

## RELIGION UND ETHNISCHES BEWUßTSEIN BEI DEN LUTIZEN

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat das Anwachsen des archäologischen Materials der Forschung reichlich Anlaß gegeben, sich mit der geistig-religiösen Vorstellungswelt der Bewohner des östlichen Europa in der Zeit vor ihrer Christianisierung zu befassen. Die neuesten Bestandsaufnahmen<sup>1</sup> von Kultstätten und Götternamen erlauben die Rekonstruktion kultischer Handlungen und Riten und ihre Einordnung in den indoeuropäischen Zusammenhang, und sie geben tieferen Einblick in eine Sphäre, die durch die schriftlichen Quellen nur in sehr beschränktem Umfang beleuchtet wird. Über die alltägliche Praxis hinaus haben aber Mythen und Glaubensvorstellungen, Religionen und Konfessionen stets auch auf das soziale und politische Leben eingewirkt – auf die Formierung von gesellschaftlichen Gruppen und auf die Gestaltung ihrer gegenseitigen Beziehungen. Es kann wohl kein Dissens darüber bestehen, daß der Religion auf diesem Feld eine bedeutende Rolle zukommt, zumal wenn die betreffenden Gruppen unterschiedlichen Glaubensrichtungen anhängen und ethnisch oder national verschieden sind.

In der Forschung ist die Frage nach den Determinanten der Beziehungen zwischen Völkern und Nationen seit dem Zweiten Weltkrieg ein wichtiges Thema, von seiten der Geschichtswissenschaft insbesondere im Hinblick auf das spannungsreiche Verhältnis zwischen Deutschen und Slaven. Mit der neuzeitlichen Entstehung national definierter Staaten prallten hier übersteigerte ethnozentristische Ideologien aufeinander, die ihre Begründung in historischer Perspektive suchten<sup>2</sup>. Die Mediävistik hat viel dazu beigetragen, die

1 Łowmiański 1979; Gieysztor 1982; Müller-Wille 1989; Moszyński 1992; Rusanova/Timoščuk 1993; Herrmann 1993; Śtupecki 1994.

2 Bosl 1964; Labuda 1969; weitere Literatur bei Lübke 1993; zum Ethnozentrismus als Forschungsproblem: Levine/Campbell 1972; Sociobiology 1987.

Vorstellung zu widerlegen, daß Gegensätze zwischen Völkern gewissermaßen von Anfang an vorgegeben seien. Als Elemente, die einerseits Polarisierung und andererseits Stärkung des Gemeinschaftsgefühls bewirkten, offenbarten sich immer wieder auch Religion und Konfession, am wirkungsvollsten vielleicht in Polen, wo die katholische Kirche in der Zeit der Unterdrückung staatlicher Eigenständigkeit das gemeinsame Bindeglied aller Polen war. Der politische „Kulturkampf“ in Preußen förderte noch die Kongruenz von katholischer Konfession und nationalem polnischen Bewußtsein. Solche und ähnliche Formen der politischen Inanspruchnahme von Religion und Kirche ließen sich aus der Neuzeit beliebig aufzählen. Der aktuellste Fall – Bosnien-Herzegowina, wo von allen Unterscheidungskriterien Religion und Konfession am deutlichsten die Grenzlinien zwischen den beteiligten Völkern markieren – steht allen deutlich vor Augen.

Im östlichen Europa haben die Neuzeit und das frühe Mittelalter, besonders das 9.–11. Jahrhundert, eine Gemeinsamkeit: Es sind beides Epochen des Wandels, aus dem neue staatliche Gebilde entstanden sind. Im Frühmittelalter sind dies das Großmährische Reich, Böhmen, Polen, Ungarn und die Kiever Rus'. An ihrer Staatswerdung hatte Religion, und zwar in der Form von Mission und Ausbau einer neuen, christlichen Kirchenorganisation, einen außerordentlich hohen Anteil. Die Errichtung von, wenn auch nicht unumstritten, autonomen Landeskirchen verhalf zu Selbständigkeit gegenüber den beiden Imperien, und die Kirchen- und Pfarrorganisation wurde zu einem wichtigen Element der administrativen Erfassung und Integration aller Landesteile.

Vielleicht noch wichtiger, vor allem für unseren Zusammenhang, war die Wirkung der Religion auf die Ausbildung eines neuartigen, eines nationalen Gemeinschaftsgefühls. Zum hauptsächlichen Träger dieses Bewußtseins wurde die Oberschicht, die aus den Gefolgsleuten des Fürsten erwuchs, die sich wohl zuerst als *Maravi*, *Poloni*, *Bohemi*, *Hungari* und *Rusi* verstanden<sup>3</sup>, obwohl sie ihrer Herkunft nach häufig Fremde waren. Es war aber das Personal der Kirche, das die ideologische Basis für den dauerhaften Bestand der neuen Staaten schuf und propagierte: die Vorstellung einer unauflöslichen

3 Graus 1980, s. 13, 141, sowie 149f190 (älteste Namen-Zeugnisse als Belege von Gemeinschaftsbewußtsein); ähnlich jetzt Wyrozumski 1992, s. 26, der die aus der *druzina* erwachsene Elite als frühpiastische „politische Nation“ bezeichnet.

Einheit von Gott, Fürstendynastie und Land (mit seinen Bewohnern)<sup>4</sup>. Zu höchsten Repräsentanten dieser Einheit erhob man „politische Heilige“, die aus der Reihe der Fürstendynastien stammten, allen voran den schon im 10. Jahrhundert in Böhmen als Landespatron verehrten Wenzel<sup>5</sup>.

Der Übergang zur christlichen Staatsreligion ist insgesamt erstaunlich reibungslos verlaufen, wenn man einmal von der Krise Polens in den 30er Jahren und von der heidnischen Reaktion in Ungarn in den 50er Jahren des 11. Jahrhunderts absieht<sup>6</sup>. Fast gesetzmäßig tritt uns die Taufe des Fürsten als erste Etappe der Christianisierung aus den Quellen entgegen; sie war die Voraussetzung für die Aufnahme in die christliche „Familie der Könige“. Auf der Basis der fürstlichen Macht setzte sich die Bekehrung innerhalb seines Herrschaftsbereichs fort. Doch handelte es sich zunächst nur um eine oberflächliche und formale Christianisierung, die sich in der Einsetzung von Erzbischöfen und Bischöfen und in der Gründung von Kirchen und Klöstern bei den Zentren weltlicher Macht manifestierte. Damit einher ging die Beseitigung der augenfälligsten Symbole des Heidentums, wodurch zugleich die Macht des christlichen Gottes über die alten gentilen Götter wirkungsvoll demonstriert wurde.

Im täglichen Leben allerdings ist das Bekehrungswerk nur sehr langsam vorangekommen. Dies ist vor allem aus den Schilderungen Bischof Thietmars von Merseburg zu folgern, dessen Diözese in ihrem slavisches besiedelten östlichen Teil schon mehr als ein halbes Jahrhundert formell christianisiert war, als Thietmar selbst erstmals dorthin gelangte. Die Bevölkerung gehe selten in die Kirche, sondern verehere die eigenen Hausgötter, so faßte der Bischof das ziemlich ungestörte Nebeneinander von christlicher, deutscher Kirche und traditioneller, slavischer Lebensart zusammen<sup>7</sup>. Zwar liegen uns aus den anderen Ländern des östlichen Europa solch instruktive Quel-

4 Von einem Prozeß gegenseitiger Legitimierung zwischen Götterkönig und König spricht Gladigow 1993, s. 27.

5 Gleysztor 1994; Poppe 1994.

6 Wyrozumski 1992, s. 25 f., sieht in der Einbindung der älteren Stammeseliten in den Staat der Piasten die Grundlage für den „sanften Übergang“. Die Erzwingung von Leistungen für den Fürsten auf der Basis des Fürstenrechts habe aber die Kluft zwischen der Bevölkerung und den Eliten vertieft, wodurch sich die heidnische Reaktion in Polen erkläre.

7 Thietmar VII/69.

lenzeugnisse nicht vor, doch können wir das lange Fortleben heidnischer Praktiken dort vor allem aus den rechtlichen Bestimmungen erschließen, wie etwa aus den Gesetzen, die der böhmische Fürst Břetislav am Grab des h. Adalbert in Gnesen erließ<sup>8</sup>.

Von dem Bild eines, zumindest oberflächlich, reibungslosen Übergangs von der heidnischen zur christlich-staatlichen Periode hebt sich im slavischen Siedelgebiet eine Region besonders ab: der Herrschaftsbereich der Lutizen, der sich als Ergebnis des großen Slavenaufstandes von 983 formierte, als die heidnische Reaktion das Gebäude ottonischer Kirchenorganisation östlich der Elbe zum Einsturz brachte<sup>9</sup>. Umringt und bekämpft von den christlich-monarchischen Nachbarstaaten hielt sich seit dieser Zeit für mindestens ein Jahrhundert ein in der Rückschau archaisch wirkendes Gebilde, das - gemeinsam mit den heidnischen Balten - dem Bild eines um die Jahrtausendwende christlich gewordenen Europa entgegensteht.

Die ungebrochene Fortdauer des heidnischen Glaubens und das Fehlen fürstlicher Macht werden gewöhnlich als die charakteristischen Besonderheiten der Lutizen hervorgehoben. Der „Słownik starożytności słowiańskich“ handelt die Lutizen in einem von Gerard Labuda verfaßten Artikel unter der Überschrift „Wieleci“ (zu deutsch: „Wilzen“) ab und setzt damit eine vermeintliche Kontinuität älterer Stammes-, Verfassungs- und Kulturbedingungen gewissermaßen voraus<sup>10</sup>. Ein Merkmal, das sich nicht auf die innere Struktur der Lutizen bezieht, verdient aber größere Aufmerksamkeit: Das Ethnonym „Lutizen“ (*Leutici*) erscheint nämlich erstmals am Ende des 10. Jahrhunderts auf der Szene des historischen Geschehens<sup>11</sup>. Diese späte Erwähnung ist keineswegs durch die Unkenntnis der zeitgenössischen Chronisten zu erklären. Schon die karolingischen Quellen am Ende des 8. Jahrhunderts kannten nämlich das Herkunftsgebiet der Lutizen, das östliche Land Mecklenburg, recht gut,

8 Cosmas II/2 ff.; das Fortleben des heidnischen Götzendienstes in Böhmen erwähnt auch schon Thietmar V/29. Eine ausführliche Schilderung des Unwesens von Zauberern in der Rus' liefert die *Povest' vremennyh let* zum Jahr 1071; zum Fortleben des Heidentums dort Rybakov 1987, s. 557-782.

9 Brüske 1955, s. 39 ff.; Fritze 1984, s. 9-55; Lübke 1985 ff., III, Nr. 220 ff.

10 Labuda 1977; dagegen betont Fritze 1958, und ders., 1993, daß es keine institutionelle Kontinuität zwischen Lutizen und Wilzen gab.

11 Zusammenstellung der Namenformen und Diskussion der Ersterwähnung bei Brüske 1955, s. 5-9.

ebenso wie der Bayerische Geograph in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Schließlich stand das Land zwischen Elbe und Oder seit den Slavenfeldzügen König Heinrichs I. unter der Oberherrschaft des Reichs, und seit der Gründung der Bistümer Brandenburg und Havelberg im Jahr 948 war es direkt in die Reichskirche einbezogen. Markgrafen und Bischöfe fungierten als Repräsentanten der Reichsherrschaft. Die Erwähnung einer ganzen Reihe von Völker-, Fluß- und Landschaftsnamen, z.B. in den Bistumsurkunden von 948 oder in der Liste der an der Schlacht an der Raxa 955 beteiligten Slaven, zeugt von der Kenntnis der dortigen ethnischen Verhältnisse; von den Lutizen ist dennoch vor 991 (*Annales Hildesheimenses*) nirgends die Rede.

Allerdings wird aus den Erwähnungen in den Quellen deutlich, daß auch die Zeitgenossen von einer gewissen Kontinuität zu den Wilzen ausgingen; diese hatten am Ende des 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts in teils feindlichen, teils abhängigen Beziehungen zu den Karolingern gestanden. Zugleich offenbart sich eine Unterteilung der Lutizen in vier Haupt-Stämme: Tollenser, Zirzipanen, Kessiner und Redarier<sup>12</sup>, was mit der Angabe des Bayerischen Geographen (*Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii*) übereinstimmt, der von vier *regiones* der Wilzen wußte. Auf sächsischer Seite hatte man offenbar seit dem Ende des 10. Jahrhunderts eine feste Vorstellung von den Lutizen, mit deren Wirken man die heidnische Reaktion nach dem Slavenaufstand von 983 in Verbindung brachte.

Es ist nicht festzustellen, wann genau der Name „Lutizen“ den Chronisten bekannt wurde, und noch weniger läßt sich der Zeitpunkt seines Entstehens ermitteln; die Möglichkeit, daß es sich ursprünglich um eine Fremdbezeichnung<sup>13</sup> anderer Slaven oder der deut-

12 Adam II/21: *Hos quatuor populos a fortitudine Wilzi appellant vel Luticos*; danach ähnlich Helmold cap. 2; Adam II/22: *Ultra Leuticios, qui alio nomine Wilzi dicuntur*....; vgl. auch Adam III/22 und Helmold cap. 21.

13 In den Quellen findet diese Vermutung ihre Stütze bei Adam III/22, der von vier *Winulorum populi* spricht, *qui ab illis Wilzi, a nobis dicuntur Leutici*. Dieser Passus bezieht sich aber auf die Schilderung des Bürgerkriegs zwischen den vier lutizischen Kernstämmen im Jahr 1057 die Adam von einem *nobilis homo de Nordalbingis* zu einer Zeit erhalten hatte, als die Einheit der Lutizen gar nicht mehr wirksam war. Als „Lutizen“ hatten sie aber nach dem Slavenaufstand von 983 für mehr als ein halbes Jahrhundert als die dominierende Macht östlich der Elbe im Kontakt mit den Reichsgewalten gestanden, so daß dieser Name „bei uns“ verbreitet war.

schen Nachbarn handelte, kommt kaum in Frage. Vielmehr ist zu vermuten, daß das Aufkommen des Lutizennamens mit einem Wandel in Selbsteinschätzung und Identitätsbildung einherging. Diese wurde ausgelöst durch die Politik Ottos I. seit der Mitte des 10. Jahrhunderts, die von den nördlichen Elbsslaven als unmittelbare Bedrohung ihrer Lebensweise empfunden wurde<sup>14</sup>. Dagegen protestierte im Jahr 955 eine slavische Gesandtschaft beim König, die erklärte, die Bundesgenossen (*socii*) seien bereit, wie bisher Tribut zu zahlen, wenn es ihnen erlaubt sei, die *dominatio regionis* zu wahren, was wohl die politische und kulturelle Autonomie meinte. Andernfalls wollten sie für ihre Freiheit (*pro libertate*) kämpfen<sup>15</sup>. Wenige Wochen später schlug ein Heer Ottos diese slavischen Verbündeten in der Schlacht an der Raxa, und der König ließ am nächsten Tag 700 slavische Gefangene hinrichten<sup>16</sup>. Dennoch gelang es ihm in den folgenden Jahren nicht, ihren Widerstand endgültig zu brechen, als dessen Zentrum sich der Stamm der Redarier herauskristallisierte.

Es ist recht gut möglich, das Wesen der Lutizen näher zu bestimmen, weil die Frage danach auch schon Thietmar von Merseburg beschäftigte. Angesichts der Tatsache, daß sie im Jahr 1005 als Verbündete Königs Heinrichs II. auftraten, sah sich der Chronist nämlich verpflichtet, den lieben Leser (*lector amate*) darüber aufzuklären, *qui sint vel unde huc venerint*<sup>17</sup>. Dabei faßte er die *Liuzici* als einen *populus* auf, nicht etwa als eine *gens*, was der geläufige

14 Die Hoffnung des Individuums auf ein besseres Leben als Anstoß für die Formierung ethnischer kollektiver Aktionen rücken Hechter et al. 1982, in den Vordergrund; zum Empfinden eines Angriffs auf den normativen Kern ("Grundwerte und Basisinstitutionen") einer Gruppe als „Bedrohung ihrer eigenen Identität“ bei Individuen vgl. auch Habermas 1976, s. 25 f.; die Elemente ethnischen Bewußtseins in der Entwicklung (individueller) menschlicher Identität, soweit sie sich auf identitätsbildende Kriterien beziehen, die das Verhältnis des Individuums zu seiner Umwelt und zu seiner Gemeinschaft bestimmen, behandelt Estel 1993, bes. s. 195 ff.

15 Widukind III/53; Fritze 1958, s. 18; Lübke 1985 ff., II, Nr. 100.

16 Lübke 1985 ff., II, Nr. 102, mit allen Quellen.

17 Thietmar VI/23; vgl. jetzt Slupecki, 1994, s. 52 f.

18 ...*ut scias, lector amate, vanam eorum supersticionem inanioremque populi istius executionem*.....; zum Gebrauch von *populus* als Bezeichnung der politischen Führungsschicht siehe auch Graus, 1980, s. 13; vgl. dazu noch Zientara 1976. Allerdings benutzte Adam von Bremen *populus* bereits parallel zu *gens*, im Sinn von (Teil-)Stamm, z.B. II/21 (*Slavorum populū*), I/14 (*Slavorum gentes*).

Terminus für eine heidnische Stammesgemeinschaft gewesen wäre<sup>18</sup>. Die Beantwortung der Frage, *qui sint vel unde huc venerint*, begann der Chronist quasi vom Zentrum der Lutizen her, nämlich mit der Lokalisierung: *Est urbs quaedam in pago Riedierun Riedegost nomine*. Im Gau der Redarier also liegt die Burg Riedegost<sup>19</sup>, und in dieser Burg befindet sich ein hölzernes Heiligtum (*fanum de ligno*), zu dessen sorgfältiger Wartung die Einheimischen (*indigenes*) Priester (*ministr*) eingesetzt hätten. Nach einer genauen Beschreibung der baulichen Elemente des Tempels, der Standbilder der Götter<sup>20</sup> sowie von Einzelheiten der kultischen Handlungen (heiliges Pferd, Orakel durch Loswurf)<sup>21</sup> verallgemeinert Thietmar dann, daß jedes Teilgebiet dieser Landschaften solch einen Tempel habe, wobei aber der Burg Riedegost die Vorrangstellung zukomme<sup>22</sup>. Sie diene nämlich als Schauplatz der Verabschiedung und Begrüßung der Krieger, und in ihr würden die verbindlichen Orakel erstellt und Opfer dargebracht. Die Bindung an diese Burg war für Thietmar offenbar das Gemeinsame aller, *qui communiter Liutici vocantur*, und die, was nun kaum noch verwundert, keinen weltlichen Herrscher über sich hatten (*His autem omnibus ... dominus specialiter non presidet ullus*). Seinen Exkurs über die Lutizen beendet der Chronist dann mit der Bemerkung, daß sie Krieger (*milites*) seien, die früher Untertanen des Reichs waren, nun hingegen Freie (*quondam servi nostrisque iniquitatibus tunc liberi...*).

Die Aussagen des zum Teil aus eigener Anschauung zweifellos gut unterrichteten Merseburger Bischofs, kombiniert mit unserem Wissen um die Vorgeschichte, ergeben folgendes Bild: Mit den Lutizen hat sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts eine Gemeinschaft von Kriegern herausgebildet, die aus mehreren Landschaf-

19 Zur Lokalisierung der Burg Riedegost (Rethra) Lübke 1985 ff., II, Nr. 216 a; Stupecki 1994, s. 57 ff.

20 Der höchste Gott trug nach Thietmars Angabe (VI/23) den Namen *Zuarasici* (Svarožic), während Adam (II/21, III/51) und Helmold (cap.2, 23) den Namen *Redigast* überliefern. Stupecki 1994, S. 60, 68, versteht ihn als Zweit- oder Spitzname des ersten. Die Götterstandbilder waren mit ihren eingeschnitzten Namen versehen (Thietmar VI/23: *dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis...*).

21 Thietmar VI/24.

22 Thietmar VI/25: *Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam.*

ten und Siedelgebieten stammten, deren Bewohner man früher unter dem Ethnonym „Wilzen“ zusammengefaßt hatte. Im Mittelpunkt des politischen wie kultisch-religiösen Lebens der Lutizen standen Burg und Tempel Riedegost im Stammesgebiet der Redarier, das bereits seit den 30 Jahren des 10. Jahrhunderts stetes Ziel sächsischer Kriegszüge gewesen war, ohne daß aber eine endgültige Unterwerfung gelang. Die Lutizen führten einen neuen Namen, der weder an den alten Wilzennamen noch an einen anderen uns überlieferten Stammesnamen anknüpfte.

Der Stellenwert des heidnischen Kultes, der nach Thietmars Schilderung im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens „aller, die man Lutizen nennt“, stand, ist besser abzuschätzen, wenn man ihn mit den allgemeinen religiösen und kultischen Praktiken der Elbslaven vergleicht. Die Nachrichten darüber waren bis in Thietmars Zeit außerordentlich knapp. Es hat den Anschein, als habe das slavische Heidentum für die christlichen Zeitgenossen kein besonderes Konfliktpotential geborgen<sup>23</sup>. Charakteristisch für diese Haltung ist eine lapidare Bemerkung in den Lorscher Annalen (*Annales Laureshamenses*) zum Sieg der heidnischen Abodriten über die sächsischen Feinde Karls des Großen im Jahr 798: Die Slaven (*Slavi nostri*) seien Heiden gewesen (*fanatici erant*), deren Erfolg auf das in sie gesetzte Vertrauen der Christen und des fränkischen Königs zurückzuführen sei. Diese beiderseits pragmatische Haltung und Kooperation zwischen heidnischen Slaven und christlichen Franken wird bis in die zwanziger Jahre des 9. Jahrhunderts bezeugt, als die Reichsannalen ihre Berichterstattung einstellten und die aktive Politik der Karolinger an der Nordostgrenze ihres Reiches zum Stillstand kam. Trotz einer ganzen Reihe von Kriegszügen beiderseits der fränkisch-slavischen Grenze geben die Quellen keinen Anlaß zu der Annahme, das Verhältnis zueinander sei von religiös begründeten aggressiven Elementen dominiert gewesen. Dagegen spricht beispielsweise die Einbindung heidnischer Slaven in die fränkische Grundherrschaft westlich von Elbe und Saale, sowie das Engagement des christlichen,

23 Eine Ausnahme ist hierin die in der Vita des Abtes Sturmli von Fulda (cap. 7) ausgedrückte Abscheu des Heiligen vor einer Gruppe von heidnischen Slaven. Doch handelt es sich dabei um den Topos einer Heiligenlegende: das mutige Vordringen des Heiligen in eine unbekannte Welt zur Bekämpfung des Teufels, der sich der Slaven bedient, um ihn *more gentium* zurückzudrängen – vgl. P. Engelbert 1968, s. 124.

sächsischen Grafen Kizo als Burghauptmann der im Besitz der Lutizen befindlichen Brandenburg<sup>24</sup>.

Den Charakter der slavischen Glaubensvorstellungen bei den südlichen Elbslaven prägten zur Zeit Thietmars von Merseburg jene Elemente, die der Bischof noch kurz nach der Jahrtausendwende bei den Sorben kennenlernte. Eine wesentliche Rolle spielte darin die Naturverehrung an Heiligen Stätten, etwa in Hainen, an Quellen, Flüssen und Seen. Man glaubte, daß sie von Geistern und Dämonen bevölkert seien. Kultische Handlungen, also vor allem das Niederlegen von Opfern, fanden im Freien statt, und eine besondere Priesterschaft war dafür nicht notwendig<sup>25</sup>. Ihre Ergänzung fanden solche lokalen Kulte in vielfältigen Formen von Hausgöttern, denen man opferte und auf deren Hilfe man hoffte, wie Thietmar weiter berichtete<sup>26</sup>.

Im nördlichen Bereich der Elbslaven gab es aber neben der bloßen Verehrung naturgebundener Phänome auch eine bewußte Gestaltung von Kultstätten in enger Verbindung mit der Siedeltätigkeit von Gemeinschaften. Die Anfänge dieses Kults sind in die frühslavische Zeit des 7. bis 9. Jahrhunderts zu datieren<sup>27</sup>, aber seine volle Potenz entfaltete er erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts. Seine Spuren hat dieses Phänomen, das im gesamten übrigen slavischen Bereich in dieser Dichte sonst nirgends zu beobachten ist, sowohl in den schriftlichen Berichten der deutschen und dänischen Nachbarn hinterlassen, als auch in dem von Archäologen zutage geförderten Material. Es handelt sich um ca. 20 Opfer- und Kultplätze an tempelartig gestalteten Anlagen<sup>28</sup>. An der Spitze der Tempelanlagen

24 Lübke, 1985 ff., III, Nr. 226, 266, 280, 283, 291.

25 Thietmar I/3; Erwähnung der Verehrung von Naturgottheiten, die nicht abgebildet werden (*quibus nullae sunt effigies expressae*) auch bei Helmold cap. 84, der aber ebenso von „phantastischen Götzenbildern“ spricht (*Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis*).

26 Thietmar VII/69; Helmold cap. 52.

27 In Groß Raden wurde in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts eine Kultstelle mit Spaltbohlen umgrenzt, und in Feldberg wurde bereits im 7./8. Jahrhundert eine Kultfigur aufgestellt (Die Slawen in Deutschland 1985, s. 312); das Kapitular von Paderborn (785) erwähnt *idolitha quod trebo dicitur* (altslav. *treba* „Opfer“ – vgl. Gieysztor 1984, S. 251, mit ält. Lit. in A. 11).

28 Zusammenstellung bei Müller-Wille 1989, s. 17–26; vgl. zuletzt Herrmann 1993, bes. s. 137, der das Vorkommen von Kulthallen und Tempeln auf einen „von dem Stammesverband der Wilzen besiedelten bzw. beeinflussten Raum zwischen der mittleren Havel und Ostsee, Warnow und unterer Oder“ eingrenzt und – wie bereits C. Schuchardt im Jahr 1921 – eine Verbindung mit der Tradition keltischer Kultstätten vermutet.

stand zunächst das lutizisch-redarische Riedegost, später Arkona auf Rügen.

Im Vergleich zu den sogar von der christlichen Obrigkeit weitgehend geduldeten, eher privaten heidnischen Handlungen offenbart sich also ein gewaltiger Unterschied, der von der historischen Forschung meist als Ergebnis der unmittelbaren Begegnung mit dem Christentum angesehen wird<sup>29</sup>. Strukturell gesehen markieren diese kultischen Elemente aber eine Periode des Übergangs von lokal begrenzten Naturgöttern zu mit Namen versehenen großen Göttern<sup>30</sup>. Die Religionswissenschaft sieht darin jetzt eine „Neukonzipierung des Verhältnisses von Bereich und Erscheinungsweise“<sup>31</sup>, wobei sich die „historisch greifbaren Differenzierungen von Gottesvorstellungen an den Möglichkeiten von Kulturen“ orientieren, „«Person», Personalität und Subjektivität zu konzipieren, und sie in das politische System, das Kultwesen, die Rechts- und Wirtschaftsordnung einzuordnen und zu «institutionalisieren»“<sup>32</sup>. Dies paßt zu einer von der neueren Religionssoziologie vertretenen Definition von Religion als „Kern der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit, der den Umgang mit Transendenzen ... verbindlich regelt“. Religion wäre demnach „allgemein nur nach ihrer Funktion für den Menschen bestimmbar“, wobei ihre gesellschaftliche Grundfunktion die Stabilisierung der Umwelt bzw. die Legitimierung von umweltstabilisierenden Institutionen ist<sup>33</sup>.

29 Łowmiański 1979, s. 166–202; Gieysztor 1982, s. 246–255; ders. 1984, s. 257; Dralle 1984, s. 40 f.

30 Zu solchen persönlichen Namen gehört aber noch nicht *Svarozic*, die von Thietmar (VI/23) überlieferte Benennung der obersten Gottheit in Riedegost. Vielmehr handelt es sich um ein Appellativum, das mit iranischen *Xvar* „Sonne“ in Zusammenhang steht (Dittrich 1961, s. 502), und das charakteristischerweise durch den neuen Namen *Redigast* (=Redigost) abgelöst wurde (vgl. oben, Anm. 20; zum Namen vgl. unten, Anm. 48); ähnlich auch Labuda 1981, s. 26: „Der Weg der Entwicklung lief vom Kult unpersönlicher Götter in Richtung auf Vielgötterei (Polytheismus)“. Dagegen bezweifelt Moszyński 1992, s. 75 ff., daß es einen Gott Redigost überhaupt gegeben habe - vielmehr handele es sich nur (bei Adam und Helmold) um eine irrümliche Übertragung des Ortsnamens auf den Gott Svarog. Den umgekehrten Weg, vom Gott Redigost auf den Ort Redigošć und auch auf die Redarier („Leute, die mit dem Gott Redigost zu tun haben“), vermuten Schlimpert/Witkowski 1969, s. 530 f.; so auch St. Urbańczyk, 1970.

31 Gladigow 1993, s. 33.

32 Gladigow 1993, s. 33 f.

33 Estel 1993, S. 203. Als Form der Stabilisierung sozialer Ordnung deutet H. Mol die Sakralisierung, d. h. den Prozeß des „Heiligwerdens“ oder „-machens“, der den Komplex von geordneten Wirklichkeitsdeutungen, von Regeln und Legimitationen betrifft (zu den Theorien H. Mols vgl. Estel 1993, s. 205).

Als Etappe in dem Prozeß der Ausbildung eines solchen Systems, das den Rahmen für eine Institutionalisierung absteckt, darf sicher die Entstehung christlicher Staaten in Mähren, Böhmen, Polen und in der Rus' angesehen werden, und es ist zu fragen, ob nicht auch bei den Lutizen ganz ähnliche Ansätze, allerdings unter heidnischen Vorzeichen, vorauszusetzen sind. Nicht Staatswerdung im Sinn von Durchsetzung unangefochtener Fürstenherrschaft über ein fest umgrenztes *regnum*, wohl aber ebenso Ausbildung eines neuen Gemeinschaftsgefühls, einer lutizischen Ethnizität, könnte die Basis dafür geliefert haben. Es lohnt sich jedenfalls, die Existenz anderer Elemente der Gemeinsamkeit, außer der Religion, bei den Lutizen zu untersuchen. Leider liefern die Quellen eigentlich keine Grundlage für eine solche Untersuchung, so daß etwa František Graus in seiner Studie über die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter die Lutizen weitgehend unbeachtet ließ. Doch können neue vergleichende Forschungen zur Bildung von Ethnien wertvolle Hinweise und Interpretationsansätze geben.

Ethnische Verbände erwachsen nicht langsam aus rudimentären Anfängen, wie schon Reinhard Wenskus an den spätantiken und frühmittelalterlichen *gentes* nachgewiesen hat, die sich unter der Führerschaft namengebender Eliten („Traditionskerne“) und charismatischer Könige bildeten, wobei es zu kulturellen und ethnischen Angleichungsprozessen kam<sup>34</sup>. Könige hat es zwar bei den Lutizen zweifellos nicht gegeben, wohl aber könnten die Lutizen eine namengebende Elite gewesen sein, deren Kern die *priores* waren, das sind nach Wolfgang Fritze die Herren burgbeherrschter Kleinbezirke<sup>35</sup>.

In einer viel breiteren Untersuchung, die auch die Völker der Antike vergleichend einbezieht, nicht aber das frühmittelalterliche Slaventum, hat sich zuletzt Anthony D. Smith gründlich mit dem Phänom des ethnischen Bewußtseins beschäftigt, das er als Vorstufe des modernen Nationalbewußtseins versteht. Nicht in Verfassung und Sprache, worin die ältere Geschichtswissenschaft den Zusammenhalt von Gemeinschaften suchte, vielmehr in einem Quartett von

34 Wenskus 1961, passim; vgl. auch die Studien H. Wolframs, der feststellt: „Stammesbildungen sind vor allem eine Sache des militärischen Prestiges, der besseren Götter und wirkungsvolleren Organisationsformen. Die Institution, die diese Überzeugungen durchsetzte, war das Heerkönigtum ...“.

35 Fritze 1958, s. 35 ff.; in der Verfassung der Lutizen sah Fritze eine „aristokratische Oligarchie“, die „Kollektivherrschaft von Burggauherrn“, verwirklicht.

Mythen, Erinnerungen, Werten und Symbolen sieht Smith den Kern von Ethnizität, die sich in charakteristischen Formen, Stilen und Genres, als Ausdruck einer bestimmten historischen Konfiguration der Bevölkerung widerspiegelt. Das Gemeinschaftsgefühl basiere auf überlieferter Geschichte und Kultur, und das Individuum sehe sich selbst durch ein Prisma von Symbolen und Mythen aus dem Erbe der Gemeinschaft<sup>36</sup>.

Smith unterscheidet zwei Typen von Ethnien: Die einen sind vertikal-demotisch strukturiert, die anderen dagegen lateral-aristokratisch. Im Unterschied zu dem eher in Bewegung befindlichen, offenen aristokratischen Typ von Ethnie betonen die demotisch-vertikalen Gemeinschaften stärker das ethnische Band, das sie gegenüber den Anderen, den „Fremden“ und „Feinden“ vereint. Deswegen spielt Abgrenzung eine wichtige Rolle, wozu die strikte Ablehnung von religiösem Synkretismus<sup>37</sup>, von kultureller Assimilation und von Exogamie gehört<sup>37</sup>. Für einen Untertyp der vertikalen Ethnien hält Smith die Stammesföderationen (*tribal confederations*), in denen die Sippenführer (*clan chiefs*) und Stammeskrieger durch die großen vereinigenden Erfahrungen, nämlich durch Krieg und Wanderschaft, eng mit ihren abhängigen Gefolgsleuten verbunden seien. Verantwortlich für die Bewahrung des demotischen Charakters seien, so Smith, die Existenz eines spezialisierten Korps von Priesterschaften (oder Schriftschulen) sowie die Mobilisierung der Masse der Bevölkerung im Verteidigungsfall als Standardmethode der Kriegsführung<sup>38</sup>. Nach dem, was wir von den Lutizen wissen, lassen sie sich dem so beschriebenen Typ von Ethnie gut zuordnen.

Zur Definierung von Ethnien und ihres ethnischen Bewußtseins hat Smith sechs Dimensionen herausgearbeitet<sup>39</sup>. Davon beziehen sich drei auf die gewohnte Lebensweise – das sind eine spezifische -

36 Smith 1989, s. 13 f.

37 Smith 1989, s. 83.

38 Smith 1989, s. 87; eine Schlüsselrolle der Priesterschaft als Bewahrer des „mythosymbolischen Komplexes“ und der ethnischen Identität erkennt Smith (s. 109–111) auch bei „ethnischen Minderheiten“. Das feindliche Verhalten der Lutizen, insbesondere gegenüber den Abodritenfürsten, spricht dafür, daß sich bei ihnen so etwas wie ein „chosen people complex“ – eine kriegerische, großwahn sinnige und Überlegenheit vortäuschende Form des Ethnozentrismus ausbildete – vgl. dazu van der Dennen 1987, s. 1 ff.

39 Smith 1989, s. 23–31.

auch materielle - Kultur, die Anbindung an ein bestimmtes Territorium, und ein Gefühl der Solidarität füreinander; die drei anderen leiten sich aus der Vergangenheit her – der gemeinsame Abstammungsmythos, die gemeinsame Geschichte und schließlich der gemeinsame Name. Von diesen „Dimensionen“ können wir mögliche Gefühle, an einer spezifischen Geschichte und an einer spezifischen Kultur Anteil zu haben sowie untereinander solidarisch zu sein, nicht konkret fassen. Die kulturellen Unterschiede zu den direkten Nachbarn – Abodriten, Pomoranen, Hevellern - sind kaum markant gewesen, und angesichts der Schwäche des Wilzennamens muß man wohl urteilen, daß auch das Bewußtsein für das Gemeinsame an der Geschichte nicht besonders ausgeprägt war. Allerdings darf man mit einiger Sicherheit voraussetzen, daß die gemeinsame Erfahrung der Bedrückung durch die Reichsgewalten sowie der Gegensatz zur sächsisch-christlichen Kultur die Ausbildung einer solidarischen Mentalität förderte, die ihren politischen und gesellschaftlichen Ausdruck in den Volksversammlungen und in den Kriegszügen fand<sup>40</sup>.

Thietmar von Merseburg zumindest wies den Lutizen eine ganz bestimmte Lebensart zu, die er *libertas more Liuticio*<sup>41</sup> nannte. Zu dieser spezifischen Identität hat zweifellos die besonders ausgeprägte Feindschaft<sup>42</sup> gegenüber jenen Repräsentanten des Christentums gehört, die als Funktionäre der Reichsgewalt direkte Herrschaft auszuüben suchten. Die von Adam von Bremen und Helmold von Bosau ausführlich beschriebenen Martyrien von Priestern und Bis-

40 An eine, allerdings slavische, Solidarität der Lutizen appellierte nach der bei Helmold (cap. 16; vgl. Lübke, 1985 ff., II, Nr. 216 a; Stlupecki 1994, s. 53 f.) überlieferten Sage der Abodritenfürst Mstivoj, dessen Werben um eine Nichte Herzog Bernhards von Sachsen mit der Begründung zurückgewiesen worden war, die Blutsverwandte eines Herzogs dürfe man nicht einem „Hund“ geben. Die von ihm zur Vergeltung (*quia Saxonum voce Slavi canes vocentur*) aufgeforderte Versammlung der Slaven im Land der Lutizen (*in terra Luticiorum*) sicherte ihm daraufhin zu, daß „wir zu dir stehen“ (*stabimus tecum*), wenn er von den Sachsen lasse. Kriegsdienst und (Veče-)Versammlung betrachtet jetzt Wyrozumski 1992, s. 26 f., als wesentliche Elemente der Übermittlung des Gemeinschaftsbewußtseins im frühpiastischen Polen.

41 Thietmar VIII/5.

42 Diese feindliche Einstellung der Lutizen kannte Boleslav von Böhmen als *magna inimicitia* (Thietmar IV/13). Grundsätzlich aber zeigen, wie H.-D. Kahl (1964, S. 82) nachgewiesen hat, gentile Religionen eine durchaus tolerante Einstellung gegenüber anderen Gottheiten, solange ihr eigener Bestand dadurch nicht gefährdet ist.

chöfen sind aber wohl weniger als Opfer für die Götter zu deuten, vielmehr waren sie weithin sichtbar demonstrierte Beweise lutizischer Macht. Die Zurschaustellung der Opfer in allen Siedlungsgeländen erinnert zum Beispiel an die etwa zeitgleiche Abrechnung des bereits christlichen Königs Stephan von Ungarn, der den Körper seines noch heidnischen Gegners Kopp nny vierteilen und an die Tore von vier Burgen nageln ließ. Besonders spürbar wird die einigende Kraft solcher Machtbeweise in der bei Wipo überlieferten Episode von einem als Gottesurteil empfundenen Zweikampf zwischen einem sächsischen *christianus* und einem lutizischen *paganus*, den der Lutize gewann, wodurch die Heiden *in elationem et audaciam* gerieten<sup>43</sup>.

Ein grundlegendes Element der Ethnizität war zweifellos die Tempelburg Riedegost, die aber nur zeitweise die Bindung der Gemeinschaft an das gemeinsame Territorium dokumentiert. In der Konzentration identitätsstiftender Merkmale auf diesen einen Platz lag nämlich zugleich der Kern für das Scheitern der Lutizen, da sie in den Jahren 1056/57 einen Bürgerkrieg<sup>44</sup> begannen, der sich an der Vorherrschaft der Redarier entzündete, in deren Stammesgebiet Riedegost lag.

Gar nicht überliefert ist die Existenz eines spezifischen lutizischen Abstammungsmythos. Gewöhnlich steht diese Eigenheit in enger Verbindung mit dem Ursprung des Namens der Gemeinschaft, und dieser ist, wie wir gesehen haben, eine Neubildung gewesen. Es könnte sich aber um eine bewußte Parallelbildung und damit um eine Ersetzung des älteren Namens der Wilzen handeln<sup>45</sup>, falls, was allerdings von der Sprachwissenschaft abgelehnt wird<sup>46</sup>, dieses ältere

43 Lübke 1985 ff., IV, Nr. 614.

44 Lübke 1985 ff., IV, Nr. 742 f.; Stupecki, 1994, s. 55.

45 Für einen Parallelität mit einem Fortleben des älteren Wilzennamens spricht die Formulierung Adams von Bremen (II/21, schol. 16), daß man die vier Stämme der Kessiner, Zirzipanen, Tollenser und Redarier wegen ihrer Tapferkeit (*a fortitudine*) *Wilzos appellatur sive Leuticios*; vgl. auch II/22: *ultra Leuticios, qui alio nomine Wilzi dicuntur*, sowie III/22: *.. qui ab illis* (das sind die *populi Winulorum*) *Wilzi, a nobis dicuntur Leutici*. Zur Bedeutung des Namens für die Ethnie: Smith, s. 23.

46 Vgl. dazu Brüske 1955, s. 7 f., Anm. 29, mit den älteren Deutungen, sowie *Die Slawen in Deutschland* 1985, s. 14; zu erinnern ist noch an den „Wolfs“-Namen in der Überlieferung der Pegauer Annalen zu den Vorfahren Wiprechts von Grotzsch, vgl. dazu Brüske 1955, s. 227 ff. Zuletzt sprach sich E. Rzetelska-Feleszko 1977 für eine Ableitung von einer Wasser-Bezeichnung \**vel-*+ *t-*Formans aus.

Ethnonym auf *vľci* „Wölfe“ zurückzuführen ist; der Name der Lutizen wird nämlich meist mit slavisch *ľutzǫ* „wild“ in Verbindung gebracht<sup>47</sup>.

Ebenso, wie der Name den demonstrativen Beginn von etwas Neuem signalisiert, deuten auch die kultischen Besonderheiten darauf hin, daß wir hier gewissermaßen an einem Anfang stehen<sup>48</sup>, in dem sich die Stränge mehr oder weniger bewußter Handlungen bündeln. Im Hinblick auf die religiöse Sphäre läuft dies auf eine Nachahmung<sup>49</sup> christlicher Merkmale hinaus, auf einen Wettkampf zwischen Christentum und Heidentum, der mit gleichartigen Waffen ausgetragen wurde. Dabei lassen sich erstaunliche Übereinstimmungen feststellen. Wie das Christentum über bischöfliche Cathedral- und Pfarrkirchen sowie Klöster verfügte, besaßen die Lutizen einen beeindruckenden zentralen Tempel und weitere Anlagen von eher lokalem Charakter, für deren Wartung jeweils besondere Priester verantwortlich waren. Der Verehrung heiliger Schutzpatrone kommt die figürliche Gestaltung und persönliche, namentliche Benennung von Göttern nahe, deren Schutz sich auf bestimmte Gebiete erstreckte<sup>50</sup>. In diesem Zusammenhang muß

47 Brüske 1955, s. 7 f.; Fritze 1958, s. 30-34, nimmt einen Beinamen *L'utyi bog* ("wilder Gott") des in Riedegost verehrten Hauptgottes an, von dem die Lutizen ihren Namen ableiteten. Dagegen bevorzugt Labuda 1977, s. 431, die Verknüpfung mit der Wurzel *lut-* „sumpfig, morastig“, die sich auch im Namen des Luzin-Sees findet, der im Gebiet der Redarier liegt.

48 Dagegen blieb, trotz der Eroberung der strategisch günstig gelegenen und traditionell als Hauptburg des Slavenlandes östlich der Elbe angesehenen Brandenburg, Riedegost das Zentrum der Lutizen. Das Zweitglied *-gost* des Toponyms dürfte in Zusammenhang mit der Funktion des Tempels als Ziel von Pilgern und Orakelbefragern stehen (gewisse Parallelen im Islam – Kaaba, *hajj* als religiöse Pflicht der frommen Muslime – erwähnt Smith 1989, s. 121 f.); zum Namen Schlimpert/Witkowski 1969, s. 530 f.; Urbańczyk 1970, s. 450; Moszyński 1992, s. 77 f., folgt der Deutung H. Górniewicz's, wonach *\*radogost* urspr. ein Gewässernamen („ein Wasser, das schnell fließt und den Spiegel ändert“) sei; Slupecki, 1994, s. 60, schlägt, wie schon St. Rospond, eine Ableitung von *\*gvozd* „Wald“ vor.

49 Eine Imitation, nämlich eine *imitatio imperii*, stellte vor einigen Jahren der Archäologe Ingo Gabriel (1986) anhand der Funde aus dem wagrischen Starigard/Oldenburg für die herrschaftliche Repräsentation der heidnisch-slavischen Fürsten in der Zeit ihres engen Kontaktes zu den Karolingern heraus.

50 Thietmars Nachricht (VI/25), daß jedes Stammesgebiet (*regio*) der Slaven sein eigenes Heiligtum habe, bedeutet nicht zwingend, daß dort verschiedene, jeweils stammesspezifische ältere Götter verehrt wurden, wie dies J. Herrmann versteht (Die Slawen in Deutschland 1985, s. 310: „Jeder Stamm scheint zunächst seinen eigenen Gott inthronisiert und verehrt zu haben“; ähnlich auch Labuda 1981, s. 29). Für eine solche Interpretation spricht allerdings Helmsolds Bericht (cap. 52), Prove sei der *deus Aldenburgensis terrae*, Siwa die *dea Polaborum* und Radigast der *deus Obotritorum* gewesen.

Thietmars Meldung besonders hervorgehoben werden, daß die Namen der Götter in den Statuen schriftlich fixiert waren<sup>51</sup>. Die Anfertigung von Bildern einer Göttin, die man bei Kriegszügen mit sich führte<sup>52</sup>, erinnert an den Kult der Mutter Gottes, ebenso wie die Verwendung und Sakralisierung von Feldzeichen (*vexilla*)<sup>53</sup> an die heiligen Insignien des Reichs. Schließlich entspricht die Zerstörung konkurrierender, christlicher Glaubenssymbole der Praxis christlichen Missionare<sup>54</sup>.

Solche Parallelen sind auch den Zeitgenossen bewußt gewesen. Brun von Querfurt stellte den *Zuarasiz diabolus* dem *dux sanctorum* .. *Mauritius* gegenüber, und die *sacra lancea* der *diabolica vexilla*<sup>55</sup>; Adam von Bremen bezeichnete die Tempelburg Riedegost als *metropolis*, womit er sonst nur Erzbischofssitze und wichtige Missionszentren benannte<sup>56</sup>. Die Nachahmung christlicher Praktiken war für Helmold von Bosau eine griffige Erklärung für manches Phänomen des slavischen Heidentums. Er sah die Entwicklung des Tempels von Arkona auf Rügen als Folge der Verkehrung der (christlichen) Religion in den Aberglauben<sup>57</sup>, wobei aus dem Heiligen Veit, dessen Verehrung Mönche aus Corvey nach Rügen gebracht hätten, der slavische Gott Svantevit geworden sei. Der Tempel von Arkona stand für Helmold in einer lokalen Tradition zu dem angeblichen ersten Bethaus (*oratorium*) auf Rügen.

Trotz der anfänglichen militärischen und politischen Erfolge der neu konstruierten, stämmeübergreifenden Gemeinschaft der Lutizen, in der der Kult in der zentralen Tempelburg Riedegost eine überragende Rolle spielte, hat sich schließlich doch nicht ein neues Ethnikum ausgebildet. Vielmehr erwiesen sich die älteren Bindun-

51 In der Frage nach der Art der Schriftzeichen vermutet Dralle 1984, s. 42 f., am ehesten kirchenslavische.

52 Tietmar VI/22: *Liuzici .. deos suimet precedentes subsequuti*.

53 Thietmar VI/23, VII/64.

54 Nicht ohne Einwirkung christlicher Lebensweise hat sich, wie jetzt H. Zoll-Adamikowa 1994, besonders s. 84 f., nachweist, seit dem Ende des 10. Jahrhunderts schließlich noch eine weitere Übereinstimmung bei den Lutizen durchgesetzt: die Körperbestattung.

55 Brief Bruns von Querfurt an Heinrich II. (als Anhang bei von Giesebrecht 1885; vgl. Lübke 1985 ff., III, Nr. 415; Stupecki 1994, s. 54): *quomodo conueniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum, uester et noster Mauritius? qua fronte coeunt sacra lancea er qui pascuntur humano sanguine diabolica vexilla?*

56 Adam III/51; R. Schmidt 1974, s. 393; Stupecki, 1994, s. 64.

57 Helmold cap. 6: *Rani ... religionem verterunt supersticionem*.

gen an die einzelnen Stämme, und wohl auch an spezifische Stammes-Gottheiten, als dauerhafter. Sie artikulierten sich 1057 in dem schon erwähnten Streit um Dominanz und Gleichberechtigung innerhalb der Gemeinschaft der Lutizen, wobei diejenigen die Führung beanspruchten, die näher an dem Heiligtum Riedegost lebten: die Redarier und die Tollenser<sup>58</sup>. Die Tempelburg muß also damals ihre integrative und identitätsstiftende Wirkung bereits eingebüßt haben; Redarier und Tollenser holten, von Kessinern und Zirzipanen militärisch geschlagen, sogar die Hilfe der christlichen Erzfeinde herbei, nämlich der Sachsen, Dänen und Abodriten, um ihren Vorrang gegen die einstigen Kampfgenossen zu verteidigen. Damit war der Niedergang der Lutizen vorgezeichnet, und 1068 wurde Riedegost wahrscheinlich von einem sächsischen Heer verwüstet<sup>59</sup>. Helmold zählte später zu den *Slavorum naciones* neben den *Lutici* gesondert die *Kycini* und *Cyrcipani*, nicht aber die Redarier und Tollenser, die er nun alleine als lutizisch ansah. Die lutizische Idee war damals offenbar nicht mehr in der Lage, die Grenzen zwischen den älteren Stämmen zu verwischen. Schon in der Aufzählung der einzelnen slavischen *populi* bei Adam von Bremen, der in den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts schrieb, erscheinen die vier Stämme einzeln; der Name der Lutizen dagegen dient nur noch der Lokalisierung der Oder, die nämlich *ultra Leuticios, qui alio nomine Wilzi dicuntur* liegt. Diese Formulierung zeigt zugleich, daß der alte Wilzenname nicht vollständig durch das neue Ethnonym hatte verdrängt werden können.

Folgendes bleibt festzuhalten: In einer Periode slavischer Geschichte, die in erster Linie durch die Ausbildung stammesübergreifender Fürstenherrschaft und durch die Annahme des Christentums geprägt wurde, gelang es im östlichen Mecklenburg den Anhängern der akephalen Gesellschaftsordnung, eine wirksame Gegenbewegung ins Leben zu rufen. In dieser sicher von vielen als Krise empfundenen Phase des Wandels propagierten sie die Verteidigung der alten Werte gegen Fürsten- und Reichsherrschaft und gegen religiöse Bevormundung durch das Christentum. Als Gegner galten auch die slavischen Fürstenfamilien der Abodriten und Heveller, die mit dem Reich und dem Christentum paktierten. Gegenüber diesen

58 Adam III/22; Helmold cap. 21.

59 Näheres bei Stupecki, 1994, s. 56 f.

Kräften<sup>60</sup> setzte man mit der Wahl eines neuen Ethnonyms ein demonstratives Zeichen des Neubeginns. Weltanschauung und Alltagsleben der Gegner basierten auf der christlichen Religion, und den Symbolen des Christentums setzte man gleichrangige heidnische Symbole entgegen, indem man ältere, schon existente Elemente der Glaubensvorstellungen institutionalisierte. Diese Institutionen, allen voran das Heiligtum Riedegost, wurden zum Mittelpunkt der Gemeinschaft verschiedener Stämme, in denen aber die vergangenheitsgebundenen Elemente des Gemeinschaftsbewußtseins weiterlebten. Diese erwiesen sich schließlich als stärker als jene gewissermaßen programmatisch geschaffenen Elemente, denen die historische Basis fehlte. Mit dem Bürgerkrieg der einzelnen Stämme gegeneinander begann der Untergang der Lutizen.

## Quellen

- Annales Hildesheimenses*, hrsg. von G. Waitz, Hannover 1878 (MGH SS in us. schol. 8).
- Annales Laureshamenses*, ed G.H. Pertz, in: MGH SS 1 (1826), S. 22-39.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, hrsg. von B. Bretholz (MGH SS, NS 2), Berlin 1923.
- Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii*. Neueste Edition mit Kommentar bei A.V. Nazarenko: *Nemeckie latinojazyčnyje istočniki IX-XI vekov. Teksty, perevody, kommentarij*. Moskva 1993, s. 7-51.
- Eigili vita Sturmi abbati Fuldensis*, hrsg. von G.H. Pertz, in: MGH SS II. Hannover 1829, s. 365-377.
- Helmoldi presbyteri Bozoviensis cronica Slavorum*, hrsg. von B. Schmeidler (MGH SS in us. schol. 32), Hannover 1937.
- Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, hrsg. von B. Schmeidler. Hannover 1917 (MGH SS in us. schol. 2).
- Povest' vremennyh let*, hrsg. von D.S. Lichačev, B.A. Romanov, V.A. Adrianova-Peretc. Bd. I-II. Moskva-Leningrad 1950.
- Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, hrsg. von R. Holtzmann, Berlin<sup>2</sup> 1955 (MGH SS NS 9), VII/69.
- Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, neu bearb. von P. Hirsch und H.E. Lohmann (MGH SS in us. schol. 60). Hannover 1935.

60 Die Parole „Wegen solcher Leute wird unser Land keine Frucht mehr geben“ zitiert jetzt H.-D. Kahl 1995 unter Berufung auf B. Rehfeldt 1942, s. 49.

## Literatur

- Bosl K., 1964: *Deutsche romantisch-liberale Geschichtsauffassung und „slawische Legende“*. Germanismus und Slawismus. Bemerkungen zur Geschichte zweier Ideologien. In: *Bohemia* 5, 1964, s. 12–52.
- Brüske W., 1955: *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes*. Köln 1983.
- Die Slaven in Deutschland*. Hrsg. von J. Herrmann. Neubearbeitung Berlin 1985.
- Dittrich Z.R., 1961: *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 9, s. 481–510.
- Dralle L. 1984: *Rethra. Zu Bedeutung und Lage des redarischen Kultortes*, in: *Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 33/1984, s. 37–61.
- Engelbert P., 1968: *Die Vita Sturmii des Eigil von Fulda. Literar-kritisch-historische Untersuchung und Edition*. Marburg.
- Estel B., 1993: *Identität*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III, Stuttgart.
- Fritze W.H., 1958: *Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes*, in: *Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 7, s. 1–38.
- Fritze W.H., 1984: *Der slawische Aufstand von 983 - eine Schicksalswende in der Geschichte Mitteleuropas*, in: *Festschrift der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg zu ihrem hundertjährigen Bestehen*, Berlin, s. 9–55.
- Fritze W.H., 1993: *Lutizen*, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, sp. 23–25.
- Gabriel I., 1986: *„Imitatio imperii“ am slawischen Fürstenhof zu Starigard/Oldenburger (Holstein)*, „Archäologisches Korrespondenzblatt“ 16, s. 357–67.
- Gieysztor A., 1982: *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Gieysztor A., 1984: *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, s. 249–261.
- Gieysztor A., 1994: *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn. Sigmaringen (Vorträge und Forschungen 42), s. 324–341.
- Gladigow B., 1993: *Gottesvorstellungen*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. III, Stuttgart.
- Graus F., 1980: *Die Nationenbildung der Westslaven im Mittelalter*. Sigmaringen.
- Habermas J., 1976: *Rekonstruktion des historischen Materialismus*.
- Hechter M., Friedmann D. und M. Appelbaum 1982: *A Theory of Ethnic Collective Action*, in: *International Migration Review* 16, s. 412–434.
- Herrmann J., 1993: *Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempel-rekonstruktion nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet*, in: *Ausgrabungen und Funde* 38 (1993), s. 136–144.

- Kahl H.D., 1964: *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des zwölften Jahrhunderts*. Bd. 1-2. Köln, Graz.
- Kahl H.D., 1995: *Bemerkungen zur ältesten Millstätter Domitianüberlieferung*, in: *Symposium für die Geschichte von Millstatt und Kärnten* (im Druck).
- Labuda G., 1969: *Slavs in the Nineteenth Century Germanic Historiography*, in: *Polish Western Affairs* 10 (1969), s. 177-234.
- Labuda G., 1977: *Wieleci*, in: *Słownik starożytności słowiańskich* 6, s. 430-436.
- Labuda G., 1981: *Wytworzenie wspólnoty etnicznej i kulturalnej plemion Słowiańszczyzny połabskiej i jej przemiany w rozwoju dziejowym*, in: *Słowiańszczyzna połabskomiędzy Niemcami a Polską*, hrsg. von J. Strzelczyk. Poznań, s. 7-34.
- Levine R.A., Campbell D.T., 1972: *Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour*. New York.
- Łowmiański H., 1979: *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Lübke Chr., 1985 ff.: *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*. Teil I-V, Berlin.
- Lübke Chr., 1993: *Slaven zwischen Elbe/Saale und Oder: Wenden - Polaben - Elbslaven? Beobachtungen zur Namenwahl*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 41, s. 17-43
- Moszyński L., 1992: *Die vorschristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln u.a.
- Müller-Wille M., 1989: *Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen (= J. Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 7, Heft 3)*. Hamburg.
- Poppe A., 1994: *Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Ruß. Der apostelgleiche Herrscher und seine Märtyrersöhne*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn. Sigmaringen (Vorträge und Forschungen 42), s. 403-422.
- Rehfeldt B., 1942: *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche*. Berlin.
- Rusanova I.P., Timoščuk B.A., 1993: *Jazyčeskie sujatišišča drevnich Slavian*, Moskva.
- Rybakov B.A., 1987: *Jazyčestvo Drevnej Rusi*, Moskva.
- Rzetelska-Feleszko E., 1977: *Wieleci*, in: *Słownik starożytności słowiańskich* 6, s. 430 f.
- Schlimpert G., Witkowski T., 1969: *Namenkundliches zum Rethra-Problem*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 14, s. 529-544.
- Schmidt R., 1974: *Rethra. Das Heiligtum der Lutizen als Heiden-Metropole*, in: *Festschrift für W. Schlesinger*, teil 2, Köln, s. 366-394.
- Stupecki L.P., 1994: *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw.
- Smith A., 1989: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford.
- Sociobiology 1987: *The Sociobiology of Ethnocentrism. Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism and Nationalism*. Ed. by V. Reynolds, V. Falgar, I. Vine, London/Sydney.

- Urbańczyk St., 1970: *Radogost*, in: *Słownik starożytności słowiańskich* 4, s. 450.
- van der Dennen J. M. G., 1987: *Ethnocentrism and Ingroup/Out-group Differentiation: A Review and Interpretation of the Literature*. In: *Sociobiology* 1987, s. 1-47.
- von Giesebrecht W.: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*. Bd. II, Leipzig 1885.
- Wenskus R., 1961: *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*. Köln, Graz (1977).
- Wyrozumski J., 1992: *Rola więzi społecznych w kształtowaniu się średniowiecznego narodu polskiego*, in: *Spółczesność Polski średniowiecznej* 5, Warszawa, s. 23-33.
- Zientara B. 1976: *Populus - gens - natio. Z zagadnień wczesnośredniowiecznej terminologii etnicznej*, in: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. Warszawa.
- Zoll-Adamikowa H., 1994: *Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee*, in: *Archäologisches Korrespondenzblatt* 24, s. 81-93.