzzug ohnehin früher geöffnet

78 Heinrich XXVI, 8.

79 Z. B. Heinrich XIV, 11 und XI, 6. Zur Aspersionsspraxis konkurrierender dänischer Missionare s. Heinrich XXIV, 2. Vgl. ARBUSOW, Liturgie, S. 62.

80 Jeweils MACKENSEN S. 17.

81 Heinrich IX, 12.

82 Heinrich X, 13.

83 Frühe schwedische Missionsspuren in Estland untersucht Paul JOHANSEN, Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland (Stockholm 1951), hier bes. S. 88 ff.

84 Heinrich XXIV, 2 und öfter; vgl. BAUER (SSrG) Einleitung S. XIV.

zu haben. Für Heinrich von Lettland selbst läßt sich ein auf den angedeuteten Erfahrungen basierender Umdenkungsprozeß nicht präziser beschreiben. Aber auch so ergibt sich bereits ein scharfer Kontrast zu Albert Bauers These, Heinrich sei »von Natur Krieger« gewesen. Davon zeuge »seine Chronik auf Schritt und Tritt. Er liebt den Krieg und hat ein tiefes Verständnis für das Kriegswesen«⁸⁵. Nur der zweite Teil dieses Satzes mag angehen, auf dem Hintergrund früherer Erfahrungen auch Bauers Feststellung, daß »vor dem Thema Krieg ... das der Mission sogar spürbar zurück[trete]«⁸⁶. In Heinrichs Chronik wird die Funktion des Krieges, dem die Christianisierung folgte, jedoch recht deutlich. Sie steht damit in bewußtem Kontrast zur Haltung etwa östlicher Herrscher, die Heinrich kannte: »Es ist nämlich die Gewohnheit der russischen Fürsten, daß sie, wenn sie irgendein heidnisches Volk besiegt hatten, es nicht dem Christenglauben unterwarfen, sondern es zur Entrichtung von Tribut und Geld unterjochten«⁸⁷.

Das große Rigaer Spiel 1205 scheint für den späteren Chronisten zu einer Art Schlüssel-erkenntnis geführt zu haben, was sich in dem Geschichtswerk selbst spiegelt und einen sublimeren Ansatz zur Legitimierung des Estenkrieges bietet, welcher der Mission den Boden bereiten sollte. Weil dieser Zwangscharakter selbst im missionsdidaktisch so gut gemeinten Rigaer Theaterspiel, wie sich beispielsweise aus den thematischen Kurznotizen ergibt, dem heidnischen Publikum schlagartig deutlich wurde, rannte es schockiert davon. Heinrich von Lettland schildert dieses Ergebnis des *ludus prophetarum ordinatissimus* ungeschminkt, obwohl es auf der Seite Bischof Alberts und seiner Missionshelfer ebenfalls einen Schock ausgelöst haben dürfte. Zu spüren ist dies in der formulierten Erkenntnis, daß »in der Tat die Heidenschaft durch viele Kriege, welche folgten, bekehrt und durch die Lehre des Alten und Neuen Testaments unterwiesen werden sollte, wie sie zum rechten Friedebringern und zum ewigen Leben gelangen möchte«. Von völliger Resignation ist in diesen Worten nichts zu spüren, mit dem Charakter einer Absage gegenüber einem friedlicheren Missionskonzept lassen sich des Chronisten düstere Ahnungen jedoch vereinbaren. Sofern Heinrich auch ausdrücklich vom *quasi preludeum et presagium futurorum* (bellorum) spricht, erhält sein Grundthema »vom Kampf und Sieg der *ecclesia Rigensis*«⁸⁸ über das Heidentum einen legitimierenden Ausgangspunkt. Wenn das *Chronicon Livoniae* fast ausschließlich vom Kampf und Krieg zu berichten weiß, ehe das der hl. Jungfrau geweihte Land christianisiert war, so lag dies auch am problematischen Ausgang des Theaters auf offener Straße – der Bericht vom *magnus ludus* wäre demnach nicht nur für die chronikalische Gesamtgestaltung von einschneidender Bedeutung.

85 BAUER (SSrG) Einleitung S. XIII.

86 Ebd.

87 Heinrich XVI, 2; vgl. Manfred HELLMANN, Das Lettenland im Mittelalter. Studien zur ostbaltischen Frühzeit und lettischen Stammesgeschichte, insbesondere Lettgallens (Köln-Münster 1954) S. 117 ff.

88 BAUER (SSrG) Einleitung S. XXII.

[Abschluß des Manuskripts Oktober 1986]