

DIGIOST

WIARA
NADZIEJA
MIŁOŚĆ
POLSCE



Konkurrierende Ordnungen

Verschänkungen von Religion, Staat
und Nation in Ostmitteleuropa
vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

Johannes Gleixner/Laura Hölzlwimmer/
Christian Preusse/Damien Tricoire (Hg.)

T Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Johannes Gleixner/Laura Hözlwimmer/Christian Preusse/Damien Tricoire (Hg.)
Konkurrierende Ordnungen

DigiOst

Herausgegeben für

Collegium Carolinum – Forschungsinstitut für die Geschichte
Tschechiens und der Slowakei, München

Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung –
Institut der Leibniz-Gemeinschaft, Marburg

Leibniz-Institut für Ost- und Südosteuropaforschung, Regensburg

von

Prof. Dr. Martin Schulze Wessel

Prof. Dr. Peter Haslinger

Prof. Dr. Ulf Brunnbauer

Band 2

Johannes Gleixner / Laura Hölzlwimmer /
Christian Preusse / Damien Tricoire (Hg.)

Konkurrierende Ordnungen

Verschränkungen von Religion, Staat und Nation
in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

TFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Die Verwendung erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Komisja Krajowa NSZZ „Solidarność“

Umschlaggestaltung: Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur

DigiOst – Band 2

Dieser Band herausgegeben vom

Collegium Carolinum

Forschungsinstitut für die Geschichte Tschechiens und der Slowakei

Hochstraße 8

D-81669 München

► www.collegium-carolinum.de

im Auftrag des Fachrepositoriums für Osteuropastudien OstDok

► <https://www.osmikon.de/servicemenue/ueber-uns/ueber-ostdok/>

Das vorliegende Buch ist die identische Neuauflage des gleichnamigen, vergriffenen Titels, der 2015 im Verlag Kubon & Sagner mit der ISBN 978-3- 86688-502-8 erschienen ist und online durch die Bayerische Staatsbibliothek bereitgestellt und langzeitarchiviert wird.

URN: [urn:nbn:de:bvb:12-ostdok-x-104-6](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:12-ostdok-x-104-6)

DOI: 10.23665/DigiOst/CC-2

Johannes Gleixner u.a. (Hg.): Konkurrierende Ordnungen. Verschränkungen von Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München 2015.

URL: <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn:nbn:de:bvb:12-ostdok-x-104-6>



Creative Commons Namensnennung -

Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International

ISBN 978-3-7329-0475-4

ISBN E-Book 978-3-7329-9524-0

ISSN 2513-0927

Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur

Berlin 2018.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,

Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	vii
Johannes Gleixner / Laura Hölzlwimmer / Christian Preusse / Damien Tricoire: Religiös-politische Ordnungen in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert	1
Hans-Jürgen Bömelburg: Katholische Konfessionskulturen in Polen: Ein Vergleich von Ordnungsvorstellungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1648-1721) und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1848-1921)	21
I. Unifizierungsmodelle	47
Tomasz Łopatka: Zur Errichtung einer „Nationalkirche“ in der Rzeczpospolita im 16. Jahrhundert – Ziel der Reformbestrebungen oder nachträgliche Interpretation?	49
Thomas Wunsch: Religion oder Staat? Die Orthodoxen in Ruthenien zwischen religiöser und staatlicher Vereinnahmung vom 15. bis zum 20. Jahrhundert	77
II. Strategien im Management religiöser Heterogenität	127
Martin Faber: Von Toleranz zu Intoleranz. Die Haltung der polnischen Szlachta zur Religion und ihre politische Motivation	129
Yvonne Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft des frühneuzeitlichen Polen. Der Fall Rzeszów	159

III. Erfindung, Anpassung und Umdeutung von Traditionen	201
Jiří Mikulec:	
Der böhmische Himmel und die böhmische Staatlichkeit. Die katholische Dimension des Landespatritismus im 17. Jahrhundert	203
Jaroslav Šebek:	
Die Traditionen von Jan Hus und des Hl. Wenzel als Objekt politischer und nationaler Instrumentalisierungen in den böhmischen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert	227
Árpád von Klimó:	
Katholizismus als Verkörperung einer „aus tausend Wunden blutenden Nation“ (1945-1948). Weltkirchlicher Anspruch und nationale Repräsentation in Kardinal Mindszentys national-katholischer Kampagne	257
Personenverzeichnis	283
Ortsverzeichnis	289

Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht auf eine internationale Tagung an der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) zurück, die von Studierenden des Elitestudiengangs Osteuropastudien (LMU München und Universität Regensburg) organisiert wurde. Für die finanzielle wie organisatorische Unterstützung durch den Elitestudiengang Osteuropastudien möchten wir uns sehr herzlich bedanken. Dank gilt auch den Reihenherausgebern für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „DigiOst“. Wir bedanken uns ebenfalls für die Geduld, mit der die Autoren auf das Erscheinen ihrer Beiträge gewartet haben, sowie für das umsichtige Lektorat durch Daria Sambuk.

München, Februar 2014

Die Herausgeber

Religiös-politische Ordnungen in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

Johannes Gleixner / Laura Hölzlwimmer / Christian Preusse / Damien Tricoire

Religionsgeschichte hat seit einigen Jahren Konjunktur, was sich zunehmend auch in der Osteuropäischen Geschichte bemerkbar macht. Insbesondere ist ein gesteigertes Interesse für die Verbindung zwischen Religion und Politik zu verzeichnen,¹ das überwiegend vom konzeptionellen Rahmen der sogenannten „neuen Kulturgeschichte“ ausgeht.² Die Historiker, die zur Neuzeit arbeiten und jene, die sich auf die Frühe Neuzeit spezialisieren, berufen sich jedoch traditionell auf jeweils unterschiedliche Konzepte und religionsgeschichtliche Großerzählungen und sind dementsprechend mit unterschiedlichen fachlichen Debatten und Diskussionszusammenhängen kon-

- 1 Für die Neueste Geschichte besonders: Schulze Wessel: Nationalisierung der Religion. Für die Frühe Neuzeit besonders: Friedeburg / Schorn-Schütte: Politik und Religion; Benedict: Religion and Politics. Dank der Gründung des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ entstehen zurzeit mehrere religionsgeschichtliche Dissertationen an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Weitere, kürzlich entstandene religionsgeschichtliche Schwerpunkte sind an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster („Exzellenzcluster Religion und Politik“) und der Universität Erfurt („Universitärer Schwerpunkt Religion“) angesiedelt.
- 2 Grundlegend zur Kulturgeschichte der Politik: Stollberg-Rilinger: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?; Mergel: Überlegungen. Kritisch zu diesen Ansätzen: Rödder: Klions neue Kleider.

frontiert. Dies erschwert die Vergleichbarkeit ihrer Ergebnisse und das Aufzeigen von Kontinuitäten, Brüchen und Transformationen, die das Bild der jeweils anderen Epoche wechselseitig erhellen und vervollständigen können.³ Was sich in der „allgemeinen“ Geschichte aufgrund der fachlichen Trennung entlang von Epochen in der Praxis kaum bemerkbar macht, tritt innerhalb einer regional und nicht zeitlich definierten Subdisziplin wie der Osteuropäischen Geschichte deutlicher und problematischer zu Tage. Die Idee der Tagung aus der die hier versammelten Beiträge hervorgegangen sind war daher, sich der religiös-politischen Geschichte Ostmitteleuropas epochenübergreifend anzunähern. Die konzeptionellen Leitfragen waren: Inwiefern sind die Ansätze und Forschungsergebnisse der Ostmitteleuropahistoriker, die zu verschiedenen Epochen arbeiten, im Bereich der religiös-politischen Geschichte vergleichbar? Liefert eine Longue-Durée-Perspektive für die Untersuchung der religiös-politischen Geschichte Ostmitteleuropas verwertbare Ergebnisse? Welcher konzeptionelle Rahmen erlaubt die Zusammenführung der Ergebnisse von Frühneuzeit- und Neuzeit-Historikern, ohne dass die Begriffe einer Forschungstradition unkritisch auf die andere übertragen werden? Auf diese, aus einer epochenübergreifenden Perspektive formulierten Fragen konnten – selbstverständlich nur erste – Antworten gefunden werden, die Anschlusspunkte für den überepochalen Vergleich vor Augen führen. Ziel dieses Sammelbands ist es, wichtige Entwicklungen der religiös-politischen Geschichte Ostmitteleuropas für eine Fachöffentlichkeit zugänglich zu machen und dabei zu zeigen, dass sich die Zusammenschau der Historiographien zur Frühen Neuzeit und zur Neuzeit lohnen kann. Sie stellt eine bereichernde Perspektive dar, um blinde Flecken im Frage- und Interpretationshorizont epochal beschränkter Fragestellungen zu überwinden.

3 Ein Versuch der Zusammenschau der verschiedenen Literaturstränge über Epochen Grenzen hinweg und mit Bezug auf die auch hier diskutierten Paradigmen wurde für die deutsche Geschichte geleistet von: Harrington / Smith: Confessionalization. Siehe auch die Überlegungen, mit stärkerem Fokus auf Ostmitteleuropa, in: Evans: Confession.

30 Jahre Religionsgeschichte: eine einführende Skizze

Eine von der traditionellen Kirchengeschichte mit ihrer in der jeweiligen Religionsgemeinschaft verhafteten Binnenperspektive losgelöste Religionsgeschichte etablierte sich in der Neueren und der Neuesten Geschichte vor etwa dreißig Jahren.⁴ Von Beginn an jedoch waren die Fragestellungen in der frühneuzeitlichen und der neuzeitlichen Geschichte unterschiedlich. Die frühneuzeitliche Religionsgeschichte wurde im deutschsprachigen Raum zunächst vor allem von zwei Ansätzen geprägt. Einerseits regten Kaspar von Greyerz und Richard van Dülmen die Erforschung von Volksreligiosität an. Hier war der Einfluss der französischen und auch der italienischen Mentalitätsgeschichte maßgebend. Dadurch entstand in der Historiographie zum ersten Mal ein breites Interesse für Kultur in einem weiteren, ethnographischen Sinne.⁵ Um sich vom bis dato die Forschung dominierenden Kulturkonzept einer „bürgerlichen Hochkultur“ abzugrenzen, konzentrierten sich die Historiker auf die sogenannte „Volkskultur“. Vertreter dieser Forschungsrichtung unterschieden zwischen Eliten und Volk und zielten darauf ab, den Eigensinn der breiten Masse zu rekonstruieren. Dabei wurde nicht selten ein Widerstandspotenzial des Volkes gegen die Eliten in der Religion ausgemacht.⁶ Andererseits entwickelten Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard das auf modernisierungstheoretischen Grundannahmen basierende Paradigma der Konfessionalisierung und verknüpften es mit dem Sozialdisziplinierungsparadigma Gerhard Oestreichs. Die so konturierte Konfessionalisierungsforschung wollte einen fundamentalen frühneuzeitlichen sozialhistorischen Wandlungsprozess, nämlich die Entstehung und Verdichtung des frühmodernen Staates, erklären. Sie betrachtete die Reli-

4 Blessing: Kirchengeschichte; Sperber: Kirchengeschichte.

5 O'Malley: Trent, bes. 85-106. Ferner zur Historiographieggeschichte: Clark: French Historians.

6 Der Forschungsstand ist dokumentiert in: Dülmen: Kultur und Alltag; Greyerz: Religion und Kultur; Scribner / Johnson: Popular Religion. Vgl. zu den generellen Tendenzen auch: Brady: From Revolution to the Long Reformation.

gion dabei vor allem instrumentell und ließ Glaubensinhalte programmatisch außer Acht. So wurden die Evangelischen Kirchen und der Katholizismus weitgehend parallelisiert.⁷

Kennzeichnend für diese erste Generation von Religionshistorikern war jenseits aller Unterschiede ein dezidiert sozialgeschichtlicher Ansatz: In theoretischer Hinsicht nahm sie Anleihen bei Modernisierungstheorie und Strukturfunktionalismus, was, oft nur implizit, zu einer teleologischen Perspektive führte. Nicht Kultur war in ihrem Blickfeld zentral, sondern die Orientierung am Staat und dessen Entwicklung. Das Konfessionalisierungsparadigma prägte und dominierte die deutschsprachige Forschung gut 20 Jahre lang, nicht zuletzt auch durch die zahlreichen Ansätze der Kritik, die es hervorrief. Die Kritiker hoben die Grenzen der Wirksamkeit des sogenannten Konfessionalisierungsprozesses (konfessionelle Freistätten, religiösen Eigensinn, Synkretismus, Konversion, kommunale und gemeindliche Sozialdisziplinierung) sowie die Bedeutung von nicht-staatlichen Akteuren (vor allem kommunalen, ständischen und regionalen) bei der Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung hervor. In ihrer radikaleren Form stellte diese Kritik die Konfessionalisierung als Fundamentalprozess der Frühen Neuzeit in Frage – in ihrer weniger radikalen Variante wurde herausgearbeitet, dass nicht allein der vormoderne Staat ihr Träger war.⁸ Insbesondere Heinz Schilling versuchte diese Kritikpunkte allmählich in seinen Entwurf des Konfessionalisierungsparadigmas zu integrieren, um eine allumfassende Erklärung der Entwicklung der Innen- und Außenpolitik, Kultur und Wirtschaft in der Zeit zwischen der Reformation und der Mitte des 17. Jahrhunderts zu liefern.⁹ Dadurch wurde das

7 Programmatisch dazu: Schilling: Die Konfessionalisierung. Siehe zur Diskussion der Anwendung des Paradigmas auf Ostmitteleuropa die Beiträge in: Bahlcke / Strohmeyer (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Eine historiographiegeschichtliche Einordnung des Paradigmas bei: Zwierlein: „(Ent)konfessionalisierung“.

8 Die nützlichsten Überblicke über die Kritik sowie weitere Literatur bieten: Kluetting: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung; Hersche: Muße und Verschwendung, 55-64, passim; Greyerz (Hg., u. a.): Interkonfessionalität.

9 Sichtbar etwa bei: Schilling: Die Konfessionalisierung; Ders.: Konfessionalisierung und Staatsinteressen.

Paradigma mit dem Problem des conceptual stretching konfrontiert, sodass die Theorie stark an Erklärungskraft einbüßte.¹⁰ „Konfessionalisierung“ wurde zu einem allgemeinen Begriff, gerade weil durch seine „Ausdehnung“ das modernisierungstheoretische Moment zunehmend herausgenommen wurde. Heute meint man mit „Konfessionalisierung“ nicht selten so unterschiedliche Prozesse wie Konfessionsbildung, konfessionelle Vereinheitlichung eines Territoriums oder einer sozialen Gruppe oder auch die Entwicklung von Konfessionskulturen. Im Ergebnis wird der Begriff in der Historiographie de facto häufig nur noch als nicht näher bestimmte begriffliche Konvention mitgeführt. Im Ergebnis wandelte sich „Konfessionalisierung“ – hierin dem Begriff der „Religion“ nicht unähnlich – zu einer jener hochaggregierten Begriffskonventionen der Geschichtswissenschaft, die sich der genauen Analyse entziehen.

Durchaus auch in Auseinandersetzung mit der Dominanz sozialgeschichtlicher Ansätze wurde die Kulturgeschichte seit den 1980er Jahren schließlich wesentlich erneuert. Französische Historiker entwickelten die *histoire des représentations*, die Vorstellungsgeschichte. Denis Crouzet beispielsweise erarbeitete die Logiken religiöser Gewalt im Frankreich des 16. Jahrhunderts. In seinem Werk spielt das *imaginaire*, die Vorstellungswelt, eine zentrale Rolle als Erklärung für die Taten der Akteure.¹¹ Sie erfassen, ebenfalls unter Zugrundelegung eines weiten Kulturbegriffs, Politik und Herrschaft als Kommunikationsprozess, als Produktion von Sinn und nicht nur instrumentell als Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele oder zur Lösung von Problemen. Das politische Feld wird im Rahmen dieser Ansätze als ein kommunikatives und symbolisches Konstrukt verstanden, in dem religiöse Vorstellungen eine wichtige Rolle spielen können. In Deutschland wurden beide Ansätze etwas verspätet und

10 Damit hat die Konfessionalisierungsthese stark an Erklärungskraft eingebüßt und gleichzeitig ihre Grenzen demonstriert. Zum conceptual stretching: George / Bennett: *Case Studies*, bes. 13.

11 Crouzet: *Les Guerriers de Dieu*. Diese Forschungsrichtung steht maßgeblich unter dem Einfluss von Alphonse Dupront. Aus diesem Grund spielt die psychologische Begrifflichkeit eine wichtige Rolle: Dupront: *Du Sacré*.

zunächst nur zögernd rezipiert.¹² Für die spätere, breitere Rezeption stehen vor allem die Forschungen zu Symbolischer Kommunikation und Ritualen in der Frühen Neuzeit des Münsteraner Sonderforschungsbereichs „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution“. Ihr Hauptaugenmerk liegt jedoch auf einer Kulturgeschichte politischer Institutionen, nicht auf der Religion.¹³ Im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs „Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ wurde über religiöse Kriegserfahrungen gearbeitet.¹⁴ Weitere wichtige Impulse für eine erneuerte Religionsgeschichte kamen zudem aus der 20 Jahre zuvor häufig noch abgelehnten Kirchengeschichte: Thomas Kaufmann entwickelte den Begriff der „Konfessionskultur“, anhand dessen er die eigene Vorstellungswelt einer Konfession – in seinem Fall des Luthertums – rekonstruierte sowie ihre Auswirkungen auf die Politik analysierte.¹⁵ Dieser Ansatz wurde in der Ostmitteleuropäischen Geschichte von Stefan Samerski und Anna Ohlidal sowie in diesem Band von Hans-Jürgen Bömelburg aufgegriffen.¹⁶

Das Interesse der Neuzeithistoriker für Religion drehte sich bis vor einiger Zeit beinahe ausschließlich um die Frage nach Modernisierung und Säkularisierung.¹⁷ Nicht selten geschah dies mit Rückgriffen und Rückblicken auch in das ausgehende

- 12 Zum theoretischen und historiographiegeschichtlichen Rahmen: Meumann /Pröve: Die Faszination des Staates, 11-49; Lehmkuhl: Diplomatiegeschichte, bes. 408-423.
- 13 Stollberg-Rilinger: Des Kaisers alte Kleider. Programmatik auch: Stollberg-Rilinger: Symbolische Kommunikation. Beiträge zu Polen-Litauen, die diese Ansätze aufnehmen jetzt in: Kleinmann (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte.
- 14 Ilg /Asche (Hg.): Das Strafgericht Gottes; Brendle /Schindling (Hg.): Religionskriege.
- 15 Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg; Kaufmann / Schubert / Greyerz (Hg.): Frühneuzeitliche Konfessionskulturen.
- 16 Ohlidal / Samerski (Hg.): Jesuitische Frömmigkeitskulturen.
- 17 Siehe zur Diskussion und Bestandsaufnahme: Borutta: Genealogie der Säkularisierungstheorie; Sheehan: Enlightenment; Lehmann (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung; McLeod / Ustorf (Hg.): The Decline of Christendom; McLeod: Secularisation; Blicke / Schlögl (Hg.): Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas; Pohlig (Hg., u. a.): Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit, bes. 21-64. Für die Säkularisierungsthese bezieht in jüngster Zeit Stellung: Pollack: Religion und Moderne.

18. Jahrhundert und die Zeit der vermeintlich areligiösen Aufklärung, die am Beginn der meisten Modernisierungserzählungen steht.¹⁸ In der Religionsgeschichte der Neuzeit hat es somit eine markante Kontinuität der Fragestellung gegeben. Gleichwohl sind die Ansätze und Antworten unterschiedlich ausgefallen. Wolfgang Schieder untersuchte in den 1970er Jahren die soziale Mobilisierungskraft der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, die er als modernisierungshemmend verstand.¹⁹ Anders als in den Forschungen von Kaspar von Greyerz und Richard van Dülmen zur Frühen Neuzeit wurde hier also die Volksfrömmigkeit nicht positiv konnotiert. Schieders Ansatz scheint durch seinen modernisierungstheoretischen Hintergrund eher an die Konfessionalisierungsforschung anschlussfähig. Aus diesem Grund interessierte er sich wenig für die Volksfrömmigkeit per se.²⁰ In den 1980er und 1990er Jahren zogen die Veränderungen der Religiosität des Bürgertums unter den Bedingungen der Säkularisierung die Aufmerksamkeit auf sich. Man kann hier unter anderem auf die Untersuchungen von Lucian Hölscher und Heinz Kleger verweisen, die ein genuines Interesse an Religion aufweisen.²¹ Die religionsgeschichtlichen Forschungen in dieser Zeit waren in die wohl profiliertesten Debatten der Subdisziplin eingebettet: Diese drehten sich um die Untersuchung von neuzeitlichen Versuchen, für neue Gemeinschaften einen Sinnhorizont im Angesicht schwindender religiöser Verbindlichkeit und Integrationskraft zu stiften. Durch Begriffe wie „Säkularreligion“, „Zivilreligion“ und „politische Religion“ wurden Kulturprotestantismus, Nationalismus, Nationalsozialismus und Kommunismus als der Religion strukturell verwandt und funktional äquivalent beschrieben.²² In

18 Kritisch dazu: Barnett: *The Enlightenment*.

19 Schieder: *Kirche und Revolution*; Ders., *Religion und Revolution*.

20 Siehe zur Bestandsaufnahme dieser Diskussion: Schieder (Hg.): *Volksreligiosität*.

21 Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*; Kleger (Hg.): *Religion des Bürgers*. Vgl. auch: Buchanan / Conway (Hg.): *Political Catholicism*.

22 Grundsätzlich: Haring: *Verheißung und Erlösung. Zu Nationalismus und Totalitarismus als politische Religion*; Hildebrand (Hg.): *Zwischen Politik und Religion*; Hardtwig: *Political Religion*; Gentile: *Fascism as Political Religion*. Zum Kulturprotestantismus: Hübinger: *Sakralisierung der Nation*; Hübinger: *Kulturprotestantismus*; Gailus / Lehmann (Hg.): *Nationalprotestantische Mentalitäten. Zum Komplex Nation und Religion mit Beiträgen zur Frühen Neuzeit* auch: Haupt / Langewiesche (Hg.): *Nation und Religi-*

der deutschen Religionsgeschichte der Neuzeit dominierten ebenfalls sozialgeschichtliche Ansätze und eine funktionale Auffassung von Religion. Besonders deutlich wurde dies in der Nationalismusforschung.²³ Anders als in der Konfessionalisierungsforschung wurde die Religion aber nicht selten ausschließlich statisch und ex negativo, in ihrer angeblichen Zurückdrängung analysiert, wodurch eine Leerstelle in funktionaler Hinsicht entstanden und zu füllen gewesen sei. Erst seit kurzem wendet sich die Nationalismusforschung auch stärker der „lebensweltlichen Verarbeitung von Nationalisierungsprozessen“²⁴ zu, um ein differenzierteres Bild des Verhältnisses von Religion und Nation und insbesondere der verschiedenen konfessionellen Milieus zu zeichnen.

Diese Tendenz, neue Sinnstiftungen als Ersatz für die traditionellen gesellschaftlichen Bindekräfte von Religion anzusehen, wurde unlängst von Olaf Blaschke dezidiert angegriffen. Er konstatierte keineswegs einen Rückzug des Konfessionellen und beschrieb das 19. Jahrhundert im Gegenteil als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“. Olaf Blaschke lehnt sich damit explizit an die Terminologie der Frühneuzeitforschung an.²⁵ Zu betonen sind jedoch die Differenzen beider Ansätze: Mit seiner Begrifflichkeit verweist Blaschke lediglich auf die weiterhin geltende – oder besser: die erneuerte Sozialbindungen schaffende – Kraft der Konfessionen, ohne sie jedoch mit einer Modernisierungstheorie zu verbinden. Die jüngere Forschung hat sich, ohne so weit wie Blaschke zu gehen, weitgehend von Säkularisierungsparadigmen, die ein einfaches

on. Für ein mittel- und westeuropäisches Panorama zum selben Komplex: Haupt (Hg.): Nation und Religion in Europa. Erste Überblicke zum östlichen Europa in: Maier (Hg.): Konfession und Nationalismus; Schulze Wessel: Nationalisierung der Religion; Berglund / Porter-Szűcs (Hg.): Christianity and Modernity. Speziell zu Ungarn: Klimó: Nation, Konfession, Geschichte. Epochenübergreifend zum böhmisch-tschechischen Fall: Wein: „Chosen Peoples, Holy Tongues“.

- 23 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung: Graf: Die Wiederkehr der Götter, bes. 102-132.
24 Zimmer: Nation und Religion, 618.
25 Blaschke: Das 19. Jahrhundert. Der Begriff „Konfessionelles Zeitalter“ wurde von der Konfessionalisierungsforschung propagiert, um die rankesche Unterscheidung zwischen einem „Zeitalter der Reformation“ (1517-1555) und einem „Zeitalter der Gegenreformation“ (1555-1648) anzufechten. Kritisch zur These von Olaf Blaschke: Steinhoff: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?

Verschwinden des Religiösen annehmen, verabschiedet und betont stattdessen die „wechselseitige Prägung von verschiedenen Deutungssystemen“²⁶ bei der Neujustierung des Verhältnisses von Religion und Politik. Methodisch ist für diesen Forschungszweig unter anderem die Diskursgeschichte von Bedeutung.²⁷

Insgesamt fällt also auf, dass das Erkenntnisinteresse der deutschen Frühneuzeit- und der Neuzeithistoriker in den letzten dreißig Jahren grundsätzlich verschieden gewesen ist. Der Grund dafür war paradoxer Weise nicht selten ein gemeinsamer theoretischer Hintergrund: Theorien der Modernisierung und der Moderne sowie Prozessbegriffe wie Konfessionalisierung und Säkularisierung, die den Blick auf einige wenige strukturelle Phänomene und Faktoren beschränkten und die Religion, wenn schon nicht als gegenläufige Tendenz verstanden, so doch nicht selten völlig außer Acht ließen.

Zum Ordnungsbegriff

Als Antwort auf die Leitfrage, welcher konzeptionelle Rahmen die Zusammenführung der Ergebnisse von Frühneuzeit- und Neuzeit-Historikern ermöglicht, wurde hier der Begriff der „Ordnung“ gewählt.²⁸ Bis jetzt sind Ordnungsbestrebungen in der deutschen religionsgeschichtlich orientierten Forschung wenig und nicht selten einseitig thematisiert worden. Wie oben ausgeführt dominiert in der Subdisziplin der frühneu-

26 Schulze Wessel: Die Nationalisierung der Religion, hier 7. Zu den „sacred foundations“ und Religion als kultureller Ressource in Nationalisierungsprozessen auch: Smith: *Chosen Peoples*.

27 Eine Diskursanalyse des statistischen und sozialwissenschaftlichen Diskurses (Verwissenschaftlichung des Sozialen) z. B. bei: Ziemann: *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*. Mit dezidiert diskursgeschichtlichem Ansatz auch: Brown: *The Death of Christian Britain*. Siehe auch: Hölscher (Hg): *Baupläne der sichtbaren Kirche*.

28 Siehe zur Forschungsgeschichte des Ordnungsbegriffs: Schneidmüller: *Von der deutschen Verfassungsgeschichte*. Erste Ergebnisse von Studien die mit diesem heuristisch fruchtbaren Begriff arbeiten in: Schneidmüller / Weinfurter (Hg.): *Ordnungskonfigurationen*.

zeitlichen Geschichte immer noch die Interpretation einer einseitigen Instrumentalisierung von Religion durch den Staat (Konfessionalisierungsthese), während in der Neuesten Geschichte lange Zeit religiöse Ordnungsvorstellungen und -bestrebungen vor allem vor dem Hintergrund ihrer vermeintlichen Zurückdrängung thematisiert wurden (Säkularisierungsthese).

Dieser Sammelband soll einen Beitrag zu einer differenzierteren Sicht leisten. Der Ordnungsbegriff bietet den Vorteil, die oben genannten theoretischen Implikationen zu vermeiden und ist hinreichend neutral, sodass die Begriffe einer Forschungstradition nicht einfach unkritisch auf andere Zusammenhänge übertragen werden. Zudem scheint er flexibel genug, um die „wechselseitige Prägung von verschiedenen Deutungssystemen“ und auch die Konkurrenz verschiedener Deutungssysteme in sich aufzunehmen und abzubilden, vor allem weil er religiöse Vorstellungen und Glaubensinhalte nicht von vornherein programmatisch außer Acht lässt. Der Begriff der „Ordnung“ führt die Kultur-, Sozial- und Politikgeschichte zusammen, weil er sowohl Vorstellungen als auch fassbare Institutionen umfasst. „Ordnung“ impliziert somit keine Statik und Einheitlichkeit, sondern bezeichnet das Streben nach Stabilisierung und Strukturierung der Verhältnisse. „Ordnung“ wird in diesem Kontext als eine relativ stabile und prinzipiell begründete Beschränkung von Kommunikations- und Beziehungsmöglichkeiten innerhalb eines Sozialzusammenhangs definiert. Durch die Beschränkung der Vielfalt der Kommunikations- und Beziehungsmöglichkeiten wird Komplexität reduziert und der Aufbau relativ stabiler Sozialzusammenhänge ermöglicht.

Der Begriff scheint somit für einen interepochalen Vergleich und eine Geschichte von Kontinuitäten, Brüchen und Transformationen religiös-politischer Ordnungen über Epochengrenzen hinweg geeignet zu sein. Denn ebenso sehr wie vor allem monotheistische Religionen Universalitätsansprüche formulierten, kollidierten diese mit der tatsächlichen Vielfalt des politischen und gesellschaftlichen Lebens. Religiös und politisch definierte Gruppen (z.B. Katholiken und Deutsche) sind nur selten deckungsgleich. Dies führt dazu, dass Ansprüche von Religion und Politik immer wieder aufeinander in stabiler Form Bezug nehmen müssen, ohne dadurch ineinander aufgehoben zu werden. Um dies zu verwirklichen, sind prinzipiell begründete Ord-

nungsvorstellungen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit für alle in Betracht kommenden Gruppen sowie religiös-politische Praktiken zu ihrer Implementierung notwendig. Mitunter, aber keinesfalls ausschließlich, treten die Ordnungen dabei in ein instrumentelles Verhältnis zueinander. Die Realisierung der Einheit von Ordnungsvorstellungen und Ordnungspraktiken ist für Ordnungsbestrebungen konstitutiv. Im Mittelpunkt der in diesem Band versammelten Beiträge stehen dementsprechend Repräsentationen und Realisierungsformen von Ordnung, die Wechselwirkung von gedachter und wirklicher Ordnung sowie die Untersuchung der Verschränkung von Religion und Politik bei der Stiftung sozialer Ordnung.

Dieser in der Auseinandersetzung mit westsprachlichen Paradigmen und historiographischen Traditionen und ihrer Vermittlung im deutschsprachigen Raum gewonnene konzeptionelle Ansatz soll zugleich als Angebot dienen, Ergebnisse der jeweiligen ostmitteleuropäischen Nationalhistoriographien einem breiteren Leserkreis zu vermitteln und sie in einem breiteren Kontext diskutierbar und anschlussfähig zu machen. Auch zu diesem Zweck scheint der vergleichsweise flexible und hinreichend neutrale Ordnungsbegriff geeignet. Denn die ostmitteleuropäischen Nationalhistoriographien sind traditionell stark faktographisch orientiert, widmen sich kaum Überlegungen zu abstrakteren, Einzelforschungen integrierenden Frage- und Begründungszusammenhängen und suchen nur selten den Anschluss an international diskutierte Paradigmen. Sie formulieren ihre Ergebnisse in der Regel als Antwort auf und im Dialog mit lokalen historiographischen Traditionen, die stets besonders eng mit den politischen Konjunkturen verbunden waren und sind.²⁹

Aufbau des Bandes

Der Tagungsband wird von einem Aufsatz von Hans-Jürgen Bömelburg eröffnet, der einen interepochalen und asymmetrischen Vergleich wagt. Er erörtert die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den katholischen polnisch-nationalen Deutungsmustern und Ordnungsvorstellungen im Konfessionellen Zeitalter und im

29 Hadler: Drachen und Drachentöter.

„Zweiten Konfessionellen Zeitalter“. Er wendet sich dabei gegen die Überbetonung essentialistischer und genetischer Sichtweisen. Die erste nimmt Polen als gleichsam ewigen Hort des Katholizismus wahr, während die zweite in den Entwicklungen des 17. Jahrhunderts nur den Ursprung des polnischen Messianismus des 19. Jahrhunderts sieht. Insbesondere finden die Entwicklung einer Nationaltheologie, der Heiligen- und Marienkult, die Feminisierung, die innere Mission und die Kontrollbemühungen des Kirchenvolkes Berücksichtigung. Diese Phänomene seien in beiden Epochen vergleichbar. Dahinter stünden jedoch unterschiedliche soziale Prozesse.

Diesem Text folgen drei Teile. Der erste beschäftigt sich mit frühneuzeitlichen Unifizierungsmodellen. Bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts trachteten die Gläubigen nach religiöser Einheit. Die irdische Ordnung konzipierten sie als gottgewollt und universal. Wie man die einheitliche göttliche Ordnung bewahren oder wiederherstellen sollte, bildete dementsprechend eine wichtige Frage für die Zeitgenossen, sei es auf nationaler Ebene, wie es Tomasz Łopatka in seinem Beitrag analysiert, oder auf allgemeinkirchlicher Ebene wie von Thomas Wünsch herausgearbeitet.

Die zweite Sektion thematisiert die Grundtatsache, dass die Menschen der Frühen Neuzeit nichtsdestotrotz mit religiöser Vielfalt umgehen mussten. Gerade Ostmitteleuropa war besonders durch religiöse und konfessionelle Heterogenität gekennzeichnet. Welche Strategien entwickelten die Akteure, um mit dieser Situation umzugehen? Den Zusammenhang zwischen den Interessen sozialer Gruppen und deren Haltung zur religiösen Vielfalt macht Martin Faber zu seinem Gegenstand, während Yvonne Kleinmann der Frage nachgeht, wie sich unterschiedliche Rechtssysteme in Einklang bringen ließen.

Der dritte Teil des Sammelbandes schließlich beschäftigt sich mit dem Problem der Erfindung, Aneignung und Umdeutung religiöser Traditionen hinsichtlich einer veränderten politischen Lage. Jiří Mikulec untersucht, wie sich nach dem Dreißigjährigen Krieg in Böhmen ein katholischer Patriotismus, der die eigenen historischen Traditionen mit der habsburgischen Herrschaft verband, entwickeln konnte. Jaroslav Šebek analysiert, auf welche religiösen Motive die tschechische Nationalbewegung und die politischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts rekurrten. Abschließend fragt Árpád von Klimó, inwiefern und auf welche Weise es der ungarischen

katholischen Kirche gelang, im Kampf gegen den Kommunismus die Nation zu verkörpern.

Literatur

- Bahlcke, Joachim / Strohmeyer, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7).
- Barnett, S. J.: The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity. Manchester 2003.
- Benedict, Philip: Religion and Politics in Europe, 1500-1700. In: Greyerz, Kaspar von / Siebenhüner, Kim (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800). Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 215), 155-173.
- Berglund, Bruce R. / Porter-Szűcs, Brian (Hg.): Christianity and Modernity in Eastern Europe. Budapest 2010.
- Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), 38-75.
- Blessing, Werner K.: Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen. In: Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Stuttgart 1996, 14-59.
- Blickle, Peter / Schlögl, Rudolf (Hg.): Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. Epfendorf 2005 (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13).
- Borutta, Manuel: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. In: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010), 347-376.

- Brady, Thomas A.: From Revolution to the Long Reformation: Writings in English on the German Reformation, 1970-2005. In: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), 48-64-
- Brendle, Franz / Schindling, Anton (Hg.): Religionskriege im alten Reich und in Alt-europa. Münster 2006.
- Brown, Callum G.: The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000. London 2001.
- Buchanan, Tom / Conway, Martin (Hg.): Political Catholicism in Europe 1918-1965. Oxford 1996.
- Clark, Stuart: French Historians and Early Modern Popular Culture. In: Past & Present, 100 (1983), 62-99.
- Crouzet, Denis: Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 – vers 1610. 2 Bde. Paris 1990.
- Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Dritter Band: Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert. München 1994.
- Dupront, Alphonse: Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages. Paris 1987.
- Evans, Robert J. W.: Confession and Nation in Early Modern Central Europe. In: Central Europe 9 (2011), 2-17.
- Friedeburg, Robert von / Schorn-Schütte, Luise (Hg.): Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert. München 2007 (Historische Zeitschrift Beihefte 45).
- Gailus, Manfred / Lehmann, Hartmut (Hg.): Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 214).
- Gentile, Emilio: Fascism as Political Religion. In: Journal of Contemporary History 25 (1990), 229-251.
- George, Alexander / Bennett, Andrew: Case Studies and Theory Development in the Social Sciences. Cambridge, Massachussets 2005.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. Bonn 2004.
- Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500-1800. Göttingen 2000.

- Greyerz, Kaspar von / Jakubowski-Tiessen, Manfred / Kaufmann, Thomas / Lehmann, Hartmut (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201).
- Hadler, Frank: Drachen und Drachentöter. Das Problem der nationalgeschichtlichen Fixierung in den Historiographien Ostmitteleuropas nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Conrad, Christoph / Conrad, Sebastian (Hg.): Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich. Göttingen 2002, 137-164.
- Haring, Sabine A.: Verheißung und Erlösung. Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft. Wien 2008.
- Hardtwig, Wolfgang: Political Religion in Modern Germany. Reflections on Nationalism, Socialism and National Socialism. In: Bulletin of the German Historical Institute Washington 28 (2001), 3-27.
- Harrington, Joel F. / Smith, Helmut Walser: Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555-1870. In: The Journal of Modern History 69 (1997), 77-101.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Langewiesche, Dieter (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Frankfurt a.M./New York 2001.
- Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 2004.
- Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Bd. 1. Freiburg 2006.
- Hildebrand, Klaus (Hg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. München 2003 (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 59).
- Hölscher, Lucian: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005; Kleger, Heinz (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986.
- Ders. (Hg): Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Verge-meinschaftung in Europa. Göttingen 2007.

- Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994.
- Ders.: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus. In: Krumreich, Gerd / Lehmann, Hartmut (Hg.): „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 162), 233-247.
- Ilg, Matthias / Asche, Matthias (Hg.): Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges: Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen - Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“. Münster 2002.
- Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998.
- Ders. / Schubert, Anselm / Greyerz, Kaspar von (Hg.): Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. 1. Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09.-02.10.2004. Gütersloh 2008 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 207).
- Kleger, Heinz (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986.
- Kleinmann, Yvonne (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen. Leipzig 2010 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 35).
- Klimó, Árpád von: Nation, Konfession, Geschichte. Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948). München 2003 (Südosteuropäische Arbeiten 117).
- Klueting, Harm: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren. In: Historische Zeitschrift 277 (2003), 309-341.
- Lehmann, Hartmut (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130).
- Lehmkuhl, Ursula: Diplomatiegeschichte als internationale Kulturgeschichte. Theoretische Ansätze und empirische Forschung zwischen historischer Kulturwissen-

- schaft und soziologischem Institutionalismus. In: *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 394-423.
- Maier, Konrad (Hg.): *Konfession und Nationalismus in Ostmitteleuropa. Kirchen und Glaubensgemeinschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Lüneberg 1998.
- McLeod, Hugh: *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. Basingstoke 2000.
- Ders. / Ustorf, Werner (Hg.): *The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000*. Cambridge 2003.
- Mergel, Thomas: Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 574-606.
- Meumann, Markus / Pröve, Ralf: Die Faszination des Staates und die historische Praxis. Zur Beschreibung von Herrschaftsbeziehungen jenseits teleologischer und dualistischer Begriffsbildungen. In: Meumann, Markus / Pröve, Ralf (Hg.): *Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Umrisse eines dynamisch-kommunikativen Prozesses*. Münster 2004 (*Herrschaft und Soziale Systeme in der Frühen Neuzeit* 2), 11-49.
- Ohlidal, Anna / Samerski, Stefan (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700*. Stuttgart 2006.
- O'Malley, John W.: *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge 2000.
- Pohlig, Matthias / Lotz-Heumann, Ute / Isaiasz, Vera / Schilling, Ruth / Bock, Heike / Ehrenpreis, Stefan: *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*. Berlin 2008 (*Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft* 41).
- Pollack, Detlef: *Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Europa*. In: Graf, Friedrich Wilhelm / Große Kracht, Klaus (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*. Köln 2007, 73-103.
- Rödter, Andreas: *Klios neue Kleider. Theoriedebatten um eine Kulturgeschichte der Politik in der Moderne*. In: *Historische Zeitschrift* 283 (2006), 657-688.
- Schieder, Wolfgang: *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 14 (1974), 419-454.
- Ders. (Hg.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. Göttingen 1986.

- Ders.: Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844. Vierow bei Greifswald 1996.
- Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: Reinhard, Wolfgang / Schilling, Heinz (Hg.): Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Münster 1995, 1-49.
- Ders.: Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559-1660. Paderborn 2007 (Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen 2).
- Schneidmüller, Bernd: Von der deutschen Verfassungsgeschichte zur Geschichte politischer Ordnungen und Identitäten im europäischen Mittelalter. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53 (2005), 485-500.
- Ders. / Weinfurter, Stefan (Hg.): Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter. Ostfildern 2006 (Vorträge und Forschungen 64).
- Schulze Wessel, Martin (Hg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Stuttgart 2006 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 27).
- Ders.: Die Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. In: ebenda, 7-14.
- Scribner, Bob / Johnson, Trevor (Hg.): Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800. Basingstoke 1996.
- Sheehan, Jonathan: Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization. A Review Essay. In: The American Historical Review 108 (2003), 1061-1080.
- Smith, Anthony D.: Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity. Oxford 2003.
- Sperber, Jonathan: Kirchengeschichte or the social and cultural history of religion? In: Neue politische Literatur 43 (1998), 13-35.
- Steinhoff, Anthony J.: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), 549-570.

- Stollberg-Rilinger, Barbara: Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven. In: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), 489-527.
- Dies.: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? In: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.): Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Berlin 2005 (Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 35), 9-24.
- Dies.: Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches. München 2008.
- Wein, Martin J.: „Chosen Peoples, Holy Tongues“: Religion, Language, Nationalism and Politics in Bohemia and Moravia in the Seventeenth to Twentieth Centuries. In: Past and Present 202 (2009), 37-81.
- Ziemann, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975. Göttingen 2007 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 175).
- Zimmer, Oliver: Nation und Religion. Von der Imagination des Nationalen zur Verarbeitung von Nationalisierungsprozessen. In: Historische Zeitschrift 283 (2006), 617-656.
- Zwierlein, Cornel: „(Ent)konfessionalisierung“ (1935) und „Konfessionalisierung“ (1981). In: Archiv für Reformationsgeschichte 98 (2007), 199-230.

Katholische Konfessionskulturen in Polen: Ein Vergleich von Ordnungsvorstellungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1648-1721) und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1848-1921)

Hans-Jürgen Bömelburg

Ein diachroner Vergleich katholischer Ordnungsvorstellungen in Polen zwischen der zweiten Hälfte des 17. und der zweiten Hälfte des langen 19. Jahrhunderts ist bislang nicht unternommen worden. Bisher überwogen in der zu einem erheblichen Teil kirchenhistorisch dominierten Forschung entweder ein stärker „essentialistischer“ oder ein „genetischer“ Ansatz. In ersterem wurden als parallel oder sogar identisch aufgefasste konfessionskulturelle Prozesse wie der Ausbau und die Stärkung eines katholischen konfessionellen Milieus im 17. und im 20. Jahrhundert durch die nicht mehr hinterfragbare Interpretation gedeutet, wonach Polen als europäisches Zentrum des Katholizismus historisch „immer“ ein Hort und Zentrum katholischer Ordnungsvorstellungen gewesen sei. Ein solcher Ansatz liegt unterschwellig der polnischen katholischen Kirchengeschichtsschreibung zugrunde, etwa auch der verdienstvollen und bis heute in vielen Bereichen nicht überholten „Geschichte der katholischen Kirche in Polen“.¹

1 Repräsentativ: Kumor (Hg.): *Historia Kościoła w Polsce*.

Zweitens dominierten genetische Erklärungsversuche, die zwischen retrospektiv als „Messianismus“ definierten Auserwähltheitsvorstellungen der polnischen Nation im 17. und dem auch begriffsgeschichtlich gut fassbaren „Messianismus“ des 19. Jahrhunderts einen unmittelbaren Kontinuitätsbogen entwarfen: Ältere Vorstellungen seien im 19. Jahrhundert wiederaufgenommen und ausdifferenziert worden, so dass das 17. als Vorgeschichte des 19. Jahrhunderts erscheinen könne – so etwa Stanisław Ujejski 1931 in seiner breit rezipierten „Geschichte des polnischen Messianismus“.² Dieser Ansatz ist auch deshalb problematisch, weil die in der polnischen Romantik entwickelten Vorstellungen eines „Messianismus“ kanonisch durch die hochromantischen Nationaldichter (Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian Kamil Norwid) geprägt wurden und seitdem in der polnischen Kulturgeschichte mit einem umfangreichen Set von Texten und Geschichtsmythen dominierten, die dann anachronistisch ins 17. Jahrhundert zurückgedeutet wurden.³

Dieses enge Verweissystem zwischen 17. und 19. Jahrhundert wurde bereits im polnischen nationalen Literaturkanon des 19. Jahrhunderts tief verankert: Insbesondere die Trilogie von Henryk Sienkiewicz⁴ (1846–1916) baute im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts systematisch einen Verweisrahmen zwischen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und dem 19. Jahrhundert auf, in dem Katholizität und katholische Ordnungsvorstellungen als nicht mehr hinterfragbarer Referenzrahmen polnischer Geschichte aufgefasst wurden. Dabei wurde die komplexe Geschichte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in ihren Akzentuierungen und Wertungen den nationalen und politischen Bedürfnissen des späten 19. Jahrhunderts vollständig untergeordnet.

Der folgende Versuch bemüht sich dagegen um einen möglichst symmetrischen Vergleich, wobei beide Epochen ernst genommen werden und es keinesfalls um Kontinuitätslinien geht. Zwischen beiden Epochen liegt schließlich das späte 18. und frühe

2 Ujejski: *Dzieje polskiego mesjanizmu*; dazu Chrzanowski: *Uwagi*.

3 Zu einem modernen und vergleichenden Blick auf die politische Romantik in Polen vgl. Lawaty: *Zur romantischen Konzeption*.

4 Die Werke „*Ogniem i mieczem*“ (Mit Feuer und Schwert), „*Potop*“ (Die Sintflut) und „*Pan Wołodyjowski*“ (Herr Wołodyjowski) erschienen ursprünglich als Fortsetzungsromane in Zeitschriften und zwischen 1884 und 1886 auch in Buchform.

19. Jahrhundert, wo in der Forschungsmeinung durchaus auch für die polnischen Territorien von einer „Dechristianisierung“ gesprochen werden kann.⁵ Eventuelle Reprisen im 19. Jahrhundert stehen in einem gänzlich anderen kulturellen und nationalen (polnische Reichsverfassung vs. Fehlen polnischer Staatlichkeit) Kontext und können keinesfalls genetisch, sondern lediglich als Aufnahmen eines nationalgeschichtlich und nationalkulturell verankerten Erzählungs- und Bildervorrats interpretiert werden.

Die im Titel genannten Zäsuren lassen sich durchaus ereignisgeschichtlich begründen – es geht dabei nicht um bloße „Zahlenmagie“: 1648 und 1848 stehen für Niederlagen und Krisen einer zeitlich sehr unterschiedlich definierten polnischen „Staatlichkeit“. Der Kosakenaufstand und der Bürgerkrieg in der Ukraine ab 1648 sowie der Einmarsch schwedischer Truppen in Polen-Litauen lösten eine Kette bewaffneter Konflikte aus, die zeitweise das Ende des bisherigen polnisch-litauischen Staatsverbands zu bedeuten schienen. 1846 und 1848 scheiterten zum wiederholten Male alle Konzepte eines polnischen Nationalaufstandes, in Galizien und in der Provinz Posen (Großpolen) dauerhaft bis zum Ersten Weltkrieg. Diese Niederlage brachte in Galizien konservative Politiker ans Ruder, in Großpolen setzte sich unter den Landeseliten eine Politik der inneren Konsolidierung durch, die in die „organische Arbeit“ mündete und eine Stärkung der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Basis der polnischen Gesellschaft intendierte. Ein religiös und kulturell sich artikulierendes Krisenbewusstsein war in beiden Epochen vorhanden und ist empirisch nachweisbar.⁶ Die Jahreszahlen 1721 (das Ende des Großen Nordischen Krieges und der Friede zu Nystad) und 1921 (der polnisch-sowjetische Frieden zu Riga) stehen dagegen als Chiffren für das Ende lang anhaltender ausländischer Interventionen, eine erfolgreiche staatlich-nationale Selbstbehauptung und die Rückkehr zu einer politischen Normalität. Strukturell handelt es sich um die beiden Epochen der polnischen Geschichte, die am stärksten von außenpolitischen Interventionen anderskonfessioneller Mächte geprägt sind, seien es frühneuzeitlich das protestantische Schweden bzw. Brandenburg-Preu-

5 Rostworowski: *Religijność i polityka*; zu deistischen Auffassungen in der polnischen Spätaufklärung: Deszczyńska: „*Historia sacra*“.

6 Pohlig: Konfessionskulturelle Deutungsmuster.

ßen, die orthodoxen Kosaken oder der Moskauer Staat, seien es in der Moderne die nichtkatholischen Teilungsmächte Russisches Reich und Preußen-Deutschland.

Vergleichbar erscheinen die Durchsetzung katholischer konfessionskultureller Deutungen im polnischen Denken und andererseits die „Polonisierung“ des universellen Katholizismus, die in letzter Konsequenz zur Gleichsetzung von nationaler polnischer und universaler katholischer Geschichte führen konnten. Der Begriff der „Konfessionskultur“ wird dabei in Anlehnung an Thomas Kaufmann gebraucht.⁷ Der ebenfalls verwandte Milieubegriff wird insbesondere in der Diskussion um das „katholische Milieu“ des 19. Jahrhunderts zwischen deutschen Kirchen- und Allgemeinhistorikern kontrovers diskutiert.⁸ Diese Diskussion kann hier nicht geführt werden, „Milieu“ eignet sich jedoch zur Beschreibung konfessionell katholisch geprägter Lebenswelten in der Frühmoderne wie im 19. Jahrhundert. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Epochen werden im Folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf sechs Feldern beschrieben.

Entwicklung einer Nationaltheologie

Frühneuzeitlich sind nationaltheologische Ordnungsvorstellungen mit herausgehobenen Vorstellungen von nationaler Auserwähltheit insbesondere im Milieu von Mitteladel und katholischem Klerus nachweisbar. So findet sich etwa in Wezpazjan Kochowski (1633–1700) lyrischem Werk 1674 ein ausdrucksstarkes Bild, das die Vision einer sarmatisch-polnischen Nation als „neues Israel“ beschreibt: Der am Kreuz sterbende Jesus streckt den nördlichen Völkern (gemeint ist Polen-Litauen) seine Hand aus. Maria – seit 1656 durch einen Wahl- und Krönungsakt durch König Johann Kasimir zur Königin Polens erwählt – steht unter dem Kreuz und blickt nach Norden gegen das protestantische Schweden; das Kreuz schützt und die Gottesmutter vertei-

7 Kaufmann: Konfession und Kultur.

8 Henkelmann: Caritasgeschichte.

digt das auserwählte Volk.⁹ Die Vorlage für dieses Bild schöpfte Kochowski wahrscheinlich aus zeitgenössischen Predigten und gedruckten Predigtsammlungen, wo die Vermittlerrolle Marias für die polnische Nation akzentuiert wurde.¹⁰

Die Parallelisierung zwischen dem alttestamentarischen Volk Israel und dem neuen auserwählten Volk wurde von Kochowski noch deutlicher in den „Polnischen Psalmen“ („*Psalmody polska*“ von 1693/95) ausgeführt.¹¹ Bereits der programmatische Titel mit dem Anspruch, nun in Anlehnung an die biblischen Psalmen eine „polnische Psalmenammlung“ verfassen zu wollen, deutete den geschichtsphilosophischen Entwurf an. Der fünfte Psalm der Sammlung – die göttlichen Wohltaten gegenüber der Krone Polen – zeichnet die Herkunft von Nation und Staat nach.¹² Gott übernehme eine besondere Fürsorge für die „polnische Freiheit“ und stehe deshalb in

9 „Kończąc mękę, / Skłania rękę / Na północnych ludzi. / Matka znać dając, że nam jest w pomocy, / Pod Krzyżem stoi ku nam na północy, / Krzyż zasłoni, / Matka broni“. Kochowski, *Wespazjan: Góra Łyssa depozytem drzewa Krzyża Ś. w sandomirskim kraju sławna* [Der Kahle Berg als berühmter Aufbewahrungsort des Heiligen Kreuzes im Land Sandomierz]. In: Ders.: *Utwory poetyckie*, 92-95.

10 Stefanowicz: *Dzieło zbawienia ludzkiego*, hier Bd. 2, 108: „Pytam teraz: na cosz Panna po lewey stronie pod Krzyżem stała gdy Pan umierał. Tenże solwnie. Gdy Pan wisiał na Krzyżu twarza był obrocony na wschód zaczym na lewey stronie pułnocna była kraina / tamże Panna we środku między Chrystusem y pułnocą / która oziębłych grzeszników symbolizuię. (...) Z Pułnocy wszystko złe / na lewey stronie potępieni staną / tam Panna Przenaświętsza będzie poznawała swoich.“ [„Ich frage jetzt: Warum stand die Jungfrau zur linken Seite unter dem Kreuz, als der Herr starb. Als der Herr starb, war sein Antlitz nach Osten gerichtet, dahinter auf der linken Seite im Norden war eine Gegend / dort die Jungfrau in der Mitte zwischen Christus und dem Norden / der die kaltherzigen Sünder symbolisiert (...) Aus dem Norden kommt alles Böse / auf der linken Seite stehen die Verfluchten / dort wird die Allerheiligste Jungfrau die Ihrigen erkennen“]. Vgl. auch Kochowski: *Utwory poetyckie*, 180.

11 Kochowski: *Utwory poetyckie* 367-456. Vgl. auch Hernas: *Barok*, 503-509; Kauer: *Sarmacka historiozofia*.

12 „Wolność polską ma Pan w opiece swojej“ [„Die polnische Freiheit hat der Herr unter seinem Schutz“], aus: Psalm 5 *Dobroziestwa Boskie nad Koroną Polską wylicza* [Die göttlichen Wohltaten für die Krone Polen]. In: Kochowski: *Utwory poetyckie*, 378-383.

besonderem Verhältnis zur polnischen Gesellschaft. In dieser Lage sei Johann Sobieski von Gott gesandt: Er könne das „dahintaumelnde Polen“ retten.¹³

Kochowski war nicht irgendetwas: Als in Kleinpolen angesehener Adliger und von König Johann Sobieski geförderter Schriftsteller und Historiograph, der mit dem Titel eines „Königlichen Historiographen“ und einer Entlohnung aus der Schatulle des Monarchen ausgestattet war, steht er für eine breite Strömung nationaltheologischen Denkens in den polnischen Eliten und in der Publizistik der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ihm zur Seite gestellt werden kann Andrzej Maksymilian Fredro (ca. 1620–1679), gewählter Sejmarschall, Senator und auflagenstärkster polnischer Schriftsteller der Epoche. Fredro argumentierte, die polnische Verfassung sei auf der Grundlage geschichtlicher Erfahrungen eingerichtet, biete bestmögliche Lösungen und sei von Gott gewollt:

„Wir müssen die Verfassung der Respublica (ähnlich einem großen Geheimnis) bewundern, da diese unseren der Freiheit würdigen Völkern dieses Los zuerkannte, worin uns die Jahrhunderte bestärkten und Gott befestigte und worüber ich nicht anders sprechen kann. Gott ist der Schöpfer aller dieser Geheimnisse.“¹⁴

Kochowski, Fredro und andere Autoren sind Meinungsführer unter der mitteladligen Mehrheit der Epoche und treffen lediglich unter den hochadligen Eliten, etwa bei Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642–1702), auf spätstoisch-skeptizistische Gegenpositionen.

In der Moderne finden sich nationaltheologische Argumentationslinien in Polen bereits 1848 bei Jan Koźmian (1814–1877), einem Posener Domherrn, der im Kulturkampf zum informellen Vertreter des Posener Erzbischofs aufstieg und in seiner Theo-

13 „Zwłaszcza pod panowaniem najjaśniejszego Jana III, który jest człowiekiem od Boga posłanym: aby nademloną dźwigał Sarmacyją“ [„Gerade unter der Herrschaft des erleuchteten Johann III., einem von Gott gesandten Menschen, damit dieser das taumelnde Sarmatien schultere“], aus: Psalm 37 Na rewolucyje państw w klimakterykach. In: Kochowski: *Utwory poetyckie*, 435.

14 Fredro: *Gestorum Populi*, 287: „Nam in tam admiranda Reipublicae compage, (magno arcano simili,) quam fata dignis libertati populis insinuavere, saecula texerunt, Deus firmavit, loqui aliter vix possum. Deus Deus omnino tanti arcani author est (...)“.

logie formulierte: Jedes, „auch das kleinste“ christliche Volk habe seinen spezifischen Platz in der harmonischen Vielfalt der katholischen Christianitas, sei „notwendig wie die ursprünglichen Farben in der Welt, der Ton im Akkord, der Buchstabe im Wort“; Polen „ging nicht unter und es geht nur um den Moment der Wiedergeburt [...], von den Polen hängt es ab, ob der Moment der Auferstehung des Vaterlandes beschleunigt oder verspätet wird“.¹⁵ Ähnliche Konzepte wurden im Exil und später auch in den polnischen Territorien insbesondere von dem einflussreichen Orden der Resurrektionisten (*Zmartwychstańcy*) vertreten. Schaut man sich die Belegstellen genau an, so gibt es allerdings eine Differenz: Offen werden explizite Vorstellungen einer polnischen Auserwähltheit zumindest von polnischen Klerikern (im Unterschied zu manchem spätrömantischen Publizisten) in der Moderne nicht mehr vertreten – sichtbar wird hier die wachsende ultramontane Prägung auch des polnischen Klerus nach 1848.¹⁶

Nationaler Heiligenkult

Der an der Krakauer Universität tätige Piotr Jacek Pruszczy (1605–nach 1667) verfasste um 1660 eine Sammlung, in der ein Abriss der Nationalgeschichte und der Herrscherfolge der polnischen Könige mit einer hagiografischen Sammlung „unserer polnischen Schutzheiligen“ („nasi Polscy Patronowie“) verbunden wurde.¹⁷ In der Darstellung bei Pruszczy setzte mit der Schilderung der Christianisierung ein Konstruktionsschema ein, das im Folgenden durchgehalten wurde: Nacheinander und in kanonisierter chronologischer Reihenfolge wurden die wichtigsten Ereignisse aus der Regierungszeit

15 „[...] jest potrzebny jak kolor pierwotny w świecie, jak ton w akordzie, jak litera w słowie [...] Polska] nie zginęła i tylko chodzi o chwilę wskrzeszenia [...] od Polaków zależy chwilę zmartwychstania Ojczyzny przyspieszyć albo opóźnić“. Jan Koźmian 1848, zit. nach Matusik: *Religia i naród*, 137.

16 Zahlreiche Hinweise bei Scholz: *Der deutsche Katholizismus, 178-199*.

17 Pruszczy: *Forteca duchowna*, hier Vorrede (unpaginiert); zum Autor: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 28, 599f.

jedes Herrschers und die Viten und Taten der wichtigsten Nationalheiligen vorgestellt. Insgesamt entstand durch diese Parallelisierung eine enge Verquickung von nationaler Geschichte und polnischer Hagiografie. Unterstützt wurde dieses Konzept durch die wiederholte Nennung von Heiligen und „heiligmäßigen“ Personen im Umkreis der Herrscherfamilie, die Aufnahme zahlreicher höherer Kleriker sowie durch die Hervorhebung von geistes- und kulturgeschichtlich wichtigen Katholiken. Nicht in dieses Bild passende protestantische Persönlichkeiten wurden dagegen übergangen.

Die zeitgenössisch als Patrone, Schutzherrn und Wächter des Königreichs Polen („patronus et tutelarius Regni, Regni Poloniae custodes, Sancti Regni huius patroni“) bezeichneten Nationalheiligen wurden in Predigten angepasst an adlige Staatsvorstellungen zu „himmlischen Staatsbürgern“ („niebiescy obywatele“)¹⁸ und Kopatrioten. Publizistisch wirkten insbesondere die Zyklen männlicher und weiblicher „polnischer Schutzpatrone“, die in Anlehnung an Piotr Skargas Sammlung wiederholt erschienen. Im Umfeld der Krakauer Universität gab es Bemühungen, einen Kult der Nationalheiligen zu entwickeln und in gewisser Hinsicht zu systematisieren. Als repräsentatives Beispiel kann das 1697 von dem mehrfachen Rektor Sebastian Piskorski (1636–1707) herausgegebene „Pantheon“ der Nationalheiligen gelten, in dem die Heiligenpanegyrik verschiedener Krakauer Autoren erschien.¹⁹ In einer hierarchisierten Reihenfolge wurden etwa 35 polnische Nationalheilige angeordnet, wobei in den einzelnen panegyrischen Gedichten der nationale Bezug deutlich angesprochen wurde. An der Spitze standen Maria und der Erzengel Michael, gefolgt von den aus dem Mittelalter überlieferten Schutzpatronen, den hll. Adalbert-Wojciech, Stanisław, Wenzel-Wacław und Florian, dem Schutzherrn des christlichen Soldaten, der im Kontext der „antemurale christianitatis“-Konzeption eine Rolle spielte. Daran schloss sich der hl. Kazimierz als fünfter Nationalheiliger und monarchischer Schutzherr sowie die frühen Märtyrerfiguren (Jacek Odrowąż, die fünf Märtyrer, die Eremiten Andrzej Świerad und Benedikt, Brun-Bonifatius bzw. Bruno Prussiae) an. Schließlich folgten regionale (hl. Josa-fat Kuncewicz, Gaudentius, Abt Sadoch und die Märtyrer von Sandomierz, Hedwig

18 Stefanowicz: Dzieło zbawienia. Bd. 2, 56.

19 Piskorski: Pantheon.

von Schlesien, Salomea, Dorothea von Montau „Pruthenae“) und ständische bzw. Ordensheilige. Allerdings ist die Hierarchie zwischen den aus dem Mittelalter überlieferten Nationalheiligen (hl. Adalbert-Wojciech, Stanisław, Wenzel-Wacław, Florian), den neuen gegenreformatorischen sowie den regionalen und den ständischen Heiligen auf die gesamte Frühe Neuzeit gesehen schwankend.

Nach 1848 expandierte neben der Verehrung der nun auf zwei Personen zusammengeschrumpften Nationalpatrone – dem hl. Stanisław und dem hl. Adalbert²⁰ – vor allem der Herz-Jesu-Kult²¹ mit seiner Symbolik des Herzens und der Rhetorik hingebungsvoller Liebe und unbedingter Loyalität. Er bot eine Frömmigkeit, die der Befestigung der Autorität der Kirche und des katholischen Klerus dienen konnte. Nach der Wiedererrichtung des polnischen Staates und während des polnisch-sowjetischen Krieges im Juli 1920 weihte der polnische Episkopat die Nation dem Herzen Jesu.²²

Vergleicht man die nationalen Heiligenkulte diachron, so wird in der Moderne der stärkere Einfluss supranationaler katholischer Heiligenkonzepte deutlich: Der Herz-Jesu-Kult findet sich in allen europäischen katholischen Gesellschaften,²³ eine polnische Spezifik ist mit Ausnahme des Weiheaktes von 1920 wenig ersichtlich. Allerdings ist hier eine geschichtspolitisch motivierte Kontinuität von nationalen Weiheakten zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert unverkennbar: Erst der im 19. Jahrhundert durchgreifend politisch aufgeladene Lemberger Weiheakt von 1656 bot die Folie und die Handlungsanweisungen, die den Weiheakt 1920 nahelegen.

20 Dzieje teologii katolickiej. Bd. 3, 7-24; Olszewski: Polska kultura religijna, 184, 201-205.

21 Busch: Frömmigkeit.

22 Pest: Kardynał Edmund Dalbor, 140f., 382, (am 27.7.1920).

23 Vgl. das böhmische Beispiel: Kaiserová / Mikulec / Šebek (Hg.): Srdce Ježíšovo.

Marienkult

Als typologischer Sonderfall der Etablierung eines Kanons von Nationalheiligen kann der Marienkult angesehen werden.²⁴ Er ist für die katholische Konfessionskultur Polens von herausgehobener Bedeutung und wurde in der bisherigen Darstellung bereits mehrfach gestreift. Der polnische Königshof beschloss nach west- und mitteleuropäischen Vorbildern (Bayern, Frankreich) in der militärisch ausweglos erscheinenden Situation 1655/56 den Marienkult für eine Mobilisierung der Bevölkerung zu nutzen. Eine neue Symbolik und Terminologie sowie eine den Marienkult fördernde Geschichtsschreibung sollten diesem Ziel dienen. In einem symbolisch aufgeladenen Staatsakt wurde diese neue Interpretation inszeniert: Am 1. April 1656 wurde in Lemberg in einem nach dem Muster der Königswahlen und *pacta conventa* eingerichteten Votum des Königs Maria zur Patronin und Königin Polens erwählt.²⁵ Diese an den gegenreformatorischen Marienkult anknüpfende nationale Integration der Marienfigur gewann mit der inszenierten politischen Anrufung und deren Bekanntmachung im ganzen Staatsverband neues Gewicht.

Spezifisch war dabei die Übernahme polnischer Verfassungsverfahren durch die Betonung des Elements der Wahl und des Votierens, argumentativer Figuren, die sich in der zeitgenössischen polnischen Marianologie wiederfinden. Die spätere Übersetzung ins Polnische als „Lemberger Gelöbnisse“ (*Śluby lwowskie*) blendet diesen Wahlakt zugunsten der Hervorhebung des religiösen Gelöbnisses aus.²⁶ Andererseits ist die Rolle Marias als „Königin Polens“ mit deren Position als Schutzherrin in Bayern,

24 Prosopografische Einführung: Bracha: *Zarys historii mariologii*; Kopeć: *Uwarunkowania*; Wyrwas: *Dzieje kultu*. Die umfangreiche ältere Marienliteratur ist bei Bruchnalski: *Bibliografia mariologii polskiej*, hier Bd. 2,1, 1-314, verzeichnet. Als Einführung kann das Lemma „Polen“ von Aleksandra Witkowska u. Ryszard Knapieński in: Bäumer / Scheffczyk (Hg.): *Marienlexikon*. Bd. 5, 260-266 dienen.

25 „*Ingrossatio votorum Serenissimi Joannis Casimiri Regis Poloniae et Senatorum*“. Text bei Kordecki: *Nova Gigantomachia*, 153 und folgende. Darstellung: Śreniowski: *Z zagadnień ideologii*, hier 241-243.

26 *Śluby króla Jana Kazimierza* [...]. Lwów 1887.

Frankreich, Portugal oder Ungarn vergleichbar. Sichtbar wird die gemeineuropäische Dimension eines von allen katholischen frühneuzeitlichen Staatlichkeiten geförderten Marienkultes. In vielen Bereichen (Patronat, Weihe- und Erwählungsakte) sind die Ähnlichkeiten frappant – als spezifisch erscheint in Polen jedoch die vertiefte Auffassung eines „Wahlaktes“, der aufgrund des adligen Freiheitsbegriffs in jeder Situation neu zu treffen ist, sowie die Auffassung von Maria als Garantin einer national gefassten „polnischen Freiheit“, die in den monarchisch induzierten Marienkulten fehlte.

Nach 1848 wurde partiell auf frühneuzeitliche Bilder von Maria als „polnischer Königin“ – etwa in der Marienhymnik und an einigen Wallfahrtsorten – zurückgegriffen. Zugleich wurden jedoch neue Frömmigkeitsformen wie in den 1850er Jahren der Marienmonat Mai und die Maiandachten integriert, wobei die katholische Litanei mit „Maria, Königin von Polen, bitte für uns!“ sowie die Bezeichnung als „Königin Polens“ von der preußischen wie russischen Zensur untersagt wurde – die beliebten Krönungen von Marienbildern (auch hier auf der Basis frühneuzeitlicher Vorbilder) konnten vor 1905 nur im österreichischen Galizien durchgeführt werden.²⁷

Zugleich entstanden jedoch gänzlich neue Marienwallfahrtsorte wie etwa Dietrichswalde/Gietrzwałd im Ermland, wo – vergleichbar mit dem saarländischen Marpingen – im Kulturkampf die Muttergottes im Sommer 1877 einigen Mädchen und Frauen insgesamt 160-mal erschien und sie nach deren Aussagen auf Polnisch ansprach.²⁸ Bereits im September 1877 sollen nach – sicher überhöhten – zeitgenössischen Schätzungen zwischen 100.000 und 300.000 Pilger nach Dietrichswalde gekommen sein; ein Beleg für die Mobilisierungsfähigkeit, die Ängste und die Hoffnungen einer Bevölkerung, die dem Zugriff des säkularen und protestantischen preußisch-deutschen Staates ausgesetzt war. Für die modernen Marienwallfahrten gibt es im frühneuzeitlichen Polen trotz verschiedener Versuche einer Parallelisierung²⁹ keine

27 Bender: *Władze zaborcze*.

28 Piskorska: *Kult Matki Bożej Gietrzwałdzkiej*; Obłąk: *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*; Hipler: *Objawienia*; *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*. Ferner dazu: Olenhusen (Hg.): *Wunderbare Erscheinungen*.

29 Die vom Paulinerorden in Tschenschow herausgegebene wissenschaftliche Zeitschrift „*Studia Claromontana*“ versucht in zahlreichen Beiträgen, bereits das frühneuzeitliche

Vergleichsbasis: Das Marienheiligtum auf dem Hellen Berg bei Tschenstochau wurde in den 1860er Jahren von ca. 40.000, in den 1890er Jahren von ca. 125.000 und vor 1914 von bis zu fast 200.000 Pilgern besucht.³⁰ Solche Pilgerzahlen – die im demographisch vergleichbaren deutschen Katholizismus nur mit den im Abstand von einem halben Jahrhundert zum Heiligen Rock nach Trier organisierten Wallfahrten parallelisiert werden können³¹ – erforderten neue Vergesellschaftungsformen in den Pfarrrgemeinden, angefangen bei Vorbereitungscommittees bis hin zu einer Betreuung der Pilger vor Ort.³²

Die moderne Marienfrömmigkeit stellte ein zentrales Verbindungsmoment zwischen Religiosität und Nation dar und bot Raum für einen symbolisch-konfessionellen Diskurs über das, was als eigentümlich katholisch-polnisch aufgefasst wurde. Im Mai 1910 verkündigte der Priester – und spätere Erzbischof von Warschau – Antoni Szlagowski (1864–1956) während einer Predigt aus Anlass der erneuten Krönung des Bildes der Schwarzen Madonna:

„Nur so viel Polen gibt es – sage ich euch – wie viel es in uns Katholizismus gibt. Denn unsere Nation wuchs und erstarkte dank des katholischen Glaubens, aus diesem Glauben schöpft sie bis heute die lebensspendenden Säfte. Katholizismus ist also unser Leben, unsere Zukunft.“³³

Pilgerwesen zum Tschenstochauer Mariensanktuarium in den Vordergrund zu rücken. Allerdings wird hier sehr selektiv argumentiert; gut begründete Gegenposition mit der These einer nur begrenzten Anziehungskraft Tschenstochaus in der frühen Neuzeit: Zakrzewski: *W kręgu kultu maryjnego*.

30 1864: 46.191, 1899: 337.507, 1910: fast 900.000; Zahlen nach Jabłoński: *Jasna Góra*.

31 Schieder: *Kirche und Revolution*, hier 422f.

32 Jabłoński: *Przemiany w maryjnym ruchu*, hier 113f. Ein Quantifizierungsversuch bei: Adamczuk / Zdaniewicz (Hg.): *Kościół katolicki*, 224-233; zum zeitgenössisch gesehene nationalen Charakter der Wallfahrten: Olszewski: *Polska kultura religijna 197f*; ähnlich Kałamajska-Saeed: *Ostra Brama*, 190-202.

33 „A tyle Polski, ile u nas katolickości, powiem. Na katolickiej bowiem Wierze naród nasz wzrósł i zmężniał, z katolickiej też Wiary czerpie dotąd ożywcze soki dla siebie. Katolizmem więc to nasze życie, to nasza przyszłość.“ Szlagowski: *Mowy narodowe*, 15; vgl.

Insgesamt zeigt der Vergleich des Marienkults ebenfalls einen differenzierten Befund: Vergleichbar ist die nationale Aufladung des Marienkultes vor der Folie der supranationalen katholischen europäischen Marienfrömmigkeit, spezifisch jedoch im 19. Jahrhundert die Mobilisierung von Gläubigen zu den Marienwallfahrten. Dagegen ist frühneuzeitlich eine mobilisierende Wirkung des Marienkults zwar vielfach postuliert worden, aber nicht quantifizierbar.

Entgrenzung von Frömmigkeit: Feminisierung

Frühneuzeitlich sind Ansätze einer Feminisierung nationalkatholischer Frömmigkeitsvorstellungen belegbar. So wurden parallel zu den männlichen auch Zyklen weiblicher „polnischer Schutzpatrone“ installiert (insbesondere mit den Heiligenfiguren Hedwig von Schlesien, Salomea, Dorothea von Montau „Pruthenae“, Kunegunda-Kinga, Hedwig-Jadwiga von Anjou und Euphemia).³⁴ Im Jahr 1672 wurde auch das ikonographische Modell königlicher Kurzlebensläufe – die sogenannten ikones, die bis dahin allein für männliche Herrscherfiguren reserviert gewesen waren – auf die Herrscherinnen übertragen.³⁵ Nach 1848 boten insbesondere die Passionsandachten und die Verehrung der Heiligen Familie vielfältige Übergänge zur säkularen Idealfigur der „polnischen Mutter“ (matka Polka),³⁶ die wiederum vor der Folie der Marienfrömmigkeit entworfen wurde. Hier wurden auch Frauen Partizipationsmöglichkeiten

Kotowski: Polen in Deutschland. Zur Person Szlagowskis: Wojdecki: Arcybiskup Antoni Szlagowski.

34 Bömelburg: Frühneuzeitliche Nationen, 311-320.

35 Kochowski: Hypomnema. Aufgeführt wird eine Liste aller christlichen Herrscherinnen, die mit Dąbrówka, der Frau von Mieszko I., einsetzt und über Judith (Bolesław I.), Rixa (Mieszko II.), die hl. Kunegunda-Kinga (Bolesław Pudicus), die hl. Salomea (Koloman von Ungarn), die hl. Hedwig von Schlesien (Sibylla sarmatica), Elisabeth (Wenzel), Hedwig-Jadwiga und Maria-Ludwika von Nevers-Gonzaga bis zu einer panegyrischen Darstellung Eleonores von Habsburg fortgeführt wird.

36 Stegmann: Die Töchter der geschlagenen Helden.

gegeben – ebenso bot auch der Herz-Jesu-Kult Zugänge zu einer feminisierten Frömmigkeit.³⁷

Vergleichend müssen hier die bisher in der Forschung unterschlagenen Parallelen betont werden: Der nationalkatholische Ordnungsrahmen bot frühneuzeitlich wie in der Moderne in Polen eine Reihe von Partizipationsmöglichkeiten auch für eine weibliche Frömmigkeit, die zwar vielfach vom modernen Nationalismus instrumentell behandelt wurden, nichtsdestotrotz aber wirkungsmächtig waren.³⁸

Katholische Ordnungsvorstellungen und Rekatholisierung bzw. innere Mission

Katholische Ordnungsvorstellungen zielten nach 1648 auf eine Katholisierung der Eliten und eine Schärfung des national-konfessionellen Profils des Staatsapparats. In der nichtpolnischen Forschung wird dies zumeist als „Spätkonfessionalisierung“ gefasst. Eine antiorthodoxe Politik – keine Aufnahme orthodoxer Bischöfe in den Senat – erfolgte unter dem Druck der katholischen Öffentlichkeit; 1669 und 1673 wurde die Katholizität des Herrschers in der Verfassung festgeschrieben, seit 1717 wurden nur noch Katholiken zu den Versammlungen des Sejms und zu Staatsämtern zugelassen.³⁹

Nach 1848 konnte durch die neuen Frömmigkeitsformen ein dezidiert katholisches Milieu konstruiert und abgegrenzt werden gegenüber dem Protestantismus, aber auch der Orthodoxie, wo zwar die Marienfrömmigkeit verbreitet, aber der Herz-Jesu-Kult unbekannt war. Diese Rekonfessionalisierung ermöglichte in Kulturkampfsituationen (in Russisch-Polen nach 1862, in der Provinz Posen und in Westpreußen seit 1873) die Ausbildung eines eigenen Sozial- und Kultursystems „polnischer Katholizismus“ und eine Formierung des Kirchenvolks. Die Stoßrichtung dieser katholischen

37 Jabłońska-Deptuła: Kościół, religia, patriotyzm, 67.

38 Kurczewska: Der frühe polnische Nationalismus, 49-76.

39 Das Thema verdiente eine monographische Behandlung. Prägnante Zusammenfassung demnächst bei Friedrich: Von der religiösen Toleranz; zur antiorthodoxen Politik: Ćwikła: Polityka władz państwowych, 241-264.

Volkskirche zielte in erster Linie auf Säkularisierungspänomene, gegen die bereits in den 1840er Jahren „Volksmissionen“ (misje ludowe) in Galizien⁴⁰ und Preußen insbesondere von Jesuiten betrieben wurden.⁴¹ Im Russischen Reich wurde die Volksmission infolge der Ausweisung der Jesuiten (im Jahr 1820) von Dominikanern und Franziskanern betrieben. Erfolgreich war diese Gemeinschaftsbildung durch „innere Mission“ vor allem deshalb, weil sie bereits in den 1860er und 1870er Jahren noch vor dem Einsetzen beschleunigten sozialen Wandels in der Großregion griff und so stabile Strukturen ausbilden konnte.

Vergleicht man die frühneuzeitliche Spätkonfessionalisierung mit der modernen Rekonfessionalisierung und der „inneren Mission“, so kann es durchaus sinnvoll sein, aus der deutschen Forschungsdebatte den Begriff der „Zweiten Konfessionalisierung“ einzuführen.⁴² Zugleich müssen die Unterschiede betont werden: Die Spätkonfessionalisierung konnte auf ständische und staatliche Machtinstanzen zurückgreifen, während das „zweite konfessionelle Zeitalter“ ausschließlich auf einer innerkirchlichen Milieubildung aufbauen konnte und durch fehlenden Rekurs auf den Staat deutlich eingeschränkt blieb.

Katholische Ordnungsvorstellungen und Kontrolldefizite in diachroner Perspektive

Die frühneuzeitlichen katholischen Ordnungsvorstellungen zeigten ihre Durchschlagskraft nur bei den Eliten. Sie zielten zwar tendenziell auch auf eine Rekatholisierung der Protestanten und eine Ausgrenzung der Orthodoxie zugunsten der unierten Kirche, konnten sich aber in den peripheren Regionen, in denen andere Machtfaktoren wie eine abweichende ständische Zusammensetzung und kulturelle Einflüsse eine Rolle spielten, nur partiell und mit großer Zeitverzögerung durchsetzen. Hier bestanden erhebliche Kontrolldefizite, die aus den Nischen und Sonderrechten der komple-

40 Załęski: *Jezuici*, 578-580.

41 Zieliński: *Kościół katolicki*, 249-259.

42 Blaschke: *Das 19. Jahrhundert*; Blaschke (Hg.): *Konfessionen im Konflikt*.

xen ständischen Strukturen gewachsen sind. Das zuletzt akzentuierte Phänomen eines überkonfessionellen Synkretismus – demonstrierbar etwa an katholisch-uniert-orthodoxen Wallfahrtsorten und Heiligenkulten – belegt ein weiteres Kontrolldefizit.⁴³ Nach 1848 eröffnete die Begründung einer „organisierten Massenreligiosität“ Machtfelder für die kirchliche Hierarchie. Sie führte den Geistlichen Charisma als Ersatz für staatliche Nichtbeachtung zu und unterstützte eine geistliche Herrschaftsbewahrung. Allerdings konnten volksnahe Frömmigkeitsbewegungen auch dem Klerus entgleiten und die Hierarchie infrage stellen: Zwischen 1886 und 1906 geschah dies in der Diözese Płock mit der in der Marienfrömmigkeit wurzelnden Bewegung der Mariawiten, die auf Muttergotteserscheinungen der Kongregationsgründerin Maria Franciszka Kozłowska (1862–1921) zurückging. Nach einem Konflikt mit Kirchenhierarchie wurde die Bewegung aus dem Katholizismus ausgeschlossen und gründete nach einem Kampf um die Kirchen vor Ort 1906 eine eigene Freikirche. Die Mariawiten, die durch apostolische Sukzession über die Altkatholiken eine Bischofshierarchie aufbauten, gewannen vor dem Ersten Weltkrieg ca. 100.000 Gläubige – dank einer arbeiternahen Sozialfürsorge vor allem in Industriestädten.⁴⁴

Parallel verliefen Prozesse einer „Entkirchlichung“: Für die Bergbauzentren im Dąbrowabecken östlich der oberschlesischen Grenze sowie für die Textilarbeitermetropole Łódź, wo der Ausbau des Pfarreinetzes und der Seelsorge gegenüber der Binnenmigration zurückblieb, liegen um 1900 alarmierende Nachrichten über den Rückgang der Kirchlichkeit vor.⁴⁵ Nach Aussagen des Klerus nahm dort nur die Hälfte der

43 Rohdewald / Frick / Wiederkehr (Hg.): Litauen und Ruthenien.

44 Olszewski: Polska kultura religijna 55-64 (mit weiterer Literatur); Pasek: Geneza mariawityzmu.

45 Olszewski: Duszpasterstwo. Vgl. auch das ältere, jedoch nur unzureichend eingelöste Postulat des Gesellschaftshistorikers Tadeusz Łepkowski: „Trzeba też [...] sporządzić dla przełomu XIX i XX w. bilans (realny a nie formalno-statystyczny) zysków i strat polskiego katolicyzmu, nie pomijając zwłaszcza tych drugich, wyraźnych w miastach robotniczych.“ [„Wir müssen auch für die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine – tatsächliche und nicht nur formal-statistische – Bilanz der Gewinne und Verluste des polnischen Katholizismus erstellen und dabei auch nicht die letzteren, deutlich gerade in den Arbeiterstädten, übergehen.“] Łepkowski: O katolicyzmie, hier 43.

Katholiken an der vorösterlichen Beichte teil,⁴⁶ in den Berichten ist von „Indifferentismus“ und antikirchlichen Einstellungen die Rede. Ins Bewusstsein der geistlichen Eliten trat dies jedoch erst mit der Revolution 1905, als – durchmischt mit der traditionellen Prozessions- und Wallfahrtskultur – die Erfolge der säkularen Arbeiterbewegung Revolutionsängste schürten und den Eindruck einer Dechristianisierung auf breiter Front erweckten. Das päpstliche Breve „Poloniae populus“ vom 3. Dezember 1905 spiegelt dies wider und knüpft an Volkskirchenvorstellungen an. Erst danach kam es zur Durchsetzung einer katholischen Soziallehre und Sozialpolitik,⁴⁷ wobei im russischen Teil Polens vor dem Ersten Weltkrieg nur ca. 40 Prozent des Klerus eine katholische Sozialpolitik unterstützten.⁴⁸

Vergleichend sind in beiden Epochen erhebliche Kontrolldefizite zu konstatieren, die allerdings fundamental andere Ursachen hatten: Frühneuzeitlich behaupteten sich abweichende regionale und ständische Verfassungsstrukturen auch gegen die katholische Homogenisierung. In der Moderne fehlten der kirchlichen Hierarchie vor 1918 die weltlichen Machtinstrumente, mit der Hierarchie in Konflikt liegende Frömmigkeitsbewegungen zu disziplinieren bzw. gegen Entkirchlichungstendenzen vorzugehen.

Fazit

Katholische Ordnungsvorstellungen verbreiteten sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wie im langen 19. Jahrhundert in Polen in strukturell vergleichbaren Phänomenen, aber mittels abweichender und stark differenter kultischer Formen. Beide Prozesse sind auch durch politische Interventionen akatholischer Mächte induziert und gewinnen ihre spezifische Durchsetzungskraft in der nationalkonfessionellen Formierung. Dahinter stehen jedoch im Detail sehr unterschiedliche Prozesse, die bisher nicht miteinander kontrastiert und gegeneinander abgegrenzt wurden. Der diachrone

46 Olszewski: Polska kultura religijna 168-173.

47 Chamot: Polska myśl chrześcijańsko-społeczna.

48 Lewalski: Między patriotyzmem a uniwersalizmem, hier 300.

Vergleich kann dazu dienen, solche notwendigen Differenzierungsprozesse zu verbessern.

Die Wiederaufnahme nationalkonfessioneller Muster in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann auf die Intensivierung der kulturellen Erinnerung in dieser Epoche durch den entstehenden nationalen Literaturkanon, eine moderne Nationalhistoriographie und – zumindest in Galizien – auf ein staatliches Bildungssystem aufbauen. Differenzen zwischen den jeweiligen katholischen Ordnungsvorstellungen werden systematisch verwischt, um höhere Legitimationschancen wie eine Unterstützung des kirchlichen Apparats zu gewinnen. Die moderne Forschung darf von dieser taktischen Gleichsetzung jedoch nicht auf eine tatsächliche Identität zurück schließen.

Einer frühneuzeitlichen Spätkonfessionalisierung der Eliten steht in der Moderne in Polen eine betont volksskirchliche Reorganisation unter Umgehung der legalistischen höheren Geistlichkeit gegenüber, wodurch ein neuer Kirchlichkeitsstil durchgesetzt wurde. In beiden Epochen wird mit gezielten, verdeckten oder unterbewussten Strategien eines Sakraltransfers gearbeitet, die jedoch unterschiedliche Trägerschichten besitzen und stark differierende Mobilisierungsebenen nutzen. Dies müsste eine zukünftige Religionsgeschichte stärker herausarbeiten, um nicht in ein ausschließlich statisches Bild von Polen als dem „katholischen Herzland“ Europas zu verfallen.

Quellen

Fredro, Andrzej Maksymilian: *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio, Polonorum postea vero Galliae Rege. Dantiscae* 1652.

Kochowski, Wespazjan: *Hypomnema Reginarum Poloniae a suscepto Fidei lumine Continua serie Regnantium (...). Ex Annalibus Patriis collectum. Cracoviae* 1672.

Ders.: *Utwory poetyckie. Wybór [Poetische Werke. Auswahl]*, Hg. v. Maria Eustachiewicz. Wrocław u. a. 1991.

Kordecki, Augustyn: *Nova Gigantomachia, Contra Sacram Imaginem Deiparae Virginis a Sancto Luca depictam, et in Monte Claro Częstochoviensi (...)* Per Suecos &

alios Haereticos excitata (...) conscripta a R.P.Fr. Augustino Kordecki praedicti Ordinis, protunc Clari Montis Priore, Anno Domini 1655. Cracoviae [1658].

Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie: Dokładny opis objawień od dnia 27 czerwca do 9 września 1877 roku [Die allerheiligste Jungfrau in Dietrichswalde. Eine genaue Beschreibung der Erscheinungen vom 27. Juni bis 9. September 1877]. Poznań 1877.

Piskorski, Sebastian Jan: Pantheon Deo opt. Max. Deiprae Virgini Mariae immaculate conceptae, Divisq. Regni Poloniarum Tutelaribus, sacrum. Sub eximia protectione (...) D. Joannis de Małachowice Małachowski (...) episcopi cracoviensis (...). Cracoviae 1696.

Pruszc, Piotr Hiacynt: Forteca duchowna Królestwa Polskiego z żywotow świętych (...) z żywotów tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących Patronów Polskich (...) wiernym Katholikom do naśladowania, utrapioney Oyczyźnie na obronę wystawiona [Geistliche Festung des Königreichs Polen aus heiligen Lebensläufen bereits kanonisiert und seliggesprochen, wie auch heiliggemäß lebenden Polnischen Patronen, gläubigen Katholiken zur Nachahmung, dem von Kummer verfolgten Vaterland zur Verteidigung errichtet]. Kraków 1662.

Śluby króla Jana Kazimierza i Stanów Rzeczypospolitej zaprzysiężone imieniem narodu przed cudownym obrazem N. P. Łaskawej w Katedrze Lwowskiej a dotyczące polepszenia doli ludu pracującego oraz czci Najsw Panny jako Królowej Korony Polskiej do wykonywania których to ślubów każdy miłujący Boga i Ojczyznę przyczyniać się winien [Die Gelöbnisse König Johann Kasimirs und der Stände der Republica geschworen im Namen der Nation vor dem wundertätigen Bild der Gnadenreichen Mutter Gottes in der Lemberger Kathedrale betreffend die Verbesserung der Leiden des arbeitenden Volkes und der Ehre der Allerheiligsten Jungfrau als Königin der Krone Polens zu dessen Erfüllung jeder Gott und das Vaterland Liebende beitragen sollte]. Lwów 1887.

Stefanowicz, Antoni: Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione (...). Na Kazaniach po roznych Kościołach Krakowskich (...) obiasnione [Das Werk der menschlichen Erlösung dargestellt (...). In Predigten in verschiedenen Krakauer Kirchen erklärt]. 2 Bde., Kraków 1678.

Szlagowski, Antoni: *Mowy narodowe* [Nationale Reden]. Poznań u. a. o. J. [1924].

Literatur

- Adamczuk, Lucjan / Zdaniewicz, Witold (Hg.): *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny* [Die katholische Kirche in Polen 1918–1990. Statistisches Jahrbuch]. Warszawa 1991.
- Bäumer, Remigius / Scheffczyk, Leo (Hg.): *Marienlexikon*. Bd. 5, St. Ottilien 1988–1994.
- Bender, Ryszard: *Władze zaborcze wobec kultu maryjnego w Królestwie Polskim w XIX wieku* [Die Teilungsmächte gegenüber dem Marienkult im Königreich Polen im 19. Jahrhundert]. In: Pyłak, Bolesław / Krakowiak, Czesław (Hg.): *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku* [Die Unbefleckte. Der Kult der Gottesmutter in den polnischen Territorien im 19. Jahrhundert]. Lublin 1988, 121-138.
- Blaschke, Olaf: *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38-75.
- Ders. (Hg.): *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2002.
- Bömelburg, Hans-Jürgen: *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700)*. Wiesbaden 2006 (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 4).
- Bracha, Franciszek: *Zarys historii mariologii polskiej* [Geschichtlicher Grundriss der polnischen Mariologie]. In: Przybylski, Bernard (Hg.): *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy* [Voll der Gnade. Theologische Studien über die Gottesmutter]. Poznań u. a. 1965, 457-486.
- Bruchnalski, Wilhelm: *Bibliografia mariologii polskiej od wynalezienia sztuki drukarskiej do r. 1902* [Bibliografie der polnischen Mariologie seit Erfindung der Druckkunst bis 1902]. In: *Księga pamiątkowa mariańska ku czci pięćdziesięciolecia*

- ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny [Das marianische Gedenkbuch gewidmet dem 50. Jahrestag der Verkündigung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis der Heiligsten Jungfrau Maria]. 2 Bde., Lwów 1905.
- Busch, Norbert: Frömmigkeit des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu. In: Blaschke, Olaf / Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh 1996, 136-165.
- Chamot, Marek: Polska myśl chrześcijańsko-społeczna w zaborze pruskim w latach 1890–1918 [Die polnische katholische Soziallehre im preußischen Teilungsgebiet in den Jahren 1890–1918]. Toruń 1991.
- Chrzanowski, Ignacy: Uwagi o monografii Józefa Ujejskiego o mesjaniźmie polskim [Anmerkungen zur Monografie Józef Ujejskis über den polnischen Messianismus]. In: Ders.: Studia i szkice [Studien und Skizzen]. Bd. 1, Kraków 1939, 282-299.
- Ćwikła, Leszek: Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795 [Die Politik der Staatsbehörden gegenüber der orthodoxen Kirche und der orthodoxen Bevölkerung im Königreich Polen, dem Großfürstentum Litauen und der Respublica beider Nationen 1344–1795]. Lublin 2006.
- Deszczyńska, Martyna: „Historia sacra“ i dzieje narodowe. Refleksja historyczna lat 1795–1830 nad rolą religii i Kościoła w przeszłości Polski [Heilige Geschichte und Nationalgeschichte. Die historische Reflexion 1795–1830 über die Rolle der Religion und der Kirche in der Vergangenheit Polens]. Warszawa 2003.
- Dzieje teologii katolickiej w Polsce, Bd. 3: Wiek XIX i XX [Geschichte der katholischen Theologie in Polen. Bd. 3: 19. und 20. Jahrhundert]. Lublin 1977.
- Friedrich, Karin: Von der religiösen Toleranz zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung. Konfessionelle, regionale und ständische Identitäten im Unionsstaat. In: Handbuch der Geschichte Polens. Bd. 2, Stuttgart 2010.

- Henkelmann, Andreas: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat. Das Seraphische Liebeswerk (1889–1971). Paderborn 2008 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 113).
- Hernas, Czesław: Barok [Das Barock]. Warszawa 1998.
- Hipler, Friedrich: Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie dla ludu katolickiego podług urzędowych dokumentów spisane [Die Erscheinungen der Gottesmutter in Dietrichswalde gegenüber dem katholischen Volk nach amtlichen Dokumenten beschrieben]. Brunsberga 1883.
- Jabłońska-Deptuła, Ewa: Kościół, religia, patriotyzm. Polska 1764–1864 [Kirche, Religion, Patriotismus. Polen 1764–1864]. Warszawa 1984.
- Jabłoński, Szczepan Zachariasz: Jasna Góra ośrodek kultu maryjnego (1864–1914) [Der Helle Berg als Zentrum des Marienkultes (1864–1914)]. Lublin 1984.
- Kaiserová, Kristina / Mikulec, Jiří / Šebek, Jaroslav (Hg.): Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny. Sborník z konference na Vranově u Brna 30. ledna 2002 [Das Herz Jesu. Theologie – Symbol – Geschichte. Beiträge einer Konferenz in Vranov bei Brünn, 30.1.2002]. Ústí nad Labem 2005.
- Kałamajska-Saeed, Maria: Ostra Brama w Wilnie [Das Tor der Morgenröte in Vilnius]. Warszawa 1990.
- Kauer, Elżbieta: Sarmacka historiozofia w Psalmidii polskiej Wespazjana Kochowskiego [Die sarmatische Historiosophie in den Polnischen Psalmen Wespazjan Kochowskis]. In: Chemperek, Dariusz (Hg.): Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej [Wespazjan Kochowski im Kreis der literarischen Kultur]. Lublin 2003, 105-122.
- Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation 29).
- Kopeć, Jerzy Józef: Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności [Historisch-kulturelle Bedingungen der Verehrung der Gottesmutter in der polnischen Religiosität]. In: Piwowarski, Władysław (Hg.): Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana [Volksreligiosität. Kontinuität und Veränderungen]. Wrocław 1983, 21-64.

- Kotowski, Albert S.: Polen in Deutschland. Religiöse Symbolik als Mittel der nationalen Selbstbehauptung (1870–1918). In: Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/M., New York 2004, 252-279.
- Kumor, Bolesław (Hg.): Historia Kościoła w Polsce [Geschichte der katholischen Kirche in Polen]. 8 Bde., Poznań, Warszawa 1974.
- Kurczewska, Joanna: Der frühe polnische Nationalismus und die Frauenthematik. In: Kemlein, Sophia (Hg.): Geschlecht und Nationalismus in Mittel- und Osteuropa 1848–1918. Osnabrück 2000, 49-76.
- Lawaty, Andreas: Zur romantischen Konzeption des Politischen. Polen und Deutsche unter fremder Herrschaft. In: Gall, Alfred u. a. (Hg.): Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive. Wiesbaden 2007 (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 8), 21-59.
- Łepkowski, Tadeusz: O katolicyzmie i kulcie maryjnym w społeczeństwie polskim XIX wieku [Über den Katholizismus und den Marienkult in der polnischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts]. In: Studia Claromontana 7 (1987), 40-49.
- Lewalski, Krzysztof: Między patriotyzmem a uniwersalizmem. Refleksje na temat relacji Kościół katolicki- władza w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w. [Zwischen Patriotismus und Universalismus. Reflexionen über die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Machtapparat im Königreich Polen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert]. In: Studia Historyczne 46 (2003), H. 3-4, 291-308.
- Matusik, Przemysław: Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814–1877 [Religion und Nation. Das Leben und die Gedankenwelt Jan Koźmians 1814–1877]. Poznań 1998.
- Obląk, Jan: Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie, ich treść i autentyczność w opinii współczesnych. W stulecie objawień 1877–1977 [Die Erscheinungen der Gottesmutter in Dietrichswalde, ihr Inhalt und ihre Authentizität in zeitgenössischen Meinungen. Ein Jahrhundert nach den Erscheinungen 1877–1977]. In: Studia Warmińskie 14 (1977), 7-73.

- Olenhusen, Götz Irmtraud von (Hg.): Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn 1995.
- Olszewski, Daniel: Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne w Zagłębie Dąbrowskim w XIX wieku [Seelsorge und gesellschaftlich-religiöse Wandlungen im Dąbrowabecken]. In: Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 8 (1975), 131-153.
- Ders.: Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku [Polnische Religionskultur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert]. Warszawa 1996.
- Pasek, Zbigniew: Geneza mariawityzmu i przyczyny jego podziału [Die Entstehung der Mariawiten und die Ursachen ihrer Spaltung]. In: www.wnss.agh.edu.pl/zpasek/wp-content/mariatwit.doc (zuletzt eingesehen am 23.03.2014)
- Pest, Czesław: Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy prymas Polski odrodzonej [Kardinal Edmund Dalbor (1869–1926). Der erste Primas des wiedergebornen Polens]. Poznań 2004.
- Piskorska, Józefa: Kult Matki Bożej Gietrzwałdzkiej na Warmii w XIX wieku [Der Kult der Gottesmutter von Dietrichswalde im Ermland im 19. Jahrhundert]. In: Pyłak, Bolesław / Krakowiak, Czesław (Hg.): Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku [Die Unbefleckte. Der Kult der Gottesmutter in den polnischen Territorien im 19. Jahrhundert]. Lublin 1988, 221-229.
- Pohlig, Matthias: Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich. In: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), 278-316.
- Rohdewald, Stefan / Frick, David / Wiederkehr, Stefan (Hg.): Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert). Lithuania and Ruthenia. Studies of a transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries). Wiesbaden 2007 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 71).
- Rostworowski, Emanuel Mateusz: Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta [Religiosität und Konfessionspolitik Stanisław Augusts]. In: Drozdowski, Marian M. (Hg.): Życie kulturalne i religijność czasach Stanisława Augusta Ponia-

- towskiego [Kulturelles Leben und Religiosität zu Zeiten Stanisław August Ponia-towski]. Warszawa 1991, 11-24.
- Scholz, Stephan: Der deutsche Katholizismus und Polen (1830–1849). Identitätsbil-dung zwischen konfessioneller Solidarität und antirevolutionärer Abgrenzung. Osnabrück 2005 (Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau 13).
- Śreniowski, Stanisław: Z zagadnień ideologii prawno-ustrojowej w Polsce XVII wieku [Zu den Problemen der Rechts- und Verfassungsideologie im Polen des 17. Jahr-hunderts]. In: Czasopismo Prawno-Historyczne 6 (1954), H. 2, 221-252.
- Stegmann, Natali: Die Töchter der geschlagenen Helden. „Frauenfrage“, Feminismus und Frauenbewegung in Polen 1863–1919. Wiesbaden 2000 (Quellen und Studien Deutsches Historisches Institut Warschau 11).
- Ujejski, Józef: Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie [Geschichte des polnischen Messianismus bis zum Novemberaufstand einschließ-lich]. Lwów 1931.
- Wojdecki, Waldemar: Arcybiskup Antoni Szlagowski. Kaznodzieja Warszawy [Der Erzbischof Antoni Szlagowski. Der Beichtvater Warschaus]. Warszawa 1997.
- Wyrwas, Stanisław: Dzieje kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Studium historyczno-liturgiczne [Die Geschichte des Kults der Heiligsten Jungfrau Maria, der Königin Polens. Historisch-liturgische Studie]. In: Rechowicz, Marian / Schenk, Waław (Hg.): Studia z dziejów liturgii w Polsce [Studien aus der Geschichte der Liturgie in Polen]. Bd. 2, Lublin 1976, 403-462.
- Zakrzewski, Andrzej J.: W kręgu kultu maryjnego. Jasna Góra w kulturze staropolskiej [Im Bannkreis des Marienkults. Der Helle Berg in der altpolnischen Kultur]. Częstochowa 1995.
- Załęski, Stanisław: Jezuici w Polsce porozbiorowej [Jesuiten im Polen der Teilungs-zeit]. Bd. 2, Kraków 1906.
- Zieliński, Zygmunt: Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865 [Die katholische Kirche im Großherzogtum Posen 1848–1865]. Lublin 1973.

Teil I

Unifizierungsmodelle

Zur Errichtung einer „Nationalkirche“ in der Rzeczpospolita im 16. Jahrhundert – Ziel der Reformbestrebungen oder nachträgliche Interpretation?

Tomasz Łopatka

Die Frage der Kirchenreform war in Polen um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine der wichtigsten und meistdiskutierten und beschäftigte insbesondere den polnischen Sejm. Auch Historikern ist dieses Thema nicht gleichgültig gewesen, so dass bis dato eine Reihe von Büchern und Aufsätzen dazu verfasst wurden.¹ Zumeist wird in ihnen zur Beschreibung der Ereignisse in den 1550er Jahren der Begriff „Nationalkirche“ verwendet. So nannte Tadeusz Wierzbowski im Jahr 1885 ein Kapitel in seinem Werk über Jakob Uchański (1502-1581) z. B. „Die Idee des Nationalkonzils und einer Nationalkirche in Polen 1548-1574“.² Einen ähnlichen Titel trägt auch ein Artikel von Franciszek Flaczyński, der im Jahr 1911 veröffentlicht wurde.³ In diesem Aufsatz schrieb Flaczyński, dass:

„[...] die Anhänger einer Nationalkirche ihre Absichten nicht offen zeigten, ihre öffentliche Tätigkeit begrenzte sich nur auf Bestrebungen zur Kirchenübereinstim-

1 Unter anderen: Bałakier: *Sprawa kościoła*; Flaczyński: *Idea*; Dembiński: *Sprawa soboru narodowego*, 373-386; Piwko: *Frycza Modrzewskiego program*.

2 Wierzbowski: *Idea synodu*.

3 Flaczyński: *Idea*.

mung, zur Verständigung der katholischen Kirche mit verschiedenen Sekten. Diese Einigung [...] sollte darin bestehen, dass die katholische Kirche einige Änderungen in manchen Dogmen machen würde und gleichzeitig die Dissidenten auf manche Forderungen verzichten würden. Dies wäre am einfachsten auf einer Nationalsynode durchzuführen [...]. Weil jedoch eine derartige Synode zur Trennung von der römisch-katholischen Kirche hätte führen müssen, hatten also die Bestrebungen, mit Hilfe des Nationalkonzils zu einer Kirchenverständigung zu gelangen, mittelbar eine unabhängige, nationale Kirche zum Ziel.“⁴

Seine größte „Karriere“ machte der Begriff „Nationalkirche“ jedoch erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Damals verwendeten ihn viele polnische Historiker, so z. B. Łukasz Kurdybacha,⁵ Stanisław Voise⁶ oder Edward Bałakier.⁷ Auch nach der Wende von 1989 verschwand der Begriff nicht aus der Historiographie und fand auch in neuerer Literatur Verwendung. Bolesław Kumor nannte beispielsweise in seiner 2002 neu herausgegebenen „Geschichte der Kirche“ ein Kapitel „Pläne einer Nationalkirche in Polen“⁸ und schrieb dort, dass Jakub Przyłuski „im Jahre 1555 die Gründung einer polnischen Nationalkirche empfahl, die von dem Heiligen Stuhl unabhängig wäre und an deren Spitze der polnische König als ihr Kopf stehen sollte“.⁹ Ein anderer Historiker, Stanisław Grzybowski, schrieb in einem Band der „Großen Geschichte Polens“ über „die Idee der Berufung einer Nationalkirche in Polen nach dem anglikanischen Beispiel“.¹⁰

Die Lektüre der oben zitierten Literatur und der Quellen aus dem 16. Jahrhundert gab den Impuls, darüber nachzudenken, ob einerseits der Begriff „Nationalkirche“ berechtigterweise verwendet wird und ob andererseits um die Mitte des 16. Jahrhunderts tatsächlich eine Trennung von Rom und die Gründung einer unabhängigen, dem König untergeordneten Kirche angestrebt wurde. Um diese Frage zu beantwor-

4 Flaczyński: *Idea*, 205.

5 Kurdybacha: *Wstęp do „O Kościele Księga druga“*.

6 Voise: *Frycza Modrzewskiego nauka*.

7 Bałakier: *Sprawa*.

8 Kumor: *Historia Kościoła*. Bd. 5, 144-147.

9 Kumor: *Historia Kościoła*. Bd. 5, 145.

10 Grzybowski: *Wielka historia Polski*. Bd. 4, 112.

ten, muss man die Situation in Polen im 16. Jahrhundert genauer betrachten. Deswegen soll im ersten Teil des Aufsatzes zunächst die Behandlung der Religionsfrage während der Sitzungen des polnischen Sejms in den 1550er Jahren dargestellt werden. Im zweiten Teil des Aufsatzes wird das von Andrzej Frycz Modrzewski vorgelegte Konzept einer unifizierten Kirche untersucht, das von einigen Historikern auch als Vorschlag zur Gründung einer „Nationalkirche“ interpretiert wurde.¹¹ Im dritten Teil wird schließlich der Versuch unternommen, die Frage zu beantworten, ob man im Fall Polens tatsächlich von dem Versuch, eine „Nationalkirche“ zu errichten, sprechen kann.

Die Frage der Kirchenreform in Polen um die Mitte des 16. Jahrhunderts

Die Reformation verbreitete sich in Polen relativ schnell. Bereits in den 1520er Jahren waren die Schriften von Luther bekannt und wurden oft gelesen. Obwohl die größte Blüte der Reformation in Polen erst auf die 1560er Jahre fiel, interessierten sich bereits eine Generation früher einige Adlige stark für die neuen Strömungen in der Theologie. Die Bischöfe reagierten darauf mit zunehmender Strenge. In den 1540er Jahren wurden bereits protestantische Adlige wegen „Häresie“ verurteilt, jedoch wurden die Urteile zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollstreckt, sondern existierten lediglich auf dem Papier. Zu Beginn der 1550er Jahre begannen die Bischöfe jedoch, die Urteile auch zu vollstrecken. Zum Beispiel wurde im Jahr 1551 Stanisław Orzechowski, der erste Priester, der in Polen öffentlich heiratete, von einem Bischof als Häretiker verurteilt. Seine Güter wurden vom Bischof eingezogen und er wurde verbannt. Da er ein Adliger war, löste dies starke Erregung bei seinen Standesgenossen aus. Diese Erregung verstärkte sich noch, als die Bischöfe beschlossen, dass jeder, der die Urteile ihrer Gerichte nicht befolgen würde, exkommuniziert würde.¹²

11 Zum Beispiel von Voise: Frycza Modrzewskiego nauka; Bałakier: Sprawa.

12 Kubala: Stanisław Orzechowski, 26.

Die Adligen empfanden diese bischöfliche Jurisdiktion als einen Anschlag auf ihre Freiheitsrechte. So formulierte zum Beispiel Jan Tarnowski, die führende Person der weltlichen Opposition, dass „die Bischöfe, obwohl sie zusammen mit uns unter einem Recht und einem König stehen, Ansprüche stellen und über ihnen Gleichstehende herrschen und über uns die Macht haben möchten“.¹³ Es ging hier also nicht in erster Linie um die Religionsfrage, sondern vor allem um die Frage der Gleichheit der Personen aus einer sozialen Schicht. Die Bedeutung der Religionsfrage war eine Folge davon, dass die Adligen ihre Rechte durch die Ansprüche der Bischöfe gefährdet sahen, die ihnen – im Selbstverständnis der Szlachta – gleichgestellt waren. Die Adligen wollten diese Frage im Rahmen des Sejm lösen und im Jahr 1552 gelang es ihnen, die Religionsfrage auf die Tagesordnung zu bringen. König Sigismund August urteilte jedoch, dass die kirchliche Jurisdiktion nicht im Widerspruch zum weltlichen Recht stehe. Daher erkannte er die Urteile der Bischöfe an.¹⁴

Die Adligen versuchten daraufhin, mit den Geistlichen über eine Strafaussetzung zu verhandeln, und es gelang ihnen, das Versprechen der Bischöfe zu gewinnen, die Vollstreckung der Strafen für ein Jahr zur Bewährung auszusetzen. Die Adligen verpflichteten sich im Gegenzug, regelmäßig den Zehnten zu bezahlen.¹⁵ Dieses Abkommen entspannte die Situation, aber nur für kurze Zeit, da manche Adlige ihre Verpflichtung nicht einhielten und auch Geistliche immer wieder ihre Jurisdiktion ausübten. Das Verhältnis zwischen beiden Seiten wurde immer angespannter und der Streit führte schließlich dazu, dass die maßgeblichen Institutionen nicht regulär funktionieren konnten – der Sejm wurde durch die religiöse Frage fast lahmgelegt. Diese Situation war sowohl für die Adligen als auch für die Bischöfe ungünstig – die protestantischen Adligen konnten sich nicht sicher fühlen, da die Geistlichen weiter ihre Jurisdiktion ausübten, während die Bischöfe weniger Einnahmen hatten und zudem in einigen Fällen von Protestanten abgesetzt wurden.

Deswegen waren beide Seiten bereit, einen Kompromiss zu suchen. Die Religionsthematik stand während des Sejms zu Petrikau im Jahr 1555 im Mittelpunkt der

13 Orzechowski: Kroniki, 107.

14 Zakrzewski: Powstanie, 69.

15 Orzechowski: Kroniki, 118.

Gespräche. Sowohl die Adligen als auch die Bischöfe bereiteten sich gründlich auf die Verhandlungen vor – die Erstgenannten wählten die besten Redner unter ihnen aus und die Letztgenannten kamen in einer größeren Anzahl als sonst zu diesem Sejm. Den ersten Entwurf für eine Übereinkunft machten die Protestanten, die unter anderem folgende Elemente vorschlugen: Religionsfreiheit, die Eucharistie in beiderlei Gestalt, die Aufrechterhaltung der Güter von Bischöfen auf Lebenszeit und die erneute Vergabe dieser erst nach ihrem Tod, Aufhebung der Urteile der bischöflichen Gerichte, Abschaffung des Zölibats der Geistlichen sowie das Verbot der Lästerung der römisch-katholischen Trinitätslehre und der Überredung zur Konversion weg von der katholischen Kirche. Laut diesem Entwurf sollten die Vorschläge durch ein Universalkonzil, und falls dieses nicht zustande kommen sollte, durch ein Provinzialkonzil anerkannt werden.¹⁶

Die Bischöfe akzeptierten diesen Entwurf nicht und legten statt dessen einen eigenen Entwurf vor, gemäß welchem der König den Papst darum bitten sollte, erneut das Konzil von Trient einzuberufen oder, falls dies nicht möglich sein sollte, eine Genehmigung für ein Provinzialkonzil in Polen zu erteilen. Bis zum Konzil müssten

16 Es waren neun Vorschläge: „1. Sacerdotes, pro uniuscuiusque arbitro liberum erit tam in domibus quam in templis fovere et instituere, qui predicent pure verbum divinum; 2. Liberum erit illis ceremonias iuxta morem illorum peragere; 3. Utramque speciem sacramendi conae licitum sit omnibus ab illis petentibus porrigere; 4. Si qui restant veri sacerdotes romani et expulsi beneficiis suis, retituantur ad vitam illorum. Si vero mortui, aut quum morientur, liberum pro uniuscuiusque arbitrio sacerdotes instituere, absque archiepiscoporum et episcoporum confirmatione; 5. Decreta omnia archiepiscoporum, episcoporum ratione religionis contra quascunque personas lata, ab omnibus citacionibus illorum cassata sint et annihilate; 7. Autoritas omnium spiritualium non illorum proventus sit libera iuxta consuetudinem antiquam; 8. Ne in sanctam Trinitatem et sacramentum veri corporis et sanguinis, quod iuxta ritum ecclesie romane porrigitur, sit publice blasfemia, ceremoniaque illorum ut sine tab omni impetitione secure, et possint libere celebrari, nec ab illius ecclesiae verbi divini interpretatione, atque predicatione vi et quavis autoritate avelli, ad suamque interpretationem cuiusque condicionis hominem cogi possint; 9. Haec omnia et singular ad concordiam generalis aut provincialis concilii verbo sacrae R.M. et roborata sint, et debent per omnis condicionis homines observari.“ In: Dzienniki sejmów walnych koronnych, 15f.

einerseits die Protestanten vermeiden, die Reformation zu verbreiten, und andererseits sollten die Bischöfe so lange ihre Jurisdiktion aussetzen. Die Beschlüsse des Konzils sollten für beide Seiten verbindlich sein.¹⁷ Die Adligen lehnten diesen Vorschlag jedoch ab, da sie befürchteten, dass seine Annahme die Befestigung der privilegierten Rolle der Bischöfe bedeuten würde, und zwar nicht nur in religiösen Fragen. Außerdem hatten sie Sorge, alle Beschlüsse des Konzils widerspruchlos annehmen zu müssen, denn die Bischöfe planten, dass an dem Konzil nur Geistliche teilnehmen sollten. Dadurch könnte es – so fürchteten die Protestanten – zu der Situation kommen, dass auf dem Konzil, „nur diese [die Bischöfe, T. Ł.] selbst entscheiden würden, was in der Zukunft gültig wäre, und sie die Beschlüsse in Kraft setzen würden, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob andere zustimmen oder nicht“.¹⁸ Um eine solche Situation zu vermeiden, wollten die Adligen nicht nur passive Zuschauer auf der Synode sein, sondern aktiv an ihr teilnehmen.

Obwohl beide Seiten auf dem Sejm der Meinung waren, dass in Polen eine Einigung notwendig war, war der Weg zum Konsens daher nicht leicht und die Verhandlungen dauerten lange. Da der König nicht wollte, dass der Sejm sich während der ganzen Sitzung nur mit der Religionsfrage beschäftigte, machte er einen Vorschlag zu ihrer Lösung. Er wollte den Papst um die Genehmigung für ein Provinzialkonzil bitten. Das Konzil würde vom Erzbischof einberufen werden und jeder Adlige sollte zu diesem Konzil kommen und ohne Angst seine Vorschläge für eine Kirchenreform darlegen können. Der König schlug zudem vor, dass er eine Gruppe von vier bedeutenden Personen berufen werde, die die Sicherheit gewähren würden und dank deren Stellung bei den Adligen das Konzil an Gewicht gewinnen würde. Bis zum Konzil sollte alles beim Status quo bleiben.¹⁹

Die Adligen lehnten auch dieses Angebot ab, weil sie, ähnlich wie beim Vorschlag der Bischöfe, befürchteten, dass sie keinen Einfluss auf die Beschlüsse haben würden. Sie legten daher noch einen weiteren Entwurf vor, in dem sie vorschlugen, dass der König selbst ein Konzil einberufen sollte, an dem auch die Vertreter Litauens, Schlesi-

17 Orzechowski: Kroniki, 17f.

18 Zakrzewski: Powstanie, 84.

19 Zakrzewski: Powstanie, 20f.

ens und Preußens teilnehmen würden. Die Idee der Adligen war es, dass an dem Konzil möglichst viele Menschen aus dem Jurisdiktionsgebiet des Erzbischofs von Gnesen (Gniezno) teilnehmen sollten, um zu verhindern, dass nachträglich Gründe für einen Widerspruch gegen die Beschlüsse des Konzils geltend gemacht würden. Die Adligen wollten darüber hinaus die Zusicherung, dass sie gegen die Beschlüsse dieses Konzils Berufung vor einem Universalkonzil einlegen können.²⁰ Sigismund August wollte sich nicht mehr mit der Religionsfrage beschäftigen und verpflichtete sich, ein Konzil einzuberufen. Während des Sejms versprach der König, ein „concilium autoritate sua“²¹ einzuberufen. Bis dahin sollte jedoch nicht mehr über die Religionsfrage diskutiert werden. Die Landboten waren mit diesem Versprechen zufrieden und erwähnten die Frage während des Sejms von 1555 nicht mehr.

Nach dem Sejm entschied sich Sigismund August, das Konzil nicht aufgrund seiner eigenen Autorität einzuberufen, sondern erst mit dem Papst diese Frage zu besprechen, und schickte daher einen Gesandten nach Rom. In der Instruktion, die der Gesandte Stanisław Maciejowski bekam, wurde das Gewicht vor allem auf die Einberufung eines Universalkonzils gelegt. Der polnische König wollte in erster Linie, dass die Religionsfrage durch dieses Konzil verhandelt würde, weil er der Meinung war, dass diese Frage nicht in der Kompetenz des Königs, sondern in der des Papstes liege. Nur wenn es unmöglich wäre, ein Universalkonzil einzuberufen, wollte Sigismund August darum bitten, der Papst möge ein Provinzialkonzil genehmigen. Der König meinte, dass der Papst, wenn er weder ein Universal- noch ein Provinzialkonzil einberufe, nicht für die Entwicklung der Kirchensituation in Polen verantwortlich sein könnte.²² Außer der Genehmigung für das Konzil bat Stanisław Maciejowski zudem um die Erlaubnis für die Einführung der polnischen Sprache in der Liturgie, für die Eucharistie in beiderlei Gestalt und für die Abschaffung des Zölibats der Geistlichen.²³

Der Zeitpunkt für solche Ansinnen war sehr ungünstig, da Papst Julius III. im Jahr 1555 starb. Der neue Papst, Paul IV., war ein unversöhnlicher Gegner der Refor-

20 Zakrzewski: Powstanie, 26f.

21 Zakrzewski: Powstanie, 30.

22 Frankiewicz: Starania Zygmunta Augusta, hier 267.

23 Szujski (Hg.): Dyariusze sejmów, 105-110.

mation. In seiner Amtszeit wurde die Inquisition stark unterstützt und er wehrte sich mit all seinen Kräften dagegen, das Konzil von Trient wieder einzuberufen. Unter diesen Umständen war die Aufgabe von Stanisław Maciejowski von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Der Papst lehnte seine Forderungen eindeutig ab, was bedeutete, dass die Einberufung eines Provinzialkonzils in Polen gescheitert war, da Sigismund August nicht den Mut aufbrachte, gegen den Willen Roms zu handeln. In späteren Jahren waren zwar noch Stimmen für ein Provinzialkonzil zu hören,²⁴ aber solange Paul IV. im Amt war, blieben sie ungehört. Sie wurden deswegen in der Folge immer schwächer und hatten keine Chance, auf eine solche Resonanz zu stoßen wie noch im Jahr 1555.

Im Jahr 1559 wurde schließlich Pius IV. zum Papst gewählt, dessen Einstellung gegenüber einem Konzil eine ganz andere war als die seines Vorgängers. Pius IV. war ein Befürworter des Tridentinums. Aus diesem Grund kam ein Provinzialkonzil für Polen nicht mehr in Frage. Und auch in Polen selbst verschlechterte sich das Meinungsklima für ein solches Konzil zunehmend. Zwar wurde im Jahr 1555 in Koźminek eine Union zwischen Calvinisten und Böhmisches Brüdern geschlossen, aber sie trat nicht in Kraft, da die theologischen Unterschiede zwischen beiden Gruppen unüberwindlich waren. Auch innerhalb des Calvinismus kam es immer wieder zu theologischen Auseinandersetzungen über die Frage der Dreifaltigkeit, die letztendlich zu einem Bruch zwischen der *ecclesia maior* (Kalvinisten) und der *ecclesia minor* (Antitritinarianer) führten, wodurch es unmöglich wurde, eine gemeinsame Front aufzubauen, die eventuell mit den Katholiken hätte verhandeln können.

Obwohl im Jahr 1555 die Bereitschaft beider Seiten, einen Kompromiss zu suchen, groß war, zeigte es sich, dass die Unterschiede und der Wille, die eigenen, partikularen Interessen durchzusetzen, doch stärker waren, was eine Vereinigung der Kirche unmöglich machte. Es scheint auch, dass – selbst wenn beide Gruppen einen Kompromiss für die Gestalt einer unifizierten Kirche gefunden hätten – das Projekt aufgrund theologischer Fragen, zu deren Diskussion es noch nicht einmal kam, gescheitert wäre. Einige Adlige legten zwar einen Vorschlag für ein Glaubensbekennt-

24 Wierzbowski: *Idea*, 290-300.

nis vor,²⁵ aber dies war ein schnell vorbereitetes Dokument, das keine größere Bedeutung hatte und kaum durchdacht war.²⁶ Das alles zeigt, dass der Versuch einer Einigung der Kirche selbst dann zum Scheitern verurteilt gewesen wäre, wenn es eine Genehmigung für ein Konzil vom Papst gegeben hätte.

Das Programm zur Kirchenreform von Andrzej Frycz Modrzewski

Die Idee einer Kirchenreform war auch ein Thema politischer Traktate. Auf theoretischer Ebene beschäftigten sich mit dieser Frage z. B. Jakub Uchański oder Jan Łaski, die in ihren Schriften Vorschläge für eine Reform der Kirche machten. Ein Konzept zur Reform der Kirche entwarf auch Andrzej Frycz Modrzewski. In seinem im Jahr 1554 publizierten Werk „De republica emendanda“, in dem er ein Reformprogramm für den ganzen Staat vorschlug, legte er auch seine Anschauungen über die Kirche sowie zu ihrer Rolle in Staat und Gesellschaft dar. Seine Ansichten über die Kirche formulierte er auch in anderen Traktaten, vor allem im 1559 erschienenen „De ecclesia liber secundus“. Modrzewski war ein Befürworter der Unifizierung und der Vereinigung der christlichen Kirchen. Seiner Ansicht nach sollte die Kirche so gestaltet werden, dass sie eines der wichtigsten Elemente der moralischen Erneuerung des Landes würde. Die Kirche sollte ein Element des Staates sein, das für die Moral der Gesellschaft verantwortlich wäre.²⁷ Um ein Vorbild für alle Bürger zu sein, müsse die Kirche alle vereinigen. Da die theologischen Fragen das größte Problem auf dem Weg zur Einheit darstellten, machte er einige Vorschläge zu ihrer Lösung. Er war der Ansicht, dass die dogmatischen Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten nicht groß genug seien, um eine Vereinigung zu verhindern. Zudem meinte er, dass die Missverständnisse nur die Folge einer unterschiedlichen Interpretation der Heiligen Schrift seien: „Es gibt viele Auseinandersetzungen zwischen beiden Seiten, aber in

25 Finkel: Konfessya.

26 Piwko: Frycza Modrzewskiego program, 80.

27 Piwko: Frycza Modrzewskiego program, 83.

nicht wenigen Fällen geht der Streit allein um die Wörter.²⁸ Von diesem Standpunkt ausgehend zeigte er, wie diese Unterschiede aufgelöst werden könnten.

Als eine der wichtigsten Fragen, die die Katholiken von Protestanten unterschied, nannte er die Rechtfertigungslehre und widmete ihr ein ganzes Kapitel seines Buchs über die Kirche.²⁹ In dieser Frage war er der Meinung, dass für die Erlösung sowohl der Glaube als auch gute Taten notwendig seien:

„Wenn diese Sachen unterschiedlich sind, wie viele meinen, die zwar Nächstenliebe mit dem rechtfertigenden Glauben verbinden, aber behaupten, diese spiele keine Rolle bei der Rechtfertigung, und alles nur dem Glauben zusprechen, so müsste man auch überlegen, ob sich nicht dasselbe über die Nächstenliebe sagen lässt, was jene über den Glauben sagen.“³⁰

Er wollte die Katholiken und Protestanten in dieser Frage zusammenführen, indem er feststellte, dass der Glaube gute Taten nicht ausschließe, sondern vielmehr gute Taten die Folge des Glaubens seien. Er schrieb: „[...] so wie eine Frucht nicht vom Baum, so sind die Taten nicht vom Glauben zu trennen. Sowohl das eine als auch das andere soll von der göttlichen Barmherzigkeit kommen.“³¹

Was die Eucharistie betrifft, so meinte er, dass Christus in der Kommunion nur geistig und nicht körperlich anwesend sei. Er sagte, dass zwar bei der Transsubstantiation das Brot sich nicht in realer, sondern in mystischer Weise in den Körper Christi verwandle, dass aber nach der Transsubstantiation das Brot kein normales, sondern ein heiliges sei: „Es scheint mir, die Umwandlung des Brotes muss anerkannt werden,

28 Modreuius: Commentatorium, 351: „Multae inter partes contentiones sunt de rebus diuersis, sed nihilo pauciores in uerborum controuersia positae sunt.“

29 Modreuius: Commentatorium, 360: „Disputatio de iustificatione praecipuum caput est, aut certe inter praecipua unum, quod euangelicos separat a catholicis.“

30 Modreuius: Commentatorium, 360: „Sin minus haec similia sunt, ut quidem uolunt permulti, qui cum chritatem iustificanti fidei annectant, ei tamen in iustificatione partes nullas concedunt soli fidei omnia tribuentes, tamen etiam atque etiam considerandum fuerit, an non idem de charitate dici possit, quod de fide dicitur.“

31 Modreuius: Commentatorium, 362: „Scilicet ut fructus ab arbore, ita opus a fide seiungendum non est. Utrunque uero in Dei misericordia acquiescere debet.“

aber solche, der zufolge das Brot nicht vergeht, sondern eine zweite, neue Natur bekommt und gleichzeitig die erste behält. Danach ist es kein normales Brot, sondern ein Brot, das Körper Christi ist.“³² Modrzewski wollte mit dieser vermittelnden Position für die umstrittenen Fragen Lösungen anbieten, die den Weg zu einer Vereinigung hätten ebnen können. Er war überzeugt, dass eine solche Einheit möglich sei und dass die theologischen Unterschiede überbrückt werden können. Deswegen entwarf er in seinem Werk auch das Projekt einer vereinten Kirche.

Modrzewski meinte, dass der Staat eine einheitliche Kirche brauche, weil diese eine Institution sei, die die Bürger vereinen würde. Damit die Kirche diese Aufgabe erfüllen könne, müssten ihr aber möglichst viele Menschen angehören. Und dafür wiederum müsste die Kirche verständlich sein, weshalb Modrzewski die Einführung regionaler Sprachen anstelle des Lateins in der Liturgie forderte, „weil alles, was in der Kirche stattfindet, sowohl das Volk als auch die Priester betrifft, dann soll bei den öffentlichen Gebeten die fremde Sprache, die das Volk nicht versteht und in der es nicht antworten kann, entfernt werden. Amen“.³³ Er war auch der Ansicht, dass die Bemühungen um Vereinigung sich nicht nur auf Katholiken und Protestanten konzentrieren, sondern auf alle Christen gerichtet sein sollten. Er war der Meinung, dass am Konzil, dem er die wichtigste Rolle in der Struktur der Kirche zusprach, Vertreter aller christlichen Kirchen teilnehmen sollten. Er schrieb:

„Es gibt einige, die meinen, dass Ruthenen und Armenier nicht der christlichen Kirche angehören. Aber wenn sie die gleichen Sakramente wie wir haben, wenn sie stolz darauf sind und sich freuen, dass sie unter der Fahne Christi kämpfen [...], dann bin ich der Meinung, dass ohne sie keine Einheit der ganzen Kirche möglich ist. Denn

32 Modrevius: De ecclesia, 125: „Fatendum igitur omnino mihi uidetur esse hic panis conuersionem, non qua intereat, sed qua, priore retenta natura, nouam acquirat. Non enim deinceps simplex panis est, sed panis, qui es corpus Christi.“

33 Modrevius: De ecclesia, 294: „Cum igitur omnia, quae ad hunc modum fiunt in ecclesia, communia sint populo cum sacerdotibus, profecto peregrina lingua a precibus publicis exterminanda est, quam populus non intelligat et ad quam respondere non possit Amen.“

nicht allein die römische Kirche ist die universale Kirche. Was ein Teil ist, kann nicht das Ganze sein.“³⁴

Diese Einheit war für Modrzewski eine der Voraussetzungen dafür, dass die Kirche wirklich katholisch, also allumfassend ist. Er wollte zudem, dass an den Konzilen Vertreter aller sozialen Schichten teilnehmen, weil er der Meinung war, dass alle Leute, die der Kirche angehören, auch Einfluss auf ihre Gestaltung haben sollten:

„Wenn ein Konzil die Kirche vertritt, muss eine Ähnlichkeit zwischen diesen beiden sein, damit diese Vertretung real und nicht vorgetäuscht und fiktiv ist. Diese Ähnlichkeit kann nur dann bestehen, wenn das Konzil, ähnlich wie die universale Kirche, die die in der ganzen Welt verstreuten Bischöfe, verschiedene Geistliche und vor allem die Laien sammelt, aus den Vertretern dieser Gruppen zusammengesetzt wird.“³⁵

Nur in diesem Fall allgemeiner Teilnahme würde die Möglichkeit bestehen, alle umstrittenen Aspekte zu diskutieren. Außerdem sei dies auch eine Voraussetzung für die Akzeptanz der Beschlüsse des Konzils auf allen Seiten. Alle Mitglieder der Kirche sollten, so Modrzewski, nicht nur Einfluss auf den Verlauf der Synode haben, sondern allgemein auf die Gestaltung der Kirche, sogar in Personalfragen. Er war der Meinung, dass die Bischöfe nicht nominiert, wie es zu dieser Zeit praktiziert wurde, sondern ausgewählt werden sollten. An diesem Auswahlverfahren sollten Mitglieder aller sozialen Schichten teilnehmen: Am Anfang würden die Wähler in vier Gruppen eingeteilt (dies sollte getrennt für Laien und Geistliche gelten), in jeweils eine für die Beamten,

34 Modrevius: *Commentatorium*, 302f.: „Sunt qui putent Ruthenos et Armenos ad ecclesiam Christi non pertinere. Verum cum illi sacramentis iisdem utantur, quibus nos, seque sub Christi uexillis militare prae se ferant et gaudeant [...]. Quin ita statuo consociationem uniuersae ecclesiae sine illis constare non posse. Non enim sola Latina ecclesia pro ecclesia uniuersa habenda est. Quod pars est, totum esse nequit.“

35 Modrevius: *Commentatorium*, 304: „Cum igitur concillium ecclesiam repraesentet, debet esse inter hanc et illud analogia quaedam, ut sit uera et non ficta aut commenticia repraesentatio. Sed analogia inter illa esse nequit, nisi quemadmodum ecclesia uniuersa ex episcopis omnibus per totum orbem sparsis, clericis diuersorum generum et laicorum multo maxima parte conflatur, ita concilium ex totidem generibus illarum multitudinum constituatur.“

die Adligen, die Bürger und die Bauern. Jede Gruppe sollte drei Elektoren auswählen, die diese Gruppe repräsentieren würden. Die ausgewählten 24 Personen würden in einem schriftlichen Geheimverfahren den Bischof wählen.³⁶ Modrzewski gab zudem Hinweise, welche Eigenschaften der am besten geeignete Kandidat haben sollte. Für ihn zählte dabei nicht die Herkunft des Kandidaten, sondern seine Ausbildung und Tugend. Modrzewski hielt es für:

„[...] nützlich [...], wenn den Wählern die Worte des Heiligen Paulus über die Eigenschaften eines guten Bischofs vorgelesen würden [...]. Paulus nennt bei der Beschreibung eines Bischofs seine zahlreichen und besonderen Vorteile. Unter anderem nennt er die Fähigkeit des Predigens, dank derer er die Unwissenden lehren, die Zögernden ermahnen und die Gegner überzeugen könnte. [...] Man muss auch prüfen, wie er seine früheren Aufgaben erfüllte. [...] Ein Bischof muss nicht nur durch gute Gelehrsamkeit, klares Denken und besondere Tugend, sondern auch durch kleinere Vorteile geschmückt sein, er soll nicht hastig sein, sich nicht vom Dünkel leiten lassen, sich nicht verächtlich gegenüber anderen verhalten, eine bescheidene Meinung über sich haben und die Geschenke, die andere von Gott bekamen, gerecht beurteilen.“³⁷

Eine solche Wahl sollte auf allen kirchlichen Ebenen stattfinden, von den niedrigsten Ämtern bis zum Papst.

Modrzewski betrachtete in seinen Werken auch die Rolle des Papstes in der Kirche. Er wollte das Papstamt nicht abschaffen, worauf der Titel eines Kapitels in seinem „Zweiten Buch über die Kirche“, nämlich „Das Widerlegen gewisser Vorwürfe gegen

36 Modreuius: Commentatorium, 486f.

37 Modreuius: Commentatorium, 487f.: „Perneccarium fuerit, ut prius quam suffragia ineant, recitentur eis de scripto boni episcopi rationes a diuo Paulo traditae [...]. Itaque idem Paulus multas et singulares uirtutes commemorat episcopo describendo, ac inter caeteras uult eum tenacem esse eius sermonis, quo docere imperitos ualeat, cohortari cessantes, conuincere contradicentes. [...] Omnino igitur uidendum, quomodo se in munere suo prius gesserit. [...] Oportet etiam non tantum doctrina excellenti, iudicio acri et uirtute singulari episcopum ornatum esse, sed et illis lenioribus uirtutibus, ne sit propensus ad iram, ne fastus ei dominetur, ne sit contemptor prae se aliorum, ut moderate de se sentiat, ut munerum Dei in alios collatorum sit aequus censor.“

die Papstmacht“³⁸ hinweist. Er war der Meinung, dass der Papst die Rolle des obersten Kaplans innehaben sollte, und begründete diese Ansicht folgendermaßen:

„Wenn die Einheit der Priester nur durch einen Bischof gewahrt werden kann, wie kann man die Einheit aller Bischöfe ohne einen höchsten Bischof, auf den alle hören, wahren? Denn es ist bekannt, dass es schon in der Apostelzeit solche gab, die die Einheit der Christen zerstörten und die Kirche zersplitterten.“³⁹

Weiter fragt er:

„Wenn es den Papst, über den wir sprechen, nicht gäbe, wären dann nicht bald so viele aufgetaucht, die ich nicht Päpste, sondern Unterdrücker nenne; wie viele perverse Vorgesetzte gäbe es dann [...]? Fürwahr gibt es heute in manchen Gebieten Menschen, die in einem gemeinsamen Haus wohnen, sich aber nicht zu einem Glauben bekennen: Der Herr glaubt eine Sache, die Frau eine andere und der Diensthote unterscheidet sich vom Herrn in seinen Ansichten vom christlichen Glauben. Soll man diese Willkür und die Verwirrung nicht vermeiden, die dazu führen, dass Menschen verschiedenen Glaubens anfällig werden, sich zu streiten, zu verwünschen, zu neiden und sich zu schlagen?“⁴⁰

In der Konzeption Modrzewskis sollte der Papst ein moralisches Vorbild für andere Christen sein, das Haupt der Kirche und die Person, die diese Kirche vereint. Sein

38 Modrevius: De ecclesia, 228: „Obiectionum quarundam contra summum pontificatum dilutiones.“

39 Modrevius: De ecclesia, 223: „Si presbyterorum unitas retineri non potest nisi uno episcopo, quomodo episcoporum unitas retinebitur nisi uno summo episcopo, cui omnes pareant? Constat enim adhuc temporibus apostolorum extitisse eos, qui unitatis Christianae dissidium facerent et ecclesiam dissiparent.“

40 Modrevius: De ecclesia, 224: „Etenim pontifice, de quo loquimur, sublato, an non breui exorirentur tot non dico pontifices, sed canifices, quot essent ecclesiarum peruersi praesides [...]? Certe nunc quibusdam in locis, homines easdem inhabitantes aedes, fide una contenti non sunt; aliud maritus credit, aliud uxor; seruus a domino longe diuersum sentit de Christiana religione. An huiusmodi licentia et confusio uitanda non est, ex qua animi dissentientes ualde procliuus sunt in iurgia, maledicentiam, obtreccationes, uerbera, uulnera, caedes?“

Machtbereich sollte jedoch begrenzt werden, zum Beispiel in Bezug auf die kirchliche Jurisdiktion. Modrzewski meinte, dass „der vom römischen Papst angewandte Brauch, Personen aus weit entfernt liegenden Ländern vor sein Gericht zu berufen und sie durch sein Konsistorium zu verurteilen, abgeschafft“ werden sollte.⁴¹ Damit wollte er die kirchliche Jurisdiktion verbessern und auch gleichzeitig die Arbeit der ganzen Kirche, denn Rom könne sich, wenn es mit weniger juristischen Aufgaben belastet sei, mit anderen Fragen beschäftigen, die für die Kirche wichtiger seien. Er schlug vor, der Papst solle sich mit geistlichen Fragen beschäftigen und den Gläubigen als Seelenhirte dienen. Modrzewski schrieb, dass der Papst „die Säumigen zur Erfüllung ihrer Arbeit ermuntern und die Zerstrittenen zu einer Verständigung führen“ soll.⁴² Als Zusammenfassung des Kapitels, in dem er die Aufgaben des Papstes schildert, zählt er dessen besondere Verpflichtungen auf: „Das Kümmern um alle Kirchen in der christlichen Welt, damit keine von ihnen Fehler mache, das Ermahnen der Fehlenden durch Briefe oder durch Gesandte, damit sie zurück zur Vernunft kommen, die Benachrichtigung anderer Kirchen über wichtige Sachen, die Berufung der Universalkonzile, wenn es nötig ist.“⁴³

Modrzewski wollte mit seinen Vorschlägen in vermittelnder und versöhnlicher Weise alle Christen vereinigen. Er strebte danach, eine im umfassenden Sinne des Wortes „katholische“ Kirche zu errichten. Gleichzeitig legte er einen Entwurf zur Reform der römischen Kirche vor, dem zufolge die Macht der Bischöfe begrenzt und die der Laien vergrößert werden sollte. Er war der Ansicht, dass der Papst keine unfehlbare Person ist, und schlug vor, seine Aufgaben einem Universalkonzil zu übertragen. Die Vorschläge von Modrzewski bedeuteten jedoch nicht, dass er die Tren-

41 Modrevius: De ecclesia, 234: „Mos ille Romanus uocandi ex prouinciis ad tribunal suum aliquem eumque in suo consistorio iudicandi abrogandus est.“

42 Modrevius: De ecclesia, 235: „Homines in officio cessantes excitare, discordes in concordiam reducere.“

43 Modrevius: De ecclesia, 241: „Summi uero pontificis peculiare est in omnes orbis Christiani ecclesias intentum esse, ne qua sit in uitio, errantes uel per literas, uel per nuncios hortari, ut resipiscant, ad alias ecclesias de rebus necessariis referre. Concilia uniuersorum, quoties opus est, conuocare.“

nung von Rom vor Augen hatte. Er war zwar ein Anhänger von vielfältigen und weit reichenden Reformen in der Kirche, jedoch wollte er, dass die Kirche universal und einheitlich bleibt.

Gab es in Polen den Versuch zur Gründung einer „Nationalkirche“?

In der Literatur, die von einem Versuch zur Gründung einer „Nationalkirche“ in Polen im 16. Jahrhundert spricht, werden hauptsächlich zwei Argumente für eine solche Interpretation angeführt: Das erste betont das Streben polnischer Adliger nach einem „Nationalkonzil“, das zweite Argument zielt auf die damalige Absicht, die Volkssprache in die Liturgie einzuführen. Als exemplarisch für derartige Pläne gelten vielen Historikern die zuvor dargestellten Entwürfe Modrzewskis, der somit als ein besonders bekannter Vertreter der Idee einer „Nationalkirche“ angesehen wird. Im Folgenden möchte ich diese Argumente auf ihre Tragfähigkeit hin untersuchen und anschließend den Versuch unternehmen, eine eigene Antwort auf die oben gestellte Frage zu formulieren.

Während das Streben nach einem „Nationalkonzil“ in der polnischen Historiographie als ein Schritt zur Gründung einer Nationalkirche interpretiert wird,⁴⁴ zeigt das Beispiel Frankreichs, dass die Einberufung eines Nationalkonzils nicht zwingend gleichbedeutend mit der Trennung von Rom war. Im Jahr 1551 berief der französische König ein Nationalkonzil ein, ohne dass es zu einem Bruch mit Rom kam.⁴⁵ Zwar war Papst Julius III. ein Gegner von Nationalkonzilen und es gab Vorschläge, wie die Berufung eines Nationalkonzils reguliert werden sollte und welche formalen Bedingungen erfüllt sein müssten, damit eine Nationalsynode stattfinden darf,⁴⁶ jedoch wurden sie in den 1550er Jahren nicht verboten. Im Jahr 1561 wurde in Frankreich erneut ein Nationalkonzil einberufen, aber auch nachdem dort eine innerfranzösische

44 Kurdybacha: Wstęp 8.

45 Mayeur (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Bd. 8, 474.

46 Sieben: Die Partikularsynode, 74f.

kirchliche Einigung erzielt worden war, nahmen Vertreter Frankreichs dennoch aktiv am Tridentinum teil. Das spricht dafür, dass selbst die Berufung eines Nationalkonzils nicht unbedingt zur Trennung von Rom führen musste.

Das Argument, dass der Wunsch, die Volkssprache in der Liturgie einzuführen, als Beweis für das Streben nach einer „Nationalkirche“ anzusehen ist, formulierte z. B. Edward Bałakier :

„Zwar war die Forderung der Einführung der polnischen Sprache vor dem Hintergrund des erwachten Nationalgefühls verständlich, aber dennoch hätte sie zu großen Umwandlungen im religiösen Leben führen können, da sie im Zusammenhang mit der Forderung der Berufung eines Nationalkonzils das Streben nach einer völligen Trennung von Rom und damit einer Anpassung der Religion an die polnischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse zum Ausdruck brachte.“⁴⁷

Es stellt sich die Frage, ob die Forderung nach Einführung der Volkssprache in der Liturgie tatsächlich ein ausreichendes Argument dafür ist, dass es sich um das Streben nach einer „Nationalkirche“ handelte. Als Gegenargument kann die Tatsache dienen, dass auch während des Tridentinums über die Einführung der Volkssprache in der Liturgie gesprochen wurde. Als man dort im Dezember 1551 über die Messe diskutierte, dienten zehn Messopferartikel als Grundlage für die Diskussion, in deren neuntem Artikel es um die Landessprache ging: „Die Messe darf nur in der Volkssprache gefeiert werden, die alle verstehen.“⁴⁸ Die Position der Teilnehmer an der Diskussion zu dieser Frage war unterschiedlich, einige waren dagegen, während andere Befürworter der Einführung der Volkssprache in der Liturgie waren:

„Der Bischof von Zagreb erinnert daran, dass man in seinem Vaterland Kroatien mit Genehmigung Roms die Messe nicht in lateinischer, sondern in altslawischer Sprache feiert, der Bischof von Orense behauptet sogar, in ‚vielen Kirchen‘ werde die Muttersprache gebraucht. [...] Grundsätzlich klar und weit blickend äußert sich der Erzbi-

47 Bałakier: Sprawa 97.

48 Jedin: Geschichte des Konzils. Bd. 3, 344.

Lopatka: Zur Errichtung einer ‚Nationalkirche‘ in der Rzeczpospolita

schof von Granada : Man soll verurteilen, dass der Kanon nicht leise zu beten ist und dass die Messe in der Volkssprache gehalten werden muss.“⁴⁹

Dieses Zitat zeigt, dass die Frage der Einführung der Volkssprache in der Liturgie die katholische Kirche stark beschäftigte und die Meinungen unterschiedlich waren. Da selbst die am Tridentinum teilnehmenden Bischöfe keinen Konsens finden konnten und diese Frage auch in späteren Tagungsperioden weiter diskutiert wurde,⁵⁰ kann die Forderung der Einführung der Volkssprache in der Liturgie als Transfer der in Trient geführten Diskussion in die Rzeczpospolita betrachtet werden. Deswegen ist es auch fraglich, ob in diesem Streben nach volkssprachlicher Liturgie ein Versuch der Trennung von Rom gesehen werden kann.

Wie oben erwähnt dienen die Überlegungen von Modrzewski in der polnischen Historiographie oft als Beispiel für einen Vorschlag für eine „polnische Nationalkirche“. Stanisław Voise schrieb, dass Modrzewski „die Gründung einer Nationalkirche anstrebte [...], die die bisherige Hierarchie behalten, aber gleichzeitig nicht mehr von Rom abhängig sein sollte“.⁵¹ Edward Bałakier war der Meinung, dass Frycz Modrzewski „lange Jahre ein Programm einer Umgestaltung und der Lehre der Kirche entwarf, entwickelte und zielte Modrzewski nicht auf eine selbstständige und unabhängige Kirche in Polen, und für den Fall einer Realunion mit Litauen auch dort, sondern wollte, dass die erweiterte und am Ende die Idee einer polnischen Kirche hatte, die ihre Grundlage in der Reformation hatte, aber sich von dieser unterschied“.⁵² Bei beiden Ansichten stellt sich die Frage, ob Modrzewski tatsächlich eine derartige Kirche vor Augen hatte.

Dies scheint nicht der Fall gewesen zu sein, denn seine Vorschläge bezogen sich vor allem auf das Universalkonzil. Meines Erachtens polnische Kirche Teil der universalen Kirche bleibt und sich innerhalb dieser aktiv einbringt. Deswegen war er der Meinung, dass die polnischen Vertreter zum Konzil von Trient fahren sollten. Als Argument dafür, dass er nicht an eine von Rom unabhängige Kirche dachte, können

49 Jedin: Geschichte des Konzils. Bd. 3, 356.

50 Jedin: Geschichte des Konzils. Bd. 4,1, 179, 181, 187, 208.

51 Voise: Frycza Modrzewskiego nauka, 170.

52 Bałakier: Sprawa, 110.

seine Worte dienen, die er in der Einleitung seines Buchs über die Kirche an den polnischen König richtete: „Es scheint, es gibt nur eine Weise, wie eine größere Zersplitterung [der. Ł Kirche, T.] vermieden und die Einheit wiederhergestellt werden kann [...], nämlich die Übergabe der ganzen Frage an das Universalkonzil.“⁵³ Modrzewski war zwar ein Befürworter einer Minderung der Rolle des Papstes in der Kirche, aber nur deswegen, weil er der Ansicht war, dass Menschen Fehler machen können und wenn die Verantwortung nur in den Händen einer Person liegt, die Wahrscheinlichkeit eines Fehlers groß sei. Er wollte die Aufgaben, die der Papst hatte, einem Konzil übertragen. Als Zusammenfassung der Ansichten Modrzewskis können die Worte Aleksander Luczaks dienen, der schrieb:

„Bei der Darstellung von Modrzewskis Beitrag zur Idee der nationalen Kirche wird leicht übersehen, daß der Gedanke der Einheit der Kirche sein vordringliches Anliegen ist und daß auch die Forderung nach einer größeren Autonomie der polnischen Kirche ganz dem Ziel der Einheit im Glauben untergeordnet ist: auf nationaler Ebene sollen die ersten Annäherungen zu den getrennten Glaubensbrüdern erfolgen, die dann im Schoß der Gesamtkirche zur Einigung aller Christen führen sollen.“⁵⁴

Nachdem gezeigt wurde, dass die damaligen Forderungen, die üblicherweise als Argumente für ein Streben nach einer „Nationalkirche“ im 16. Jahrhundert angeführt werden, nicht zwingend auf die Errichtung einer solchen gezielt haben müssen, soll nun der Versuch unternommen werden, die oben gestellte Frage nach den Bemühungen um die Gründung einer „Nationalkirche“ zu beantworten. Dazu muss zunächst überlegt werden, welche Eigenschaften eine Kirche haben muss, damit man sie als „Nationalkirche“ bezeichnen kann.

Eine Definition von „Nationalkirche“ legte Edward Bałakier in den 1960er Jahren vor. Er schrieb, dass überall dort, wo die Reformation sich durchsetzte, Nationalkir-

53 Modrevius: Commentatorium, 288: „Una uero haec ratio maiori rupturae occurendi unitatique resituendae esse uidetur (...), ut de tota causa ad consilium oecumenicum referretur.“

54 Luczak: Die Staats- und Rechtslehre, 185.

chen entstanden seien.⁵⁵ Dieses Verständnis von Nationalkirche muss jedoch im Anschluss an Janusz Tazbir als unzureichend bezeichnet werden. In seiner Rezension des Buches von Bałakier schrieb Tazbir, dass zwar:

„[...] jede reformierte Kirche aufgrund der Volkssprache und der Unabhängigkeit von der lokalen Macht teilweise eine Nationalkirche war. Gleichzeitig jedoch waren die polnischen Calvinisten oder Lutheraner doktrinär von Genf oder Wittenberg abhängig und die Lehren und Anweisungen von Luther, Calvin oder Melanchthon haben oft ihre Tätigkeit beeinflusst.“⁵⁶

Janusz Tazbir unterstreicht, dass eine tatsächliche Nationalkirche hingegen von anderen Zentren hätte unabhängig sein müssen. Dieses Verständnis findet sich auch in der Definition des Begriffs „Nationalkirche“ in der „Enzyklopädie der Religion“ des polnischen Verlages PWN. Dort werden „Nationalkirchen“ als „christliche Religionsgemeinschaften, die von jeglichen Zentren außerhalb des gegebenen Landes unabhängig sind, administrativ mit seinen Grenzen übereinstimmen und seiner Macht untergeordnet sind“, definiert.⁵⁷ Es lässt sich also feststellen, dass für Tazbir sowie die Autoren der „Enzyklopädie der Religion“ die wichtigste Voraussetzung für eine Nationalkirche die Unabhängigkeit von Rom und anderen Zentren ist. Allerdings verzichten beide Definitionen dabei auf eine Präzisierung der Bedeutung des Adjektivs *narodowy* (national), so dass der Unterschied zwischen einer „Nationalkirche“ und einer „Staats-“ oder „Landeskirche“ nicht deutlich wird. Hierbei liegt nahe, in einer Nationalkirche dementsprechend die Besonderheit zu sehen, dass sie genau eine Nation umfasst.

Es stellt sich somit die Frage, ob den Definitionen folgend festzustellen ist, dass in der Rzeczpospolita um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine „Nationalkirche“ angestrebt wurde. Die von mir oben zitierten Quellen, die auch von anderen polnischen, sich mit der Frage der „Nationalkirche“ in der Rzeczpospolita auseinandersetzenden Historikern verwendet wurden, können unterschiedlich interpretiert werden. Die

55 Bałakier: *Sprawa* 7, 195.

56 Tazbir: Rezension des Buches: Bałakier: *Sprawa kościoła narodowego*, hier 267.

57 Stichwort „Narodowe kościoły“, in: *Religia. Encyklopedia PWN [Religion. Enzyklopädie PWN]*. Bd. 7, Warszawa 2003, 228.

Argumente der Befürworter der „nationalkirchlichen Theorie“ wurden bereits genannt. Im Folgenden sollen nun einige Elemente dargelegt werden, die diese Theorie in Frage stellen können. Das erste Argument dafür, dass keine derartige Kirche beabsichtigt war, ist, dass in den Forderungen der Adligen, die 1555 während des Sejms diskutiert wurden, eine Unabhängigkeit von Rom nicht erwähnt wurde. Im ersten Entwurf zur Lösung der Religionsfrage schlugen sie vor, alle umstrittenen Fragen durch ein General- oder Provinzialkonzil lösen zu lassen. Es ist dabei wichtig zu betonen, dass sie an erster Stelle von einer Universalsynode sprachen, was darauf hinweisen kann, dass sie keine Trennung von Rom beabsichtigten. Ihrer Meinung nach sollte erst dann eine Provinzialsynode einberufen werden, wenn es unmöglich sein sollte, ein Universalkonzil einzuberufen, an dessen Zustandekommen die Adligen nach einigen gescheiterten Versuchen durchaus zweifeln konnten. Bronisław Dembiński beschrieb diese Situation sehr treffend, als er die „Nationalsynode“ mit einem Hausmedikament verglich, das die Schmerzen lindern sollte.⁵⁸

Als weiteres Argument dafür, dass die Kirche in der Rzeczpospolita weiter in die Strukturen der römisch-katholischen Kirche eingebunden bleiben sollte, kann die Tatsache gesehen werden, dass die Adligen zwar Einfluss auf den Verlauf des Konzils nehmen wollten, um ihre Interessen verteidigen zu können, dennoch aber alle Reformen mit Zustimmung der polnischen Bischöfe durchgeführt werden sollten. Die erhoffte aktive Rolle der Adligen auf der Synode muss somit nicht mit einem Streben nach Unabhängigkeit von Rom verbunden gewesen sein. Hierfür spricht, dass die während des Sejms vorgestellten Forderungen nicht nur von den Protestanten unterschrieben wurden, sondern an ihrer Entwicklung auch Katholiken beteiligt waren, und zwar weltliche Vertreter des Senats, also der höheren Abgeordnetenkammer.⁵⁹ Die Beteiligung der katholischen Abgeordneten ist ein weiteres Argument dafür, dass diese Bestrebungen nicht auf die Gründung einer „Nationalkirche“ zielten, denn eine Trennung von Rom wäre nicht im Interesse der Katholiken gewesen.

58 Dembiński: *Z dziejów*, 375.

59 Zakrzewski: *Powstanie*, 81.

In der oben genannten Definition von „Nationalkirchen“ in der „Enzyklopädie der Religion“ wird als eine weitere Eigenschaft solcher Kirchen die Übereinstimmung der kirchlichen Grenzen mit den administrativen Grenzen eines Staates unterstrichen. Die Adligen wollten jedoch ein Provinzialkonzil einberufen, zu dem Vertreter aller Teile der Gnesener Provinz kommen sollten. Zu dieser Provinz gehörten die Bistümer Breslau (*biskupstwo wrocławskie*), Krakau (*biskupstwo krakowskie*), Kulm (*biskupstwo chełmińskie*), Lebus (*biskupstwo lubuskie*), Leslau (*biskupstwo włocławskie*), Medeniken (*biskupstwo żmudzkie*), Płock (*biskupstwo płockie*), Posen (*biskupstwo poznańskie*) und Vilnius (*biskupstwo wileńskie*).⁶⁰ Die Diözesen Breslau und Lebus befanden sich nicht im Herrschaftsbereich des polnischen Königs, die Diözese Vilnius gehörte zu Litauen, das zu dieser Zeit (in den 1550er Jahren) lediglich in Personalunion mit Polen verbunden war. An dem Provinzialkonzil sollten zudem die Vertreter des Erzbistums Lemberg (*arcybiskupstwo lwowskie*) teilnehmen, das vom Erzbisum Gnesen abhängig war.⁶¹ Die damaligen Grenzen der kirchlichen Jurisdiktion, die nicht mit den administrativen Grenzen der Rzeczpospolita übereinstimmten, sollten also offensichtlich auch im Rahmen der angestrebten Synode beibehalten werden. Eine Vereinheitlichung der weltlichen und kirchlichen Grenzen, wie sie laut der Definition aus der „Enzyklopädie der Religion“ charakteristisch für „Nationalkirchen“ ist, war somit nicht Ziel der Bemühungen.

Ähnliche Fragen wirft die Einberufung des Konzils durch den König auf. Diese Tatsache dient für die Anhänger der „nationalkirchlichen Theorie“ als Beweis für einen Schritt zur Gründung einer „Nationalkirche“ in der Rzeczpospolita. Diese Interpretation ist so zu verstehen, dass man in dem Wunsch der Einberufung eines Konzils durch den König den Anfang einer Unterordnung der Kirche unter die staatliche Gewalt sehen kann. Durch eine solche Unterordnung wäre eine weitere der in der Definition der „Enzyklopädie der Religion“ genannten Eigenschaften einer „Nationalkirche“ gegeben. Man muss sich jedoch vor Augen halten, dass der Grund für den Vorschlag, der König solle das Konzil einberufen, auch die Hoffnung gewesen sein

60 Kumor: Historia kościoła w Polsce. Bd. 1,2, 102.

61 Encyklopedia kościelna [Kirchliche Enzyklopädie]. Bd. 1, Warszawa 1873, 394.

könnte, auf diese Weise möglichst viele Teilnehmer für dieses Konzil zu gewinnen, ohne dass damit beabsichtigt wurde, die Kirche dem König unterzuordnen. Hieronim Ossoliński, der den letzten Entwurf für eine Kirchenreform auf dem Sejm von 1555 vorstellte, äußerte die Befürchtung, dass „wenn das Konzil vom Erzbischof einberufen würde, sich nicht jeder verpflichtet fühlen würde, zum Konzil zu kommen, was mehrere Schwierigkeiten schaffen könnte“.⁶² In diesem Punkt waren die Adligen der gleichen Meinung wie Modrzewski – die Voraussetzung für ein gelungenes Konzil, das die Probleme wirklich lösen würde, war für sie die Teilnahme möglichst vieler Personen, die die Möglichkeit haben, ihre Meinung zu verschiedenen theologischen Themen zu äußern und Einfluss auf die Beschlüsse zu nehmen.

Aus diesem Grund schlugen die Adligen ebenfalls vor, dass an dem Konzil auch Vertreter aus litauischen, schlesischen und preußischen Bistümern teilnehmen sollten, also auch aus Gebieten der Jurisdiktion des Gnesener Erzbischofs, die außerhalb des Einflussgebietes des polnischen Königs lagen. Dies hätte jedoch zu grundlegenden Problemen geführt, wenn auf dem Provinzialkonzil die Gründung einer dem polnischen König untergeordneten Kirche angestrebt werden sollte. Denn dies hätte z.B. für die schlesischen Angehörigen einer solchen Kirche bedeutet, dass sie gleichzeitig weiterhin der Jurisdiktion des böhmischen, dazu jedoch auch derjenigen des polnischen Königs unterstanden hätten. Das hätte schwerwiegende politische Folgen haben können. Daher ist es schwer, den Vorschlag der Berufung eines Konzils durch den polnischen König als einen Schritt zur Gründung einer von Rom unabhängigen Kirche in der Rzeczpospolita zu interpretieren. Zudem weist die geplante Einladung von Vertretern aus Litauen, Schlesien und Preußen noch auf einen weiteren Aspekt hin, der gegen die „nationalkirchliche Theorie“ spricht. Denn dadurch lassen sich die möglichen Teilnehmer an dem geplanten Konzil nicht auf eine „nationale“ Gruppe reduzieren. Hier müsste also ein wichtiges Charakteristikum gemäß der oben genannten Definition einer „Nationalkirche“ vernachlässigt werden, um weiterhin davon sprechen zu können, dass die Reformbestrebungen auf die Gründung einer „Nationalkirche“ zielten.

Im Lichte der oben dargelegten Argumente scheint also die Benutzung des Begriffes „Nationalkirche“ bzw. „Nationalkonzil“ in Bezug auf die Reformbestrebungen in der Rzeczpospolita um die Mitte des 16. Jahrhunderts nicht berechtigt zu sein. Diese Argumentation wird noch durch einen begriffsgeschichtlichen Befund bestätigt, denn in den hier zitierten Quellen ist weder der Begriff „Nationalkirche“ noch „Nationalkonzil“ zu finden. In den Diarien der Kronhauptlandtage von 1555 und 1558 ist allein die Rede von „concilli provincialis“. ⁶³ Auch der „Słownik polszczyzny XVI wieku“, ⁶⁴ das größte Werk zur polnischen Sprache des 16. Jahrhunderts, verzeichnet diese Begriffe nicht, woraus zu schließen ist, dass sie in der damaligen Zeit nicht benutzt wurden. Dies wird auch durch das Fehlen dieser Begriffe im „Słownik języka polskiego“ ⁶⁵ und im „Słownik staropolski“ ⁶⁶ bestätigt. Auf dieser Grundlage lässt sich also vermuten, dass der Begriff „Nationalkirche“ ein aus dem 19. Jahrhundert stammendes Konstrukt ist, sich aber nicht auf die Realität in der Rzeczpospolita im 16. Jahrhundert anwenden lässt. Dementsprechend scheint in diesem Zusammenhang die Benutzung der Begriffe „Regionalkirche“ (*kościół regionalny*) oder „Lokalkirche“ (*kościół lokalny*) berechtigter zu sein.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich erstens feststellen, dass die Reformbestrebungen – so z. B. die Einberufung eines Provinzialkonzils oder die Forderung nach Einführung der Volkssprache in der Liturgie – nicht unbedingt als Streben nach einer Trennung von Rom interpretiert werden können. Denn in anderen europäischen Regionen haben derartige Schritte nicht zu einem Bruch mit dem Papsttum geführt. In dieser Frage ist

63 Dzienniki sejmów, 18.

64 Słownik polszczyzny XVI wieku [Wörterbuch der polnischen Sprache des 16. Jahrhunderts]. Bd. 11, Wrocław 1978.

65 Linde, Samuel Bogumił: Słownik języka polskiego [Wörterbuch der polnischen Sprache]. Bd. 2, 2. Aufl. Lwów 1855.

66 Słownik staropolski [Altpolnisches Wörterbuch]. Bd. 3, Wrocław 1960.

Bronisław Dembiński (abgesehen von seiner Verwendung problematischer Begrifflichkeiten) zuzustimmen, der schrieb:

„Das Nationalkonzil richtete sich nicht gegen Rom, es hatte keine revolutionären Bestrebungen und zielte nicht auf eine Kirchenspaltung, auf eine Trennung des Landes vom Kopf der katholischen Welt oder auf die Gründung einer Nationalkirche.“⁶⁷

Zweitens sind die Begrifflichkeiten „Nationalkirche“ oder „Nationalkonzil“ in Bezug auf die Reformbestrebungen nicht angemessen. Denn sie übertragen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts unreflektiert auf die Gegebenheiten des 16. Jahrhunderts, denen sie jedoch nicht gerecht werden. Zudem wird dabei übersehen, dass die damaligen Reformbestrebungen – selbst wenn sie auf eine Trennung von Rom gezielt hätten – sich nicht auf eine auf die Rzeczpospolita begrenzte Kirchenstruktur bezogen, sondern dass in diese auch verschiedene Bistümer außerhalb der Rzeczpospolita – Litauen, Schlesien und Preußen – mit einbezogen werden sollten. Dies bedeutet, dass man, wenn man dennoch die Begrifflichkeiten des 19. Jahrhunderts auf die damaligen Verhältnisse anwenden wollte, von mehreren Nationen innerhalb der angestrebten Kirchenstruktur sprechen müsste. Dementsprechend ist der Begriff „Nationalkirche“ für die Bestrebungen in der Rzeczpospolita im 16. Jahrhundert aus begrifflichen wie aus sachlichen Gründen abzulehnen. Als mögliche alternative Bezeichnungen wären die Begriffe „Regionalkirche“ (*kościół regionalny*) oder „Lokalkirche“ (*kościół lokalny*) zu diskutieren. Das Gleiche gilt für die Bezeichnung „Nationalkonzil“. In diesem Falle sollte der Begriff „Provinzialkonzil“ (*synod prowincjonalny*) benutzt werden, denn einerseits sind die Vorschläge seiner Einberufung deutlich auf die Provinz des Erzbistums Gnesen ausgerichtet und andererseits ist dies eine zeitgenössische Bezeichnung aus den Quellen.

67 Dembiński: *Z dziejów* 377.

Quellen

- Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta króla polskiego, W. X. litewskiego 1555 i 1558 r. w Piotrkowie złożonych [Tagebücher der Kronhauptlandtage 1555 und 1558], Kraków 1869.
- Modrevious, Andreas Fricius: Commentatorium de republica emendanda libri quinque. In: Kumaniecki, Casimirus (Hg.): Opera omnia. Bd. 1, Warszawa 1953.
- Ders.: De ecclesia liber secundus. In: Kumaniecki, Casimirus (Hg.): Opera omnia. Bd. 3, Warszawa 1955.
- Orzechowski, Stanisław: Kroniki [Kroniken]. Übersetzt von Aleksander Włyński. Sanok 1856.
- Szujski, Józef (Hg.): Dyariusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 [Diarien der Kronversammlungen in den Jahren 1548, 1553 und 1570]. Kraków 1872.

Literatur

- Bałakier, Edward: Sprawa kościoła narodowego w Polsce XVI wieku [Die Frage der Nationalkirche in Polen im 16. Jahrhundert]. Warszawa 1962.
- Dembiński, Bronisław: Sprawa soboru narodowego w Polsce w wieku XVI [Die Frage des Nationalkonzils in Polen um die Mitte des 16. Jahrhunderts]. In: Ders.: Z dziejów i życia narodu [Aus der Geschichte und dem Leben der Nation]. Lwów 1913, 373-386.
- Finkel, Ludwik: Konfessya podana przez posłów na sejmie piotrkowskim w r. 1555 [Das von den Adligen während des Sejms zu Petrikau im Jahre 1555 vorgelegte Glaubensbekenntnis]. Lwów 1896.
- Flaczyński, Franciszek: Idea kościoła narodowego w Polsce w XVI w. [Die Idee einer Nationalkirche in Polen im 16. Jahrhundert]. In: Ateneum Kapłańskie 5 (1911), 205-218, 315-325, 399-422.

- Frankiewicz, Czesław: Starania Zygmunta Augusta w Rzymie o sobór narodowy (1555–6) [Die Bemühungen von Stanislaus Augustus in Rom um ein Nationalkonzil (1555–6)]. In: *Reformacja w Polsce* 2 (1922), 266–271.
- Grzybowski, Stanisław: *Wielka historia Polski*. 16 Bde, Bd.4: Dzieje Polski i Litwy 1505–1648 [Große Geschichte Polens. Geschichte Polens und Litauens 1505–1648]. Kraków 2000.
- Jedin, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient*. 4 Bde., Freiburg 1970–1975.
- Kubala, Ludwik: *Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek reformacji w Polsce* [Stanisław Orzechowski und sein Einfluss auf die Entwicklung und den Untergang der Reformation in Polen]. Warszawa 1906.
- Kumor, Bolesław: *Historia kościoła w Polsce* [Geschichte der Kirche in Polen]. 2 Bde., Poznań/Warszawa 1974.
- Ders.: *Historia Kościoła*. Bd 5: Czasy nowożytne: rozłam w chrześcijaństwie zachodnim [Kirchengeschichte, Bd. 5: Frühe Neuzeit: Die Spaltung im westlichen Christentum]. 2. überab. Aufl. Lublin 2002.
- Kurdybacha, Łukasz: Wstęp do „O Kościele Księga druga“ Andrzeja Frycza Modrzewskiego. *Dzieła wszystkie* [Einleitung zum „Zweiten Buch über die Kirche“ von Andrzej Frycz Modrzewski. *Gesammelte Werke*]. Bd. 3, Warszawa 1957.
- Luczak, Aleksander: *Die Staats- und Rechtslehre des polnischen Renaissancedenkers Andrzej Frycz Modrzewski (Andreas Fricius Modrevius)*. Zürich 1966.
- Mayeur, Jean-Marie (Hg.): *Die Geschichte des Christentums*. Die Zeit der Konfessionen. Bd. 8, Freiburg 1992.
- Piwko, Stanisław: *Frycza Modrzewskiego program reformy państwa i kościoła* [Das Programm der Staats- und Kirchenreform von Frycz Modrzewski]. Warszawa 1979.
- Sieben, Hermann Josef: *Die Partikularsynode*. Studien zur Geschichte der Konzilsidee. Frankfurt/M. 1990.
- Tazbir, Janusz: Rezension des Buches: Bałakier, Edward: *Sprawa kościoła narodowego w Polsce XVI wieku*. Warszawa 1962. In: *Odrodzenie i reformacja w Polsce* 10 (1965), 267–269.

Voise, Stanisław: Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie [Die Staats- und Rechtslehre von Andrzej Frycz Modrzewski]. Warszawa 1956.

Wierzbowski, Teodor: Idea synodu i kościoła narodowego w Polsce 1548–1574 [Die Idee einer nationalen Synode und nationalen Kirche]. In: Ders.: Jakub Uchański. Arcybiskup gnieźnieński (1502–1581). Monografia historyczna [Jakub Uchański. Erzbischof von Gnesen (1502–1581). Eine historische Monographie]. Warszawa 1895, 268-379.

Zakrzewski, Władysław: Powstanie i wzrost reformacyi w Polsce 1520–1572 [Die Entstehung und Entwicklung der Reformation in Polen 1520–1572]. Leipzig 1870.

Religion oder Staat? Die Orthodoxen in Ruthenien zwischen religiöser und staatlicher Vereinnahmung vom 15. bis zum 20. Jahrhundert

Thomas Wunsch

Problemstellung

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe bei den Bestrebungen von katholischer Seite, die Kircheneinheit mit den Orthodoxen (wieder-)herzustellen, immer nur die aktuelle Politik die Feder geführt. Der Staat scheint sich die Religion dienstbar gemacht zu haben, um seine Herrschaftsansprüche durchsetzen zu können. Dafür spricht, dass alle Unionen und Unionsversuche der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen von einer eigentümlichen Spannung gekennzeichnet sind. Die beiden allgemeinen Unionen von Lyon 1274 und Florenz 1439 gelten als mehr oder weniger gescheitert; das bedeutet, dass sie zwar auf dem Papier standen, nicht aber in der kirchlichen Realität vollzogen wurden. Von den eher partikularen Unionen war diejenige von Brest 1596 sicher die bedeutendste; und auch sie ist mit demselben Problem behaftet. Für Jahrhunderte erwies sich eine fundamentale katholisch-orthodoxe Inkongruenz als unüberwindlich, und die Vermutung liegt nahe, dass sie tiefer reichte, als es die unterschiedlichen Phänotypen der Kirchen andeuten. Der Verdacht fällt schnell auf den Staat, der die Religion instrumentalisiert und sie zu einem Werk-

zeug der Innenpolitik, aber auch, – seit der beginnenden Moderne –, zu einem vitalen Interesse seiner Außenpolitik gemacht haben könnte.

Diese Annahme erweist sich im Fall Polen-Litauens und seiner orthodoxen Ostgebiete als unzureichend. Balanciert man hypothetisch die Geltungsansprüche der Ordnungsparameter Staat und (mit Absolutheitsanspruch versehene) Religion in der multikonfessionellen Vermischungsregion Ruthenien zu einem annähernden Gleichgewicht aus, dann lassen sich viele historische Phänomene besser erklären. Nicht nur der Staat instrumentalisierte dort die Religion, indem er ein Bestimmungsrecht über die konfessionelle Zugehörigkeit auszuüben versuchte; auch Religion entfaltete ein politisches Potential, indem sie den Machtanspruch des Staates neutralisierte. Die von Religion wie Staat ausgehenden Ordnungsbestrebungen sind, was ihre Umsetzung in Politik angeht, nahezu gleichgerichtet: Beiden geht es gleichermaßen um Universalität, um Einheit und um die Organisation dieser Einheit als Gruppenidentität. Insofern die daraus erwachsenden Politiken (sei es königliche oder päpstliche Politik, sei es die Kirchenpolitik der weltlichen Gewalten oder die Religionspolitik von Kirche und nationalem Staat) für die Ermöglichung kollektiv verbindlicher Entscheidungen – als dem Wesensmerkmal von Politik – nicht nur Handlungen in die Welt setzen, sondern auch Selbstzuordnung und sogar Identifikation der Be-Handelten einfordern, wächst die Bedeutung der Kommunikation. Staat wie Religion sind in je eigener Weise „kommunikative Praxis“¹ – was als Umschreibung eines ganzen Bündels von Konkreta gelten darf, die von den Abstrakta „Religion“ und „Staat“ ausgehen und lebensweltlich relevant werden. Konkurrenzen, bis hin zu Kollisionen, liegen nicht fern. Ein Schlüsselement in diesem vonseiten der Religion ausgehenden Einflussgeschehen war im Fall der hier behandelten Kirchenunionen die Religionspolemik. Über diese Form der Kommunikation zwischen Konfessionen respektive Religionen wurde nicht nur der Weg für eine intellektuell anregende Auseinandersetzung zwischen verschiedenen religiösen Deutungssystemen bereitet. Der Effekt reicht weiter, über die Religion(en) hinaus: Solange vonseiten der „Staatsreligion“ ein integratives theologisches Angebot für die „Andersgläubigen“ bereitgehalten wurde, trat die Anwendung genuin staatli-

1 Ehlich: Religion.

cher Mittel der Herrschaftsgewinnung und -stabilisierung in den Hintergrund. Die Bestimmung der Gruppenzugehörigkeit und damit die Gestaltungshoheit über das soziale Leben konnte, selbst und gerade wenn es keinen Dissens in den Zielen gab, erfolgreich von der Religion, gegen den Staat, für sich reklamiert werden.

Freilich hatte dieser ‚Erfolg‘ seinen Preis. Was sich im Wettbewerb der Ordnungsvorstellungen ‚Religion oder Staat‘ als konstruktiv erwies, konnte im innerreligiösen Diskurs destruktiv wirken. In der Tat wird man genau den Punkt, der Religion zu einem Faktor des Politischen in der polnisch-litauischen Adelsrepublik machte, als verantwortlich für das Scheitern des Unionsgedankens in den überwiegenden Fällen sehen müssen: die Existenz einer über Jahrhunderte hinweg bestehenden Strategie der römisch-katholischen Kirche, wie die orthodoxen Kirchen zu (re-)integrieren seien. Schon bei den Unionen von Lyon und Florenz ist diese Strategie unübersehbar, wenngleich noch nicht artikuliert; schriftlich fixiert wurde sie dann, angereichert mit den kirchlichen und politischen Erfahrungen aus dem Konzil von Florenz 1439 und dem Fall Konstantinopels 1453, am Ende des 15. Jahrhunderts. Es entstand eine Art ‚Masterplan‘, der die Leitidee für die Realisierung der Florentiner Union wie für künftige Unionsversuche zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen darlegte. Sein Autor war der humanistisch versierte Krakauer Theologe Johannes Sacranus von Auschwitz (pln. Oświęcim); sein Werk der polemische Traktat „*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*“ aus dem Jahr 1500. Die folgende Untersuchung widmet sich der Ambivalenz der dort grundgelegten Unionsidee, bestehend aus der dadurch erzeugten inter-religiösen Spannung und ihrer Geltung als religiös grundierter Ordnungsidee für Jahrhunderte.

Kontroverstheologie im politischen Kontext

Der politische Rahmen, innerhalb dessen der „*Elucidarius*“ des Johannes Sacranus entstanden ist, setzt sich aus staatlichen und kirchlichen Komponenten zusammen. Grundlegend sind die gemischten Religionsverhältnisse in Polen-Litauen und die Kir-

chenpolitik der ersten Jagiellonenkönige.² Dazu gehört auch die schon seit dem 14. Jahrhundert laufende Expansion der lateinischen Kirche in die östlichen, orthodox dominierten Territorien.³ Lateinische Bistümer entstanden, und sie bildeten wiederum die Grundlage für die spätere römische Politik der Vereinnahmung gegenüber der Ostkirche. Sekundiert wurde dieser Prozess der Institutionalisierung der lateinischen Kirche in den polnisch-litauischen Ostgebieten durch die Ausbreitung bestimmter religiöser Orden, allen voran der Franziskaner und ihres Ablegers, der Bernhardiner, aber auch des Deutschen Ritterordens.⁴ Es geht dabei um die östlichen Teile Polens und Litauens, einen Raum also, der als lateinisch-orthodoxe Übergangszone beschrieben und mit dem Begriff ‚Ruthenien‘ bezeichnet werden kann.⁵

Dabei ist im Auge zu behalten, dass es keine ‚ruthenische Kirche‘ im Sinne einer Staatskirche gab. Die orthodox-ostslawischen Gebiete der Adelsrepublik unterstanden kirchlich zwar der gemeinsamen Herrschaft des litauischen Metropoliten (mit Residenz zumeist in Nowogródek oder Wilna [pln. Wilno, lit. Vilnius]) und bildeten mit der Metropole Kiev -Halič auch eine gesonderte Struktur, die hierarchisch dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt war. Zumindest für die Zeit zwischen 1458, also dem offiziellen Verzicht des Moskauer Metropoliten auf den Titel der Kiever Metropole, und 1596, dem Datum der Union von Brest, kann sicherlich von einer relativen Eigenständigkeit gesprochen werden – zumal die Abhängigkeit von Konstantinopel lediglich formaler Natur war. Auch dass die Grenze der Kiever Metropole mit den Staatsgrenzen der Polnisch-Litauischen Union zusammenfiel, mag zur Festigung dieser Eigenständigkeit beigetragen haben.⁶ Gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass es

2 Vgl. für den südlichen Teil Janeczek: *Ethnicity*; dazu den Sammelband: *Kaźmierczyk (Hg.): Rzeczpospolita wielu wyznań*.

3 Mončak: *Florentine Ecumenism*, 226f.; vgl. Sielicki: *Polsko-ruskie stosunki*, 115-121; zur orthodoxen Kirche in dieser Zeit vgl. Śliwa: *Kościół prawosławny*; Mironowicz: *Kościół prawosławny*, 188-207; Mironowicz: *Kultura prawosławna*.

4 Winter: *Byzanz und Rom*, 42.

5 Im Sinne der Begriffsprägung bei von Werdt: *Stadt und Gemeindebildung*, besonders 10-18.

6 Vgl. Gudziak: *Crisis and Reform*, 246. Zur Wahrnehmung Moskaus von ruthenischer Seite aus jetzt Hodana: *Między królem a carem*.

trotz einiger Ansätze in der Zeit Kasimirs des Großen (gest. 1370) zu keiner unabhängigen orthodoxen Kirchenstruktur in Polen gekommen ist und die polnisch-litauische Union von Krewo 1386 diese Stellung zementiert hat.⁷ Folgerichtig wurde die ruthenische Kirche von der päpstlichen Politik als Kirchenprovinz bzw. lokale Kirche innerhalb eines grundsätzlich katholischen Staatswesens wahrgenommen.⁸ Von katholischer Seite waren in Polen-Litauen für die von Orthodoxen bewohnten Gebiete – wie im gesamten Staatsgebiet – die beiden Erzbistümer Lemberg (pln. Lwów, ukr. L'viv) im Süden und Gnesen (pln. Gniezno) im Norden zuständig.

In diese kirchlich-politische Situation in Polen-Litauen hinein spielte die Rezeption des Konzils von Florenz.⁹ Die dort 1439 beschlossene Union zwischen West- und Ostkirche führte zu einer geteilten, widersprüchlichen Aufnahme. Verkompliziert wurde die ohnehin schon prekäre Ausgangslage dadurch, dass die Hälfte der griechischen Bischöfe, obwohl sie das Dekret unterzeichnet hatten, sich gegen die Union aussprach.¹⁰ Mehrere Kirchen des Ostens schlugen sich auf die ablehnende Seite: 1441 wurde die Union von der Moskauer Synode verworfen, der Metropolit Isidor von Kiev zum Verzicht auf seinen Sitz gezwungen; 1443 sprach sich eine Synode von Jerusalem gegen die Union aus, während der unionsfreundliche Patriarch Gregorios III. von Konstantinopel nach Rom emigrierte. Das alles verhinderte nicht, dass die in den Ostgebieten Polens und Litauens beheimateten orthodoxen Ruthenen die Union für sich entdeckt hatten und ihr treu blieben. Bestärkt wurden sie von dem Kiever Metropoliten Gregor Bolharynovyč,¹¹ der wie sein abgesetzter Vorgänger loyal zur Union stand. Und da König Kasimir IV. (1447–1492) diesen Metropoliten anerkannte und auch der litauische Sejm 1460 ihm seine Bestätigung verlieh, gab es keinen offiziellen Grund,

7 Mironowicz: Kościół prawosławny. Karten zum Stand 1370 und Ende 16. Jh. In: Ebenda, Anhang; zum Stand um 1450 vgl. die Karte bei Magocsi: Historical Atlas, Nr. 13.

8 Senyk: The Union of Brest, hier 10; Gudziak: The Kyivan Hierarchy, hier 43.

9 Zur Wirkungsgeschichte von Florenz für Polen-Litauen vgl. besonders Halecki: From Florence to Brest, 33-45, 123-140.

10 Hryniewicz: Ein Vorläufer der Unionsbestrebungen, hier 49.

11 Mit seiner Person verbindet sich der Beginn einer Trennung der Metropoliten von Kiev und Moskau seit 1458/59; vgl. Ammann: Abriß, 157-161.

der Union den Rücken zu kehren. Der Metropolit hielt – ohne Störung aus Rom – weiterhin den Kontakt mit Konstantinopel aufrecht, was ihm die Bestätigung durch den Patriarchen Dionysios I. einbrachte (1472). Wir befinden uns noch in der Phase vor 1484, als eine Synode die Union definitiv aufkündigte. In dieser Zeit schienen noch mehrere Optionen gangbar; so verfolgte die päpstliche Politik intensiv ihr Fernziel, die Union in Moskau zu vermitteln.

Unterdessen blieben diese Richtungskämpfe der kirchlichen Hierarchie im Verein mit den Herrschern nicht ohne Relevanz für die soziale Dimension der Rezeption von Florenz. Denn die „russische“ Bevölkerung Litauens teilte sich in zwei Lager, von denen das eine die Nähe zum – katholischen – polnisch-litauischen Staatsverbund suchte, während das andere in eine entweder national litauische oder moskophil russische Richtung strebte.¹² Es versteht sich von selbst, dass die erstgenannte, „polnische“ Richtung mit der Kirchenunion sympathisierte. Was die litauischen Bischöfe angeht, so standen sie wohl der römischen Seite näher, wie ein auf der Synode von Nowogródek 1473 verfasster Brief an Papst Sixtus IV., der ebenfalls seinen Adressaten nicht erreichte, ausweist. Einen Umschwung bedeutete die nach der litauischen Rebellion von 1481 eingeleitete Kirchenpolitik König Kasimirs IV.: Er verbot den Orthodoxen, neue Kirchen zu bauen und die bestehenden zu reparieren.¹³ Auch wenn das Verbot schon von den nachfolgenden Königen nicht mehr strikt beachtet wurde, galt es doch in beiden Reichshälften, Polen und Litauen. Loyalität zur Union hatte von nun an ihren Preis und den zu zahlen waren nicht viele bedeutende Adelsfamilien bereit. Insofern wird man darüber streiten können, ob die polnische Religionspolitik bis zur Union von Brest unitaristisch angelegt war oder nicht;¹⁴ im Effekt lief es gerade darauf hinaus.

Auf Dauer kontraproduktiv für die internationale Stellung Litauens wirkte sich die zweite bedeutsame Maßnahme Kasimirs. nach dem litauischen Aufstand (und einem folgenden Krieg gegen Russland) aus: die Heirat zwischen seinem Sohn (und übernächsten Nachfolger) Alexander und Helena., der Tochter des Moskauer Groß-

12 Ammann: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte 186.

13 Mončak: Florentine Ecumenism 230f.

14 So Ćwikła: Polityka, 339.

fürsten Ivans III. (1440–1505). Sie kam erst nach dem Tod Kasimirs. und einem weiteren Krieg gegen Russland 1494 zustande, entfaltete dann aber einige Wirkung für Litauen. Was ursprünglich als Maßnahme geplant war, den Anspruch Ivans auf die „russischen“ Gebiete Litauens einzudämmen, wurde von diesem nun umgekehrt als Legitimation für deren Eroberung eingesetzt.¹⁵ Und das sehr bald: Als Alexander 1498, noch als Großfürst von Litauen, den unionsfreundlichen Joseph Bolharynovyč zum Metropoliten von Kiev ernannte, interpretierte Ivan III. die daraufhin nach Moskau hin eingereichten Beschwerden als Casus Belli. 1500 sagte er den Frieden mit Alexander auf und begann, zusammen mit den Krimtataren, einen neuerlichen Krieg gegen Polen-Litauen. Das hinderte freilich nicht an der Installierung Josephs, und veranlasste außerdem Alexander zu einem Bündnis mit dem Deutschen Orden gegen Russland. Als frisch gekrönter König (1501) ließ Alexander außerdem noch dem Papst, inzwischen Alexander VI., das Gesuch um die Union mit Rom antragen.

Die päpstliche Politik erhielt gerade durch jenen Papst feste Konturen, der in der Forschung als typischer Borgia-Spross notorisch unterschätzt wird: Alexander VI.¹⁶ Dass sich unmoralischer Lebenswandel und durchdachte Politik nicht ausschließen müssen, lehrt sein Fall. Man kann mit einiger Berechtigung sogar von einer regelrechten „Ostpolitik“ dieses von 1492 bis 1503 regierenden Papstes sprechen. Sieht man sich die Äußerungen der Vorgänger an, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es einen ausgesprochenen „Handlungsbedarf“ auf päpstlicher Seite gegeben hat. Calixt III. hatte 1457 in einem Brief an den Erzbischof von Lemberg den Lateinern gewisse Besonderheiten im Kultus zugestanden, was die Aussetzung des heiligen Sakraments betraf.¹⁷ Und Innozenz VIII. erteilte 1487 den Minoriten den impliziten Auftrag, „Schismatiker“ für die lateinische Kirche zu gewinnen.¹⁸ Sehr viel mehr Energie, die komplexen Verhältnisse im Spannungsfeld von Polen, Litauen und dem Moskauer Reich durch theologisch hilfreiche Entscheidungen zu regeln und auf die dortigen

15 Ammann: Abriß, 188.

16 Jüngstes Beispiel dafür ist die Biographie von Reinhardt: Der unheimliche Papst. Trotz legitimatorischer Tendenz grundlegend bleibt Roo: Pope Alexander VI.

17 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 76.

18 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 101.

Besonderheiten konstruktiv einzugehen, ist nicht zu bemerken. Größere Anstöße kamen erst von Alexander VI. Nachdem er schon den russischen Einfall in Schweden 1495 sehr aufmerksam verfolgt hatte, scheint er gegenüber der aggressiven russischen Außenpolitik sensibilisiert gewesen zu sein.¹⁹ Mag sein, dass diese frühe Erfahrung den Ausschlag für eine vorausschauende Politik in den polnisch-litauischen Konflikten mit Russland gegeben hat. Jedenfalls hielt er es für erforderlich, den orthodoxen Christen in Polen und Litauen den Übergang in die römische Kirche so leicht wie möglich zu machen. Zunächst einmal stärkte der Papst freilich ganz traditionell die katholische Seite, indem er 1498 den Franziskanern erlaubte, in der polnischen Stadt Plock ein Kloster zu errichten.²⁰ Dann aber wandte er sich den Orthodoxen zu.

Mehrere Dokumente sind einschlägig:²¹ In einem Brief vom 26. April 1501 an Albert Tabor, den Bischof von Wilna, spricht sich der Papst lobend über die Unionsfreundlichkeit des Kiever Metropoliten aus.²² Er plädiert dafür, die Union weiter voranzutreiben, dabei jedoch auf Abweichungen zu achten. Es geht ihm ganz offenkundig um den *Ruthenorum ritus* – selbstverständlich in der Absicht, eine möglichst reibungslose „Heimführung“ (*reducere*) in den „Stall“ (*ovile*) der *Romana ecclesia* zu bewerkstelligen. Ein Bekenntnis zur Union ist das päpstliche Schreiben vom 28. April 1501,²³ und auch sein Schreiben vom 7. Mai 1501 an den litauischen Großfürsten atmet den Geist, die auf Union hin wirkenden Kräfte zu bestärken.²⁴ Der Inhalt dreht sich um die Anbindung des Kiever Metropoliten Joseph an die römische Kirche – offenkundig in der Annahme, damit eine Schlüsselfigur für die Kirchenunion zu ergreifen.

Den Höhepunkt päpstlicher Entscheidungsfindung in den polnisch-litauischen Gegebenheiten markiert die Verlautbarung vom 23. August 1501, wonach die Neuertaufe für neu gewonnene Unierte – gleichgültig, ob die Taufformel in der ersten oder

19 Roo: Pope Alexander VI. Bd. 3, 34f.

20 Roo: Pope Alexander VI. Bd. 3, 36.

21 Vgl. Roo: Pope Alexander VI. Bd. 3, 34-49; Mončak, Florentine Ecumenism 252-270.

22 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 102.

23 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 103.

24 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 104.

dritten Person gesprochen war – nicht notwendig sei. Ein Verstoß gegen dieses Gebot wird mit Exkommunikation geahndet. Damit schlichtete der Papst nicht nur einen lange währenden Streit um die Gültigkeit der sogenannten „Griechentaufe“;²⁵ er ebnete auch den Unionswilligen den Weg. Gerade die Problematik der Neu- oder Wiedertaufe (*rebaptisatio*) war für die Ruthenen besonders akut – stand damit doch ein elementares Stück religiösen Selbstbewusstseins auf dem Spiel. Bisher war es gängige Übung des polnischen Klerus, die zum Katholizismus übertretenden Orthodoxen der Adelsrepublik erneut zu taufen. Dahinter stand die Wahrnehmung einer kulturell weitreichenden, in Sprache, Schrift und Sitten sich manifestierenden Fremdheit, die negativ aufgelöst wurde; abwertend gemeinte Begriffe wie *synagoga* auch für orthodoxe Kirchen belegen dies. Die „schismatischen“ Orthodoxen rangierten damit auf derselben Stufe wie die „ungläubigen“ Juden.²⁶ Hier setzte mit der päpstlichen Stellungnahme vom August 1501 ein Paradigmenwechsel ein (später verstärkt durch die entsprechenden Bestimmungen des Tridentinum), der gerade in Polen-Litauen tiefreichende Konsequenzen haben musste. Auch wenn die Anerkennung der orthodoxen Taufe nur unter der Voraussetzung geschah, dass die betreffenden Personen den Irrtümern (*errores*) des griechischen Ritus abschworen, verband sich damit doch ein neuer Konversionsimpuls. Wie sehr es dem Papst um eine dauerhafte Veränderung der konfessionellen Situation in Ruthenien zu tun war, zeigt die Tatsache, dass er Reliquien katholischer Heiliger nach Litauen schickte und deren Verehrung mit Ablässen belohnte.²⁷ Ebenfalls in die Richtung einer Beförderung der Unionstendenz geht die folgende diplomatische Aktivität Papst Alexanders VI. ; ihr Ziel war es, die konfessionelle Mischehe zwischen dem katholischen König Alexander und der orthodoxen Helena in römischem Sinn zu vereindeutigen.²⁸

Die Gültigkeit der orthodoxen Taufe und die Problematik von katholisch-orthodoxen „Mischehen“ wurden intensiv diskutiert und waren Gegenstand auch der

25 Vgl. Ammann: Zur Geschichte der Geltung.

26 Sawicki: „Rebaptisatio Ruthenorum“, hier 231-233.

27 Roo: Pope Alexander VI. Bd. 3, 38.

28 Welykyj (Hg.): Documenta, Nr. 107 und 109. Vgl. Mironowicz: Orthodoxy and Unitatism, 190.

„Kampfbroschüre“²⁹ des Johannes Sacranus, wie sein Traktat in der Forschung genannt worden ist. Dabei ist Johannes von Auschwitz als Person gut zu fassen.³⁰ Er wurde 1443 geboren und studierte seit 1459 an der Krakauer Universität; 1469 ist er als Magister der Freien Künste bezeugt. 1470 begab er sich für fünf Jahre auf eine *peregrinatio academica* nach Italien, vornehmlich nach Rom. Zurück in Krakau, lehrte Sacranus an der Artistenfakultät und bekleidete zweimal das Amt des Dekans. 1492 schaffte er den Sprung an die Theologische Fakultät, an der er bis zu seinem Tod im Jahr 1527 verblieb. 1498 zum Doktor der Theologie promoviert und mit Benefizien in Krakau, Sandomir (pln. Sandomierz) und Włocławek reich dotiert, exponierte sich Johannes Sacranus gleichermaßen auf der akademischen wie der politischen Bühne. Nicht nur, dass er fünfmal das Amt des Rektors innehatte, was der Rückenstärkung durch den Kanzler und Krakauer Bischof Jan Konarski zu verdanken war; Sacranus kann auch als eine Art offizielle Stimme der Universität in jener Zeit gelten. Abzulesen ist dies etwa daran, dass der Dissens des Sacranus mit Konarski in der Frage der Kriegführung mit Russland 1512 zu einem regelrechten Prozess führte, der in Rom ausgetragen wurde und mit einem Kompromiss endete. Sacranus war der Beichtvater des Königs Jan Olbracht und seiner beiden Nachfolger, Alexander und Zygmunt I. – wobei ihm der größte Einfluss auf die Politik wohl in der Zeit König Alexanders (1501–1506) beschieden war. In dieser Zeit führte er auch diplomatische Aufträge aus, so etwa, als Verhandlungen mit Böhmen anstanden.

Das Œuvre des Johannes Sacranus entspricht diesem vornehmlich politischen Lebenslauf. Neben einem *Modus epistolandi*, mit immerhin vier Druckauflagen bis 1520, sind von Sacranus nur Reden überliefert, die dem Empfang wichtiger Persönlichkeiten aus Kirche und Staat in Krakau gewidmet waren: dem polnischen König Jan

29 Ammann: Abriß, 190.

30 Grundlegend Fijałek: *Studia*, hier 32-41; vgl. die Werkartikel von Barycz, Henryk: *Polski Słownik Biograficzny* [= PSB] [Polnisches Biographisches Lexikon] 10 (1962) 467-468 und Wyczawski, Hieronim: *Słownik Polskich Teologów Katolickich* [= SPT] [Lexikon der polnischen katholischen Theologen] 2 (1982), 142-143 (jeweils mit Lit.); Piech (Hg.): *Wydział Teologiczny*.

Olbracht, dem Posener Bischof und anderen mehr.³¹ Sein einziges theologisches Werk ist der „Elucidarius“, dessen politische Valenz schon aus der Abfassungszeit (1500) hervorgeht. Man kann diese Stellungnahme auch als Kursangabe für eine päpstliche und königliche Politik gegenüber dem Problem der Orthodoxie im polnisch-litauischen Staatsverbund lesen. Dass es eine Reaktion auf die eher liberale („ökumenistische“) Politik des litauischen Großfürsten Alexander war,³² ist genauso deutlich wie die Situierung innerhalb der sich abzeichnenden päpstlichen Ostpolitik.

Für die Interpretation des im Jahr 1500³³ abgefassten „Elucidarius errorum ritus Ruthenici“³⁴ des Johannes Sacranus gilt es zunächst, die Überlieferung zu sortieren. Ist doch der „Elucidarius“ in drei höchst unterschiedlichen Versionen tradiert, die jeweils andere Verwendungskontexte erahnen lassen. Zeitlich am Anfang stehen die vollständige Fassung (*versio plenior*),³⁵ wie sie die Zimelie aus der Jagiellonenbibliothek der Universität Krakau bietet, sowie die Kurzfassung in einem Kölner Druck (*versio facillior*);³⁶ beide datieren circa aus dem Jahr 1507. Die ebenfalls gekürzte, inhaltlich jedoch am meisten stringente Fassung (*versio strictior*)³⁷ findet sich in einem Sammelkodex

31 Werkverzeichnis bei Wyczawski, SPT 2, 143; Editionen (bis auf den Modus epistolandi) sämtlich in: Fijałek: *Studia do dziejów uniwersytetu Krakowskiego*.

32 Siehe den Bezug auf den *Divus ac Religiosissimus Princeps Dominus Alexander magnus Lytuaniae Dux modernus* im Text (Druck Speyer 1582, 185); vgl. Mončak: *Florentine Ecumenism*, 236.

33 Dies die Angabe im Druck Speyer 1582, 184 (Überschrift) und im Text 185. Cim. BJ 4401, fol. IIIr weist nur die innertextuelle Zeitangabe auf, während die Druckfassung Köln 1507 kein Abfassungsjahr nennt. Bestätigung der Abfassungszeit bei Mončak: *Florentine Ecumenism*, 237.

34 Den neuesten Forschungsstand bietet Mončak: *Florentine Ecumenism*, 235ff.

35 Kraków, Cim. BJ 4401 (ca. 1507), fol. I-XXXIIIr. Sie ist Bischof Albert Tabor von Wilna (1492–1507) gewidmet, einem engen Vertrauten des Königs; zu ihm Mončak: *Florentine Ecumenism*, 236 (mit fehlerhafter Zeitangabe: statt 1550 muss es heißen 1500).

36 [Sacranus]: *Errores*, [8 S.]. Die Widmung der Vollfassung an den Bischof von Wilna ist wiederholt; der Text enthält lediglich den Irrtumskatalog aus dem zweiten Kapitel und Ausschnitte aus dem Schlussabschnitt des dritten Kapitels.

37 *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione*, 184–219. – Gegenüber der Vollfassung (Cim. BJ 4401) fehlen: fol. IIr-v; fol. VIr-Xr; fol. XVIIr-XXXIIIr.

zum Thema Religion bei Russen und Tataren, die anlässlich des Friedensschlusses zwischen dem König von Polen-Litauen und dem Großfürsten von Moskau angelegt und 1582 in Speyer gedruckt wurde. Dieser Druck ist bereits Teil der Rezeptionsgeschichte und wird daher noch an späterer Stelle behandelt; für jetzt ist bedeutsam, dass diese Mittelfassung ziemlich genau halb so lang ist wie die Vollfassung, dafür aber alle historisch und theoretisch relevanten Teile besitzt, während die Kurzfassung allein die rituellen Diskrepanzen beinhaltet, den Kern des Arguments aber weglässt. Man wird deshalb nicht fehlgehen, wenn man der Mittelfassung den Vorrang einräumt, was die inhaltliche Analyse angeht.

Es ist kennzeichnend für seine Mischung aus Polemik und historisch korrektem Referat, wenn Sacranus den Unionsversuch von Lyon 1274 letztlich als gescheitert beurteilt und die Kirchenspaltung kurz darauf erneut aufbrechen sieht; diesmal bis zum Konzil von Florenz (Speyer 1582, S. 216). Mit Florenz ist für Sacranus der diskriminierende Reiz gegeben: Denn von nun an müsste es seiner Ansicht nach allen, denen an der Überwindung der Kirchenspaltungen gelegen ist, ein Leichtes sein, diese Absicht umzusetzen. Wer jetzt noch in Richtung der Spaltung arbeitet, hat jeden Kredit verspielt, jemals das göttliche Wohlwollen zu erlangen. Was Sacranus beobachtet, ist genau dies: dass orthodoxe Kleriker und Mönche das Volk indoktrinierten, in der Kirchenspaltung zu verharren – auch über Florenz hinaus.³⁸ Der Fall Konstantinopels 1453 ist für ihn, auch hierin schon ein klassischer katholischer Topos, die gerechte Strafe Gottes für dieses Fehlverhalten.³⁹ Sarkastisch fügt Sacranus hinzu, dass die Orthodoxen jetzt zusammen mit den Juden und den Moslems eine Art „Union der Ungläubigen“ eingehen können (*in ignominiosa servitute uniti*; Speyer 1582, S. 217).

Recht scharfsichtig registriert Sacranus, dass die orthodoxen Ostkirchen durch den „türkischen Faktor“ (*Turcus*) zersprengt worden sind. Umso stärker kreidet er ihnen an, dass sie in ihrer Verweigerungshaltung gegenüber der römisch-katholischen

38 Von daher ist es nicht ganz zutreffend, wenn Gudziak: *Crisis and Reform*, 57 behauptet, Sacranus habe gegen den Geist des Konzils von Florenz verstoßen; Sacranus hat diesen Geist vielmehr auf eigene Weise verstanden und in sein uniformitaristisches Gebäude eingepasst.

39 Exemplarisch: *Chronicon Maius*. Vgl. allgemein Erkens (Hg.): *Europa*.

Kirche verharren und auch nicht zur Kenntnis nähmen, welche Ehrerbietung diese ihnen, den Orthodoxen, entgegenbringe. Und dann folgt, auf dem Scheitelpunkt der Argumentation, als der historische und zeithistorische Teil am Ende, d.h. in der Gegenwart angelangt ist, eine eigenständige Theoriebildung – mit dem Ziel, die Eingliederung der Orthodoxie in die römisch-katholische Kirche historisch und theologisch plausibel zu machen (Speyer 1582, S. 217f.): Die Griechen hätten den heilbringenden Glauben (*fidem salutarem*) einst als Erste von Paulus und Barnabas empfangen, wie es die Apostelgeschichte in Kapitel 13 ausweise. Von diesen sei der Glaube zur römischen Kirche hin übergegangen (*ad Ecclesiam Romanam derivata est*), in dem Moment, in dem Petrus und Paulus von Griechenland nach Rom gekommen seien (*ex Graecia Romam venientibus*). Auf diesem Weg habe der Glaube gewisse Traditionen der Griechen in den Chorgesängen (*in Missae certis concentibus*) bewahrt. Nicht verwunderlich sei es, so schließt Sacranus sein Argument, dass die Griechen und die mit ihnen im Ritus verbundenen schismatischen Ruthenen seither gegen die Kirche – er benutzt hier nur den Begriff *Ecclesia*, ohne Adjektiv! – murrten und gegen alle wütheten, die sich ihrer Obödienz unterstellen, weil sie von Gerechtigkeit, Liebe und Demut entfremdet seien. Dieser Gedanke wird dann noch weiter ausgeführt (Speyer 1582, S. 218f.) und mündet in den Schluss, dass die nicht zur Vereinigung mit der römischen Kirche bereiten Orthodoxen wie die Schismatiker der frühen Christenheit (*tamquam primitivae Ecclesiae sectatores*) zu bewerten seien (S. 219).

Damit ist der theoretische Kern des „Elucidarius“ bezeichnet. Er besteht in einem dreistufigen Axiom: 1. Es gibt nur einen Glauben; 2. dieser ist von Griechenland nach Rom gekommen; 3. wer sich dagegen stellt, ist schismatisch und häretisch. Der springende Punkt dabei ist die holistische Qualität: In diesem Modell werden die Orthodoxen nicht an die Seite der römisch-katholischen Kirche gestellt, sondern in diese hineingezwungen. Für Kontingenz ist kein Platz, und wenn es Diversität geben sollte, dann nur im Rahmen einer einzigen Kirche (darauf scheint die Aussage zu den Chorgesängen abzuzielen⁴⁰). Die Theorie des Johannes Sacranus, die eine Art *translatio*

40 Dass die geistlichen Gesänge im katholisch-orthodoxen Spannungsraum zur Hybridisierung neigten, zeigt – allerdings in der umgekehrten Richtung, das ostslawische Lied betreffend – Rabus: Geistliche Gesänge.

fidei von Ost nach West beinhaltet, bedeutet letztlich, dass es nur *eine* legitime Kirche geben kann. Von daher scheint es ihm auch unnötig, die abweichenden und zum Teil abstrusen Phänomene, die im Irrtumskatalog vorgestellt wurden, im Einzelnen zu diskutieren (wobei ihm sehr darum zu tun ist, den abweichenden Ritus gerade hinsichtlich der Sakramente zu eliminieren).⁴¹ Es geht ums Ganze, wobei die Kombination von Universalismus und Regionalismus auffällt: Sacranus stellt ein universal gültiges Modell vor, das aber auch regional, d. h. in den Ostteilen Polen-Litauens, anzuwenden ist.⁴²

Die „Union“, die Sacranus vorschwebt, ist eine ‚uniformitaristische‘, keine ökumenistische. Sie kennt kein Eigenleben; eine „unierte Kirche“ wäre eine *contradictio in se*. Von daher durften sich neben der eigentlichen Zielgruppe der orthodoxen Ukrainer und Weißrussen⁴³ implizit auch die Unierten angesprochen fühlen: Den Orthodoxen im polnisch-litauischen Machtbereich, so die nach Sacranus zu ziehende Folgerung, hätte es gut angestanden, nach dem Florentiner Unionskonzil die Inkorporation in die römisch-katholische Kirche zu suchen.⁴⁴ Und die Unierten waren insofern tan-

41 Dem dient die Aussage, dass sich nicht einmal der Papst über den Inhalt der Sakramente hinwegsetzen und deshalb auch nicht den Ritus der ruthenischen Priester anerkennen könne (Cim. BJ 4401, fol. XXIra). Auch der Hinweis auf die Gefährdung des Seelenheils bei weiterbestehenden rituellen Unterschieden in der Sakramentenspendung (Cim. BJ 4401, fol. XXIva-b) geht in dieselbe Richtung.

42 Die Annahme von Ammann: Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen 312, der Traktat des Sacranus richte sich „vor allem gegen die moskowitischen Schismatiker“, scheint mir verfehlt. Dass es sich um „russische“ (im Sinne von ruthenische) Gebiete handelte, ist ebenso klar wie die prinzipielle Gültigkeit der getroffenen Aussagen auch für die russische orthodoxe Kirche; nur war eine Bekehrungsoffensive über den polnisch-litauischen orthodoxen Raum hinaus, das Moskauer Reich anvisierend, für Sacranus weder interessant noch zweckmäßig. Eher hat es den Anschein, als stünden die Moskowiter (noch) außerhalb der Konversionspropaganda.

43 Voznjak: Geschichte der ukrainischen Literatur. Bd. II,1, 44 nennt nur die Ersteren.

44 Anders als Mončak: Florentine Ecumenism, 248 sehe ich keine Grundlage dafür anzunehmen, Sacranus hätte die Bestimmungen des Florentiner Unionskonzils – entgegen dem Inhalt von „Letentur caeli“ (COD 2, 524ff.) – nur als temporär eingestuft. Die Stelle, auf die sich Mončak bezieht (Cim. BJ 4401, fol. XXIXrb), spricht nicht vom Florenti-

giert, als rituelle Besonderheiten mit Störfaktoren gleichgesetzt wurden, die der Einfügung in die eine und einzige Kirche entgegenstanden. Wendet man den Irrtumskatalog aus dem zweiten Kapitel des „Elucidarius“ ins Positive, dann beschreibt er den Änderungsquotienten, den Sacranus allen aus der Orthodoxie stammenden Gemeinschaften abverlangte. Von einer Verschiedenheit der Unierten gegenüber den Katholiken bleibt da nicht viel. Die Differenz geht gegen null, was jede dauerhafte Form einer unierten Kirche in katholischen Augen sinnlos, in orthodoxen Augen defätistisch erscheinen lassen musste. Das Modell des Sacranus desavouierte gewissermaßen die Idee der Union, indem sie zu einem reinen Integrations- und Assimilationsinstrument der römisch-katholischen Kirche wurde. Mit der abschließenden Parallele von römisch-katholischer Kirche und Urkirche (*primitiva Ecclesia*; Speyer 1582, S. 219) gibt Sacranus auch die Richtung vor, in der sich die „Bekehrung“ der Ruthenen zu entfalten hat: nicht als neuer Akt, der besonderer Rechtfertigung bedürfe, sondern als logische Fortsetzung der Mission des Urchristentums.

Die Rhetorik des Sacranus verknüpft die historischen Aussagen von einer orthodoxen Unionsunwilligkeit auch nach Florenz und der osmanischen Eroberung Konstantinopels mit der philosophisch-theologischen Aussage einer *translatio fidei*“ nach Rom, das damit wieder in die Rolle schlüpft, die es am Beginn der Christenheit innehatte. Gerade darin scheint auch die weitere Attraktivität der Argumentation des Sacranus begründet zu sein. Mit der Vorstellung, ein Anschluss der „Griechen“ an die „Lateiner“ könne den „Sündenfall“ von 1453 überwinden und eine neue, umfassende Einheit stiften, bedient Sacranus den Erwartungshorizont einer humanistischen Theologie und weist den Weg zur Erfüllung eines alten (griechisch-)humanistischen Traums. Und für alle weiteren Bekehrungsversuche gegenüber der Orthodoxie – nicht nur von katholischer Seite! – stand ein ideelles Konstrukt zur Verfügung, das wie ein Generalschlüssel zu passen schien. Man brauchte sich nur als *Ecclesia primitiva* im Sinne der eigentlichen, unkorruptierten christlichen Kirche zu verstehen (was prak-

num, sondern vom Register Gregors VII. – und das ist völlig korrekt, plädiert Gregor doch für eine gewisse Duldung im Azymenstreit; vgl. Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, 225; zur Byzanzpolitik Gregors VII. noch Bayer: Spaltung der Christenheit, 138-146.

tisch alle christlichen Reformströmungen taten), und schon funktionierte das von Sacranus skizzierte Bekehrungsmodell. Wenn also in der Forschung darauf abgestellt wird, dass der Leserkreis für den „Elucidarius“ in römischen Kreisen zu suchen sei (und nicht etwa in der Kiever Metropole),⁴⁵ mag dies in gewissem Maße zutreffen; die Erfolgsgeschichte des Traktats ist damit aber nicht erklärbar.

Dafür war das Moment der Übertragbarkeit des unifizierenden Modells entscheidend, wie Sacranus es vorgestellt hat. Es war elastisch genug, um mit einer relativen Freundlichkeit gegenüber den „Griechen“ die humanistischen Empfindungen nicht zu verletzen und zugleich den Diskurs von der Einheit der Religionen in Richtung einer Eliminierung der Verschiedenheit aufzulösen. Obwohl Chrysoloras ausgiebig mit der Metapher von Vorbild oder Urbild (*primarium exemplar* = Rom) und davon abgeleittem Abbild (*proprium exemplar* = Konstantinopel) arbeitet, mithin die umgekehrte Chronologie verfolgt wie Sacranus, läuft der Gedankengang von seinem philosophischen Substrat her auf dasselbe hinaus: Es bleibt nur (das katholische) Rom als vollgültige Ausformung und Projektionsfläche einer Einheitsvorstellung übrig. Die Unterschiede zeigen sich in der Strategie: Wo Manuel Chrysoloras in einem Brief an seinen Freund Johannes Chrysoloras darüber klagt, dass Griechen und Lateiner nicht wüssten, wie sehr sie gerade im christlichen Glauben vereint seien,⁴⁶ lenkt Sacranus den Blick wieder dezidiert auf die Differenzen. Und wo ein Nikolaus von Kues in seiner nach 1453 verfassten Schrift „De pace fidei“ partielle Zugeständnisse an die Verschiedenheit der Religionen macht, um dann den gemeinsamen Kern aller Religionen herauszupräparieren (der natürlich dem römischen Christentum am ähnlichsten ist),⁴⁷ also eine Form des „Kompromisses“ von ‚Ego‘ und ‚Alter‘ favorisiert, zielt Sacranus darauf ab, ‚Alter‘ von der Unrichtigkeit seiner Position zu überzeugen und zur

45 Mončák: Florentine Ecumenism, 241, 245.

46 Chrysoloras, in: Migne (Hg.): Patrologia Graeca. Bd. 156, Sp. 55: „Id vero triste dictu ac creditu quod plerique nesciant fidem Christianam utrisque communem ideoque vinculum omnium antiquissimum ejus rei causam fuisse.“

47 Nikolaus von Kues, Vom Frieden, besonders c. 5, 6, 10, 67. Vgl. Haubst: Streifzüge, 461-470; ferner Gerl-Falkovitz: Pax Christiana, hier 205; Thiel: Nikolaus Cusanus; Riedenauer: Logik, besonders 192f.

Selbstaufgabe derjenigen Bestandteile seiner Religion zu bewegen, die sich von der Religion des ‚Ego‘ unterschieden. Diesem Zweck dient der polemische Aufwand im Traktat des Sacranus .

Die Ökumene der polemischen Tradition

Polemik hat bei Johannes Sacranus eine durchaus konstruktive Funktion. Sie ist Teil des „kommunikativen Handelns“ (Habermas), mit dem Verständigung mit einem fiktiven Ansprechpartner gesucht wird. Diese Verständigung, die als Telos sicherlich jeder menschlichen Sprache innewohnt,⁴⁸ rückt durch den polemischen Gehalt des sprachlichen Ausdrucks allerdings in ein Spannungsverhältnis: Es wird schwerer, das „Sprechaktangebot“ anzunehmen und eine „rational motivierte Bindung einzugehen“.⁴⁹ Mit der Polemik kommt eine Form der bewussten Einwirkung auf den Angesprochenen zum Tragen, die das ansonsten in den Raum gestellte Einverständnisangebot bereits vorwegnimmt. Die Einigkeit mit dem Sprecher ist nicht ins Belieben gestellt und sie ist auch nicht irgendwann möglich; sie ist vielmehr notwendig, und zwar sofort. Das Potential zur Gewaltvermeidung, das Kommunikation in Form von Verständigung grundsätzlich unterstellt werden kann (nach dem Motto: „wer miteinander spricht, bringt sich nicht um“),⁵⁰ wird mit der Polemik – wenigstens partiell – in Frage gestellt. Polemik erzeugt Parteinahme und reißt Gräben auf – was auch dazu führt, dass sie, mehr noch als abgewogene Rede, einen hohen Orientierungswert in komplexen Bezugsfeldern besitzt.

Dabei muss der polarisierende Charakter nicht unbedingt konfliktgenerierend oder aggressiv sein, muss die durch Provokation erzeugte Distanz nicht notwendig als unüberwindlich gedacht sein. Vielmehr scheint es bei der Polemik, deutlicher als bei anderen Redeformen, eine Außen- und eine Innenseite zu geben; und für beide Seiten werden unterschiedliche Botschaften bereitgehalten. Was nach innen hin, auf das

48 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 387.

49 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 376.

50 Von Soosten: Jürgen Habermas, hier 274f.

direkte Gegenüber berechnet, als Abstoßung wirken mag, kann nach außen, auf einen imaginierten Dritten hin den Anschein einer Aneignung erwecken. Polemik setzt offensichtlich auf diese Doppelwirkung, oder umgekehrt formuliert: Die hinter den Polemiken stehenden Sprecher haben die Möglichkeit, ihre Ziele mit „uneigentlicher“ Rede zu verfolgen. Entscheidend für den Erfolg ist dabei die Glaubwürdigkeit der Polemik: Sie darf nicht zu lau sein, sonst droht das Ziel verlorenzugehen (die letztendliche Einvernahme der Attackierten in das eigene System); sie darf aber auch nicht zu scharf sein, um keine handlungstheoretische Sackgasse zu erzeugen (und damit den Eingriff einer konkurrierenden Ordnungsmacht heraufzubeschwören). Die Kunst der polemischen Argumentation besteht also darin, den Gegner zu treffen, ihn aber nicht zu vernichten; er soll sich ändern, nicht verschwinden. Das ist der fundamentale Unterschied zwischen einem auf Union zielenden, letztlich integrativen Konkurrenz- und Abgrenzungsmodus, wie er beispielhaft von Johannes Sacranus entwickelt wurde – und einem alternativlos exkludierenden Konkurrenz- und Abgrenzungsmodus, wie er für Ketzer, Juden und Muslime in Gebrauch war. Dem unionszentrierten Impuls fehlt – bei aller Despektierlichkeit gegenüber dem ‚Alter‘ der inkriminierten Gegenseite – der Teufelskult, die förmliche „Liturgie des Bösen“ als entscheidender „semantischer Grundtypus religiöser Abgrenzung“.⁵¹

Der rhetorische Drahtseilakt im innerchristlichen Kontext verlangt somit nach einem doppelten Boden: Zusätzlich zu einer ersten Ebene, auf der dem Gegner die Niederlage beigebracht wird, bedarf es einer zweiten, auf der sich der Gegner ohne große Umstände mit seinem Angreifer zusammenfinden kann. Dies gilt für religiöse Polemik in verschärftem Maße: geht es doch hier (neben den irdischen Bedürfnissen von Richtigkeit und Wahrhaftigkeit) noch um Werte mit transzendenter Anbindung wie Rechtgläubigkeit, Seelenheil und Zugehörigkeit zur „richtigen“ kirchlichen Gemeinschaft. Auch hier bleibt der persuasive Charakter selbst in der Invektive erhalten; eine Reaktion wird, anders als bei bloßer Propaganda, durchaus erwartet, und mehr: Argumente werden transportiert, die überzeugen sollen.⁵² Das Erfolgsgeheim-

51 Patschovsky: Liturgie des Bösen, hier 124.

52 Allgemein vgl. Meyer / Uffelmann (Hg.): Religion und Rhetorik, besonders 7ff. Zu einem Beispiel aus Böhmen in späterer Zeit vgl. Kubišta: Konfesijní polemika.

nis von Religionspolemik könnte also darin bestehen, dass trotz oder gerade wegen ihrer (scheinbaren) Unversöhnlichkeit die Werbung um neue und alte Gruppenmitglieder nie aufgegeben wurde; der einheitsstiftende und universale Geltungsanspruch des Systems⁵³ Religion blieb also immer bestehen, und nicht nur das: Er konnte für lange Zeit denjenigen des Systems Staat ausstechen.

Aus dieser gattungstypologischen Perspektive ist selbst der „Elucidarius“ des Johannes Sacranus nicht einfach nur in die Rubrik der Pamphletistik zu stellen – als Werk eines theologischen „Schreibtischtäters“, der sich bei den katholischen Gewalten lieb Kind machen wollte. Das wäre entschieden zu kurz gegriffen. Auch ohne den Unterstellungen und Halbwahrheiten aus dem jahrhundertealten katholisch-orthodoxen Disput allzu viel Gewicht beizulegen, erweist sich der Beitrag des Johannes Sacranus als im Rahmen einer Diskursgeschichte bedeutsam. Grundlage dafür ist das bei aller Polemik nicht zu übersehende Gesprächsangebot an die Orthodoxie, wie es im theoretischen Kern des Traktats allegorisch formuliert wird: Die Orthodoxen hatten durchaus ihre Bedeutung in der christlichen Glaubensgeschichte, die freilich passé ist; abgelöst wurden sie in gleichsam natürlicher Fortsetzung durch die Lateiner. Den Orthodoxen wird durch die zeitliche Staffellung *ex Graecia Romam* sogar eine chronologische Priorität eingeräumt. Auch wenn also das Christentum inzwischen in Rom angelangt sei und dort seinen (einzig) Sitz genommen habe, so bleibt die Orthodoxie in typologischer Hinsicht unverzichtbar: ohne Typus kein Antitypus, ohne Griechenland kein Rom, ohne Orthodoxie keine römisch-katholische Kirche.

Das Kernanliegen des Sacranus war es, diesen Sprung deutlich zu machen und den kirchlich-institutionellen Übergang der Orthodoxie in den römischen Katholizismus (via „Union“) als logische Konsequenz eines bereits erfolgten Übergangs in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Glaubens hinzustellen. Die Hinwendung der Orthodoxen zu den Lateinern erhält aus dieser Konstruktion eine zwingende, weil historisch und theologisch fundierte Eigenlogik. Nicht nur Geschichte wird zum Argument im Zusammenhang der polnisch-litauischen (Religions-)Politik, sondern Geschichte und Theologie gemeinsam. Zu erwarten ist, dass gerade dieser Kunstgriff,

53 Der Begriff folgt Geertz: Religion.

der gedanklich viel tiefer reicht als die übliche Religionspolemik, die Grundidee des Sacranus auch über seine eigene Epoche hinaus interessant gemacht hat. Von daher lohnt es sich zu fragen, nicht nur in welcher Kommunikationssituation Sacranus selbst gestanden hat, sondern auch welche späteren Kommunikationssituationen er beeinflusst hat. Es geht also um die Aussagekraft des Werkes und seine Rezeption im Strom der konfessionellen Polemik. Der Fokus soll dabei gattungstypologisch breiter gefasst sein, firmiert die Polemik doch unter der Bezeichnung *theologia polemica* im Zeitalter des Barock auch Synonym für Kontroverstheologie.⁵⁴

Was den östlichen Kontext angeht, so wird man Sacranus einerseits eine Vorreiterrolle zuschreiben können, andererseits aber als reaktiv qualifizieren müssen. Der „Elucidarius“ steht am Beginn der religiösen Polemik in der ukrainischen Literatur, wie eine Synopse zum polemischen Schrifttum von Lateinern, Unierten und Orthodoxen ausweist.⁵⁵ Auf der anderen Seite haben wir eine lange Geschichte der Polemik um die Fragen des Ritus zu gewärtigen, wie sie die seit dem Mittelalter bestehende „ostkirchliche Herausforderung“⁵⁶ aufgeworfen hat. Die „Reflexion der Lateiner“⁵⁷ stand dabei nicht allein, auch wenn der Begriff Dialog zur Kennzeichnung der Auseinandersetzung nur partiell zutrifft. Es gab das „Problem des ‚Anders-Seins‘ der Griechen“⁵⁸ und das konnte mit sachgebundener Diskussion oder mit Polemik – oder eben mit einer Kombination aus beidem bewältigt werden. Wie sehr diese Kombination bei Sacranus ausgeprägt ist, fällt auf, wenn man die Problemfelder der gesamten latein-

54 Stauffer, Hermann: Polemik. In: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 6. Darmstadt 2003, 1403-1415, hier 1407. Zur rhetorischen Technik der Polemik in Religionsfragen, wie sie sich seit der Spätantike herausgebildet hat, vgl. Süß: Der heilige Hieronymus; Opelt: Die Polemik. Zur Religionspolemik des „konfessionellen Zeitalters“ und der Renaissance vgl. Hase: Handbuch der protestantischen Polemik; Plard: Folie; Traitler: Konfession und Politik; Grabes: Das englische Pamphlet. Bd. 1; Braungart: Zur Rhetorik der Polemik; sowie Hankamer: Die Sprache. Gesamteuropäisch zur Polemik in der Reformationszeit; Czapska: Polemika religijna.

55 Voznjak: Geschichte der ukrainischen Literatur II 2 368.

56 Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, Erster Teil.

57 Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, 303-334.

58 Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, 304.

ischen Literatur zur rituellen Eigenart der Griechen in seinem Traktat *Revue* passieren lässt; es fehlt keines.⁵⁹

Polemik fand jedoch auf beiden Seiten statt und wurde auch von den byzantinischen Autoren des Hochmittelalters gegenüber einer systematischen Reflexion bevorzugt.⁶⁰ Seit dem Hochmittelalter, und neuerdings angestachelt durch das Konzil von Florenz, wurden polemische Schriften gegen die Lateiner aber nicht nur von byzantinischen Gelehrten verfasst, sondern auch von solchen aus den west- und südrussischen Gebieten.⁶¹ Hier lässt sich eine gewisse Kontinuität zur späteren Zeit ausmachen, wenn die bedeutenden Polemiker der Orthodoxie in diesem Raum mit Herasym Smotryč'kyj und Lavrentij Zyzanij am Ende des 16. Jahrhunderts in Erscheinung treten.⁶² Auch russische Übersetzungen aus dem Griechischen spielten nach wie vor eine Rolle.⁶³ Einen neuen Schub für die polemische Kultur bedeutete die Reformation, wie aus einschlägigen Schriften im südwestrussischen Raum ersichtlich ist.⁶⁴ Aus dem 17. Jahrhundert datieren dann Polemiken, die sich der Auseinandersetzung zwischen unierten und nicht unierten Ruthenen widmen;⁶⁵ damit werden schriftliche Reflexe auf die Union von Brest am Ende des 16. Jahrhunderts fassbar. Sacranus steht gewissermaßen in der Mitte von zwei Perioden der religiösen Polemik in der altukrainischen Lite-

59 Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, 304-306.

60 Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens, 306. Führend war dabei Niketas Stekthatos (gest. um 1080), dessen antilateinische Polemik bereits zwei wichtige rhetorische Verfahren aufweist, die zukunftsweisend werden sollten: zum einen die bis zur Parodie reichende Unsachlichkeit, zum anderen die katalogartige Aufzählung von Vergehen der Gegenseite, was einer schnellen und auf den rhetorischen Schlagabtausch, nicht theologische Reflexion zielenden Verwendung entgegenkam; vgl. die von Hugo Eteriano ins Lateinische übersetzte Abhandlung "Contra Romanum pontificem". In: Hergenroether (Hg.): *Monumenta graeca*, 62-71. Dazu: Wessel: *Dogma und Lehre*, hier 362.

61 Popov: *Istoriko-literaturnyj obzor*.

62 Vgl. Studyn's'kyj: *Pamjatky ukrajini's'koho polemičnogo pys'menstva*. Bd. 1; Voznjak: *Geschichte der ukrainischen Literatur*. Bd. II,2 199ff.; Ševčenko: *Relihijna polemična literatura*, mit Verweisen auf die polnische und ukrainische Polemik.

63 Zum 16. Jh. und später: *Pamjatniki polemičeskoj literatury*. Bde. 1-3.

64 *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych*.

65 *Rozmowa albo rellatia rozmowy dwoch Rusinow*.

ratur: zwischen einer ersten Phase des 11.-15. Jahrhunderts mit ihrer Abhängigkeit vom griechischen Schrifttum bis hin zum eigenständigen Auftritt im Gefolge des Florentinum; und einer zweiten Phase des 16.-18. Jahrhunderts, hauptsächlich geprägt durch die Reaktion auf die Union von Brest 1596.⁶⁶

Sacranus befand sich in einem langwährenden Strom polemischer Auseinandersetzung zwischen Ost und West; und er erzeugte eine eigene Bugwelle. Sie lässt sich dreiteilen: in direkte Replik (Orzechowski), in explizite Zustimmung (Łasicki, Possevino, Skarga) – und in eine Haltung, die von Sacranus beeinflusst sein könnte, auch wenn sein Name nicht fällt. Damit meine ich eine grundsätzliche Reserviertheit gegenüber der Union, wie sie sich auch in der geteilten Akzeptanz der Union von Brest ausdrückt. Natürlich kann das orthodoxe Misstrauen gegenüber den Lateinern nicht allein auf das Wirken des Johannes Sacranus zurückgeführt werden; das wäre angesichts anderer Faktoren, wie etwa der Wirkmächtigkeit des Traumas von 1204⁶⁷ oder der kämpferischen nachtridentinischen katholischen Theologie,⁶⁸ zu viel der Ehre. Aber fest steht auch, dass es nach Sacranus keine bedeutende Änderung des römisch-katholischen Unionsmodells gegenüber der Orthodoxie mehr gegeben hat. Insofern erscheint es gerechtfertigt, die Reichweite des Sacran'schen Einflusses bis zu dem Paradigmenwechsel zu postulieren, den die päpstliche Verlautbarung „Mystici Corporis“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts markiert.

Wie bedeutsam die von Johannes Sacranus entworfene Unionstheorie war, zeigt sich zuerst an der dadurch ausgelösten Gegenwehr. Sie kam von niemandem geringeren als Stanisław Orzechowski (1513–1566), einem der bekanntesten Schriftsteller und Polemiker im Polen-Litauen des 16. Jahrhunderts überhaupt. Für das Œuvre des aus der *terra* Przemyśl in Rotreußen stammenden Orzechowski spielt sein bewegter Lebenswandel eine große Rolle.⁶⁹ Er soll uns hier aber nur insoweit interessieren, als

66 Vgl. den Überblick von Zyla: Die national-religiösen Besonderheiten, hier 52. Zur Union insgesamt jetzt: Unia Brzeska.

67 Nikolaou (Hg.): Das Schisma.

68 Gudziak: Crisis and Reform 253.

69 Vgl. das Biogramm in SPT 3 (1982) 265-271 (mit Lit. und Werkverzeichnis). Zu seiner Stellung im literarischen Geschehen der Zeit: Ziomek: Renesans, besonders 196-204.

Orzechowskis Replik auf Sacranus, betitelt „Baptismus Ruthenorum“, 1544 im Druck erschienen ist⁷⁰ – d. h. in einer Lebensphase, in der Orzechowski bereits seine Kontakte mit den deutschen Reformatoren geknüpft und seine Studienreise nach Italien abgeschlossen hatte. Frisch zum Kaplan geweiht, befand er sich noch im „katholischen“ Abschnitt seiner Vita – bevor er 1551 heiratete und von da an hauptsächlich damit beschäftigt war, diese Tat zu legitimieren. Orzechowski, der viel Wert auf die Feststellung legte, er sei *natione Polonus*, aber *gente Ruthenus*,⁷¹ fühlte sich augenscheinlich durch die Polemik des Sacranus herausgefordert. Die Replik war sein erstes theologisches Werk überhaupt, und sein Urteil lässt bereits den späteren brillanten Polemiker erkennen.⁷² Seine gedankliche Grundlage ist derjenigen von Sacranus diametral entgegengesetzt: Für Orzechowski zeichnet sich Polen, das er als *Sarmatia* bzw. *Sarmatiae Regnum* bezeichnet, dadurch aus, dass hier verschiedene Völker lebten, die sich nicht nur in der Sprache, sondern auch in Ritus und Kultus und auch in den Religionen unterschieden – und sich dennoch als Einheit verstünden (Cim. BJ 133, fol. 1b). Geeint würden sie – ganz im Geist der Argumentation eines Nikolaus von Kues – durch denselben Gott. Es bestünde also kein Grund, dass Ruthenen und Lateiner, Lateiner und Armenier, sowie Armenier und Moskowiter, Litauer und Walachen sich durch ihren jeweiligen Ritus abgesondert fühlten (Cim. BJ 133, fol. 2a). Für Orzechowski sind die hausgemachten Streitigkeiten zwischen diesen ethno-konfessionellen Gruppen schwerwiegender noch als die türkische Bedrohung. Sieht Orzechowski wie

und Osterrieder: Das wehrhafte Friedensreich, Register s. v. (dort allerdings mit falschen Lebensdaten).

70 Hier benutzte Ausgabe: Orzechowski: *Baptismus Ruthenorum*. Die Schrift ist Piotr Gamrat gewidmet, der nicht nur Krakauer Bischof von 1538–45 war, sondern zusätzlich ab 1541 auch Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen; als solcher ein energischer Gegner der Reformation. Zu Orzechowski jetzt Koehler: Stanisław Orzechowski.

71 Auch die Autorenangabe in dem Werk lautet Stanislaus Orzechowski Ruthenus (Cim. BJ 133, fol. 1b). Zur Einordnung der bekannten Sentenz in den Nationsdiskurs der Prämoderne vgl. Plochy: *The Origins* 169-177.

72 Vgl. Kaim: *Ekumenia*, 92ff.; generell zur Qualität Orzechowskis als Polemiker Kosmanowa: Stanisław Orzechowski. Zu den Bezügen zu Sacranus vgl. Mončák: *Florentine Ecumenism*, 295-308.

Sacranus ebenfalls die griechische Kirche als „erste“ (Cim. BJ 133, fol. 2b), setzt er die „Translationstheorie“ doch ganz anders fort: Für ihn geht der Weg von den Griechen zu den Russen (über Fürst Vladimir), und die Spannungen, die zwischen Katholiken und Orthodoxen entstanden seien, hätten sich erst nach der polnischen Expansion in den russischen Raum und dem damit einhergehenden römischen Glaubensimport ergeben (Cim. BJ 133, fol. 4a-b).

Abgesehen davon, dass Orzechowski hier wesentlich näher an der politischen Realität entlang argumentiert als Sacranus, ergeben sich Konsequenzen für das katholische Verhältnis gegenüber den Ruthenen. Aus eigener Beobachtung, so der rotreußische Gelehrte, könne er nur bestätigen, dass das Filioque kein Problem für die Ruthenen sei (Cim. BJ 133, fol. 6a). So ist Orzechowskis Verdikt gegenüber Sacranus vernichtend: Zwar sei dieser ein prinzipiell gebildeter Mann, als Schlesier (*homo Sylesius*) aber völlig ahnungslos, was die ruthenischen Gebräuche angeht. In der ruthenischen und griechischen Sprache unkundig, wird nun Sacranus seinerseits als – in diesem Feld – ungebildeter Mensch hingestellt. Er hätte eigentlich gar nicht richtig verstanden, wovon er schrieb, und deshalb sei von ihm auch nichts Gescheites zu erwarten (Cim. BJ 133, fol. 7a). Und dann holt Orzechowski zum polemischen Gegenschlag aus: Wenn die Ruthenen keine Christen sind, weil sie andere Taufriten als die römisch-katholischen haben, dann waren auch die griechischen Kirchenväter keine Christen (Cim. BJ 133, fol. 8a).

Inwieweit die spätere Rezeption des Sacran'schen Werkes diese Monita beherzigt hat, ist unbekannt; auffällig ist jedenfalls, dass sich das Weiterleben auf Teile beschränkt – wenn auch unter Erhalt der Kernaussage. Es dürfte nicht erstaunen, dass der Irrtumskatalog, auf den sich die Kritik Orzechowskis hauptsächlich bezogen hatte, in der Gesamtrezption des „Elucidarius“ keine prominente Rolle gespielt hat. Es waren andere Werte, die für nachfolgende Theologen attraktiv erschienen. An erster Stelle steht mit Jan Łasicki (1533/34 – nach 1599) ein Szlachtize aus kalvinistischer Familie, der zur Konfession der Böhmischen Brüder konvertierte und für eine histori-

sche Darstellung der Brüderunität seit Wyclif und Hus verantwortlich zeichnet.⁷³ Für unseren Zusammenhang ist er bedeutsam, weil er der Kompilator jenes 1582 publizierten Sammelkodex ist, in dem die *versio strictior* des „Elucidarius“ von Johannes Sacranus enthalten ist.⁷⁴ Gewidmet ist der Band Jan Hlebowicz (gest. 1593), Kastellan von Minsk und Schatzkanzler des Großfürstentums Litauen – und dazu noch ein dezidiert Calvinist.⁷⁵ Hlebowicz kann als inoffizieller Patron der kalvinistischen Kirche in Litauen bezeichnet werden.⁷⁶ Die Intention der Zusammenstellung liegt, wie Łasicki einleitend ausführt, in der Erhellung der *theologia Moscovitica* (Speyer 1582, Praefatio). Zu diesem Zweck findet sich darin nicht nur der Traktat des Sacranus, sondern auch das bekannte Religionsgespräch, das Jan Rokyta, Leiter einer Gemeinde der Böhmisches Brüder, im Gefolge einer polnischen Gesandtschaft nach Russland 1570 mit dem russischen Zaren Ivan IV. geführt hat.⁷⁷ Aus Sicht des Kompilators handelt es sich bei der Sammlung um eine Maßnahme des Wissenserwerbs, was wiederum einer Auseinandersetzung mit der russischen Religion zugute kommen sollte. Łasicki wollte sein Werk also verstanden wissen als geistiges Marschgepäck bei der Bekehrung der Orthodoxen.

Angesichts der Komponenten, die der „Elucidarius“ aufwies, verwundert ein solches Ansinnen zunächst einmal. Wie, so fragt man sich unwillkürlich, sollte ein orthodoxer Gläubiger, noch dazu im Rang eines Herrschers, von seiner Religion abgebracht werden, wenn sie in einem Vierzig-Punkte-Irrtumskatalog vollkommen destruiert wird? Der konstruktive Aspekt muss also woanders liegen. Gerade wenn man berücksichtigt, dass es sich bei Łasicki ja nicht um einen römisch-katholischen Propagator

73 Łasicki: *Historiae*. Zur Person vgl. Barycz: Jan Łasicki; zur Bedeutung als Chronist der Religion Samogitiens (*De diis Samagitarum*, Basel 1615) vgl. Niendorf: *Das Großfürstentum Litauen*, 195f.

74 Zum Bezug auf Sacranus vgl. Barycz, Jan Łasicki, 149; Mončak, *Florentine Ecumenism*, 276.

75 Vgl. Barycz, Jan Łasicki, 113; ferner Augustyniak: *Testamenty ewangelików*.

76 Firpo: *Antitrinitari*, 134.

77 Zu diesem Disput, einschließlich der Frage nach seiner Authentizität, vgl. Tumins: *Tsar Ivan IV's Reply*; Florja: *Ivan Groznyj*; Chumicheva: *Ivan der Schreckliche*.

einer orthodoxen Konversion handelt, liegt die Lösung auf der Hand: Das entscheidende Moment, warum auch ein Anhänger der Böhmisches Brüder, gestützt auf einen Calvinisten im Zentrum der politischen Macht, den Traktat des Sacranus schätzt, liegt in dessen uniformitaristischer Qualität. Der „Elucidarius“ war polyvalent: Er konnte nicht nur als Aufforderung für eine Konversion hin zur römisch-katholischen Kirche gelesen werden, sondern allgemein als Regieanweisung dafür, wie scheinbar inkongruente konfessionelle Systeme ineinander überzuführen waren. Der Schlüssel für die Rezeption des Traktats an dieser Stelle liegt also in der Theoriebildung, nicht so sehr in der Phänomenologie. Sacranus hatte mit seiner Inkorporations- und Assimilationsstrategie eine philosophische, nicht konfessionsgebundene Begründung für die Vereinbarkeit des östlichen mit dem westlichen Christentum gefunden.

Wieder in einem anderen Zusammenhang spielt sich ein Rezeptionsfall auf katholischer Seite ab. Es geht um den italienischen Jesuiten Antonio Possevino (1533/34–1611), der als päpstlicher Gesandter zum russischen Zaren Ivan IV. in den Jahren 1581–1582 unterwegs war. Possevino sollte auf Einladung des Zaren einen Waffenstillstand im Livländischen Krieg zwischen Russland und Polen vermitteln. Die Hoffnung des Jesuiten bestand nun darin, neben dieser diplomatischen Mission auch eine kirchliche auszuführen: nämlich die russisch-orthodoxe Kirche unter die Autorität des Papstes zu bringen.⁷⁸ In diesem Kontext entstand das Werk „Moscovia“, das zuerst in Wilna 1586 herausgekommen ist.⁷⁹ Von den fünf Kapiteln der formal als Reisebericht gestalteten Schrift interessieren hier nur die Passagen, die direkt auf das Missionsgeschehen eingehen. Possevino berichtet in ethnographischer Manier über die Taufgebräuche bei den Russen (Köln 1587, S. 5) und beruft sich dann, bevor er auf die religiösen Besonderheiten der Russen detailliert zu sprechen kommt, auf den Krakau-

78 Zur Sache vgl. Delius: Antonio Possevino.

79 Aufschlussreich ist der Titel der Kölner Ausgabe, die hier auch verwendet wurde: Possevino: *Moscovia*. – Englische Übersetzung mit hilfreichem Kommentar von Graham (Hg.): *The Moscovia*.

er Kanoniker Sacranus (Köln 1587, S. 28).⁸⁰ Der habe schon gegen die *Ruthenorum errores* angeschrieben, und in der Tat bezieht Possevino einen Gutteil seiner eigenen Phänomenologie der russischen Religiosität (Köln 1587, S. 38-46) aus dem „*Elucidarius*“. Es geht um das Glaubensbekenntnis, die Eucharistie, die Fegefeuerlehre, den Status der römischen Kirche usw. Die Gemeinsamkeiten mit der Irrtumsliste bei Sacranus sind zahlreich – aber sie umfassen bezeichnenderweise gerade nicht die von Sacranus so lustvoll herausgestellten Kuriosa. Es hat den Anschein, als habe Possevino das Werk des Sacranus einer Art Zensur unterworfen und ihm Handbuchcharakter zu verleihen gesucht. Was noch blieb, war eine zwar scharfe, aber eben nicht mehr verletzende Distinktion zwischen der römisch-katholischen und russisch-orthodoxen Konfession.

Der „*Elucidarius*“ als geistiges Rüstzeug für die katholische Glaubenspropaganda war „politisch korrekt“ geworden. Damit spielte sich im Zeitraffer ein Vorgang ab, der auch sonst in der Geschichte der konfessionellen Polemik bekannt ist, aber für gewöhnlich erst im 18. Jahrhundert in Erscheinung tritt: eine Ent-Emotionalisierung und Reduzierung negativer Werturteile zugunsten einer stärker sachbezogenen Erörterung der kontroverstheologischen Probleme – freilich ohne die Nützlichkeit des Instruments der Polemik generell in Frage zu stellen.⁸¹

Auch der bekannte Prediger Piotr Skarga (1536–1612),⁸² wie Possevino⁸³ Jesuit, ist in die Schar der geistigen Jünger des Johannes Sacranus einzureihen. Immerhin hat Łasicki in seinem Sammelkodex direkt nach dem „*Elucidarius*“ Ausschnitte aus einer einschlägigen Abhandlung Skargas in lateinischer Übersetzung aufgenommen und die beiden Autoren damit in ein direktes Verhältnis gesetzt.⁸⁴ Was das ideelle Grundgerüst

80 Vgl. Mončák, *Florentine Ecumenism*, 304; zur Parallele mit Łasicki vgl. Barycz, Jan Łasicki, 20, 30, 117f. Zyla, *Die national-religiösen Besonderheiten*, 53 irrt, wenn er meint, Possevino würde seine Quelle nicht angeben.

81 Vgl. Hornig: *Das Abflauen der konfessionellen Polemik*, besonders 179f.

82 Zur Biographie vgl. SPT 4 (1983) 84-92; zur Qualität Skargas als Polemiker: Berga: *Pierre Skarga*, 301-317 und Kossowski: *Ze studiów nad polemiką religijną*.

83 Die Verbindung zwischen beiden betont Zyla, *Die national-religiösen Besonderheiten*, 53.

84 *Plura eiusmodi, quae Sacranus Russica refutans, (...) Appendix Scargae Jesuitae de iisdem Russorum erroribus et causis propter quas Graeci a Romana Ecclesia defecerunt.*

angeht, so darf Skarga als Schüler und Fortsetzer des Sacranus gelten: Für Skarga ging es um den möglichst zahlreichen, d.h. nicht nur konfessionsweisen, sondern auch individuellen Übertritt zum Katholizismus, und darum, den Primat des Papstes zu legitimieren. Die Versammlung der christlichen Gläubigen in einer einzigen Kirche unter *einem* Hirten war das letzte Ziel; die Katalogisierung von *errores Russorum*, die Skarga ebenfalls vornahm, sollte das unterstützen. 1577 hatte er diese Idee in seiner Schrift an den ruthenischen Fürsten Konstantin Ostrožskij, den Wojewoden von Kiev, expliziert („O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem“); im historischen Augenblick der Synode von Brest bekräftigte er in seiner dort am 20. Oktober 1596 gehaltenen Predigt diese Ansicht.⁸⁵ Skarga argumentiert ausgesprochen historisch, beginnend mit der Alten Kirche und endend mit dem Konzil von Florenz, das im Übrigen ja auch die Unionen mit den Armeniern (1439) und den Jakobiten (d.h. der syrisch-orthodoxen Kirche, 1442) gebracht habe. Grundgedanke ist die These, dass nicht die Lateiner von den Griechen abgewichen seien, sondern die Griechen von den Lateinern und dass jetzt, in Brest, die Chance bestünde, diesen Lapsus im Hinblick auf die Ruthenen wettzumachen.⁸⁶

Insofern Skarga auch auf den Ausführungen des jesuitischen Humanisten und Theologen Benedykt Herbest (ca. 1531–1593)⁸⁷ fußt,⁸⁸ schließt sich der Kreis der Sacranus-Rezeption im 16. Jahrhundert: Denn Herbest kannte nicht nur die rotreußischen Verhältnisse aus eigener Anschauung (er wirkte lange Jahre in L'viv), sondern

In: *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, fune-
rum ritu. E diversis scriptoribus.* Speyer 1582, 220-224. Das Werk ist ganz oder teilweise
in mehreren Drucken und Editionen publiziert worden; vgl. SPT 4 (1983) 85f. Nr. 2 (mit
falschen Seitenangaben). Titel der Vollversion: Skarga: O jedności Kościoła.

85 Vgl. Hofmann: Wiedervereinigung, hier 131f.; Ataman: *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, hier 262f.; Ševčenko: *Ukrajina miž schodom i zachodom*, 159; Niendorf: *Das Großfürstentum Litauen*, 148; Plokhly: *The Origins*, 174f.

86 Skarga: O jedności Kościoła, 81-191. In einem eigenen Traktat zur Synode von Brest wird dieser Gedanke wiederholt; vgl. Ebenda 250-292.

87 Zur Person SPT 2 (1982) 36-38. Zum religionspolemischen Kontext vgl. Studynskij: *Pamjatky*, 1-12; Mončak: *Florentine Ecumenism*, 299.

88 Zyla: *Die national-religiösen Besonderheiten*, 54.

polemisierte auch mit den Böhmischen Brüdern.⁸⁹ Er war also ein direkter Antagonist Łasickis – und traf sich doch mit ihm in der romzentrierten Inkorporationsstrategie gegenüber den Orthodoxen.⁹⁰ Der immense Einfluss, den Skarga als Kirchen- und Sejmprediger wie als Hagiograph entfaltet hat, half dabei, die Substanz des von Sacranus entworfenen Unionsmodells weiter zu tradieren.

Polemik als Politik – vom Mittelalter zur Neuzeit

Die Synode von Brest markiert nicht den Endpunkt, aber vielleicht so etwas wie einen Scheitelpunkt des uniformitaristischen Unionsmodells, wie es Johannes Sacranus maßgeblich geprägt hatte. Beruhend auf denselben Vorgaben von erzwungener Konformität, Unterwerfung und theologischer Inferiorität,⁹¹ ist die Union von Brest letztlich für beide Seiten, die römisch-katholische wie die orthodoxe, ein Fehlschlag geworden: für Rom deshalb, weil die auf dieser Synode gefundene Union nicht zur Brücke wurde, auf der die Orthodoxen scharenweise in die katholische Kirche „zurück“ gefunden hätten. Und für die Orthodoxie hat man die Gründung einer unierten Kirche 1596 mit dem Aufkommen des Protestantismus für den Katholizismus verglichen.⁹² Das bedeutet nichts anderes, als dass die Union nur von einem Teil der Orthodoxie vollzogen wurde und dass sie eine neuerliche Kirchenspaltung (innerhalb der Kiever Kirche) auslöste. Die unterschiedliche Akzeptanz der Brester Union in den betroffenen Ländern Weißrusslands und der Ukraine deutet den Konflikt an; die Basis der kirchlichen und weltlichen Opposition gegen die Union lag in der Ukraine.⁹³ Die „andere Seite der Union“ (A. Brüning), fassbar in einer Ablehnung des Aktes von Brest, war in der (nachmaligen) Ukraine am stärksten ausgeprägt und führte zu einem

89 Siehe vor allem seine Schrift: Herbst: Chrześcijańska porządna odpowiedź.

90 Dazu seine Schrift: Herbst: Wiary Kościoła.

91 Vgl. Senyk: The Union of Brest 13.

92 Niendorf: Das Großfürstentum Litauen, 123; vgl. Gudziak: Crisis and Reform. Kritische Sicht der Union aus der Perspektive der Orthodoxie auch bei Florja: Popytki.

93 Plokhly: The Origins of the Slavic Nations, 164.

veritablen Dualismus von Orthodoxie und Uniatismus.⁹⁴ Aber auch in Weißrussland formierte sich Widerstand, der im sogenannten Vitebsker Aufstand von 1623 gipfelte und mit der Ermordung des unionsfreundlichen Erzbischofs von Polack, Josafat Kuncevyč, sogar ein prominentes Todesopfer aufweist.⁹⁵

Lenkt man den Blick auf die *geistigen* Ursachen der Konfliktgeschichte der Union von Brest, dann bietet sich ein Erklärungsmuster an, das bereits eine Norm darstellte: dass die römisch-katholische Seite nicht bereit war, zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche zu differenzieren.⁹⁶ Das war eine lange, seit der Kirchenspaltung des 11. Jahrhunderts gepflegte Übung, die mit der kolonialen Expansion am Beginn der Frühen Neuzeit noch einmal Auftrieb erhielt und im kirchlich-politischen Machtgefüge durchaus eine eigene Rationalität besaß. Das Problem war nur, dass sie sich als ausgesprochen kontraproduktiv für einen Dialog mit der Orthodoxie und letztlich auch für eine Union erwies. Dafür musste erst die mentale Voraussetzung geschaffen werden, in Form einer grundsätzlichen Akzeptanz von Verschiedenheit zwischen den Protagonisten – denn das sah das römisch-katholische Unionsmodell nicht vor. Das Scheitern von Brest war also kein „Paradoxon“ (M. V. Dmitriev),⁹⁷ bestehend aus der Unionswilligkeit der beiden Partner und den dennoch aufgetretenen heftigen Konflikten in der Ukraine und in Weißrussland (wobei „Unionswilligkeit“ bei den Orthodoxen nicht weniger heißt, als dass ein fundamentaler Prozess der Abkehr von Konstantinopel und der Zuwendung nach Rom stattfand⁹⁸).

Das vermeintliche Paradoxon erklärt sich vielmehr schlüssig aus den geistigen Grundlagen der römischen Unionsstrategie – wie sie von Johannes Sacranus am Ausgang des Mittelalters ausformuliert wurde und in der Neuzeit weiter bestand. Die bes-

- 94 Brüning: Die andere Seite der Union von Brest; Mironowicz: Orthodoxy and Uniatism.
95 Niendorf: Das Großfürstentum Litauen, 141; zum lokalen Kontext ausführlicher Rohdewald: „Vom Polocker Venedig“, 279f. Zur Verehrung Josafats als „Märtyrer für die Union“ vgl. jetzt Rohdewald: Medium unierter konfessioneller Identität.
96 Suttner: Das wechselvolle Verhältnis, 70.
97 Dmitriev: L'Union de Brest, hier 39.
98 Gudziak: Crisis and Reform, 245.

sere Akzeptanz späterer regionaler Unionsprojekte,⁹⁹ wie beispielsweise dem von Užhorod/Karpato-Ukraine mit den Karpato-Ruthenen im Jahr 1646, bestätigt eher diese Gesamteinschätzung; waren hier doch der ekklesiologische wie soteriologische Exklusivismus Roms nur in abgeschwächtem Grad wirksam.¹⁰⁰ Erst mit der Abschwächung dieser Punkte im Diskursgeschehen, so die Folgerung aus dem relativen Erfolg von Užhorod, wurde der nötige Spielraum für die Akzeptanz der orthodoxen Andersheit geschaffen. Aber auch wenn in der Verknüpfung von Kirchenzugehörigkeit und Seelenheil bzw. in deren Gewichtung für eine Beurteilung der Orthodoxie von der Seite Roms Abstriche gemacht wurden – der *cantus firmus* des römischen Unionsmodells blieb in jedem Fall das Prinzip der *praestantia ritus latini*. Und dessen virtuose Zuspitzung war die Leistung des Johannes Sacranus gewesen.

Dabei ist die Vermutung, es handele sich um einen Sonderfall, der dem speziellen Charakter Rutheniens geschuldet sei, irreführend. Eher umgekehrt scheint in diesem Raum, der in neueren Studien als Teil des „ukrainischen Dreiecks“,¹⁰¹ als „multicultural land“¹⁰² oder als Beispiel für europäische „multiple borderlands“¹⁰³ beschrieben wird, ein grundlegender Prozess stärker akzentuiert hervortreten. Über die regionalen Kontingenzen¹⁰⁴ hinaus kommen die zentralen, also vom Papsttum verantworteten Kontingenzen¹⁰⁵ in paradigmatischer Weise zum Vorschein. Das Wechselspiel von staatlichen und religiösen Ordnungsvorstellungen konkretisiert sich in einer päpstlichen Politik, die den intellektuellen Diskurs seit dem 15. Jahrhundert fortsetzt. Gebärdet sich das Papsttum noch 1595 restriktiv (Clemens VIII.: Instruktion „Presbyteri

99 Sämtliche Unionen nach Florenz weisen eine regionale Begrenzung auf; vgl. die Aufstellung in Jedin / Latourette / Martin: Atlas, Karte 132b.

100 Vgl. Bugel: Ekleziologie. Ebenda 61ff. auch ein Überblick über andere eher lokale Unionen; vgl. dazu auch Suttner: Unionsabschlüsse.

101 Berežnaja: „Ukrainskij treugol'nik“.

102 Hann / Magocsi (Hg.): Galicia.

103 Bremer (Hg.): Religion.

104 Vgl. hier nur die einschlägigen Kirchengeschichten zur Union von Korczok: Die Griechisch-Katholische Kirche, besonders 1-10, und Chodynicki: Kościół prawosławny.

105 Vgl. Vries: Rom, besonders 189 (Orbis academicus 3) und Himka: The Greek Catholic Church, besonders 426ff.

Graeci“, DS 1990-1992; ähnlich Benedikt XIV. 1742, DS 2522-2524), was die Amtsbefugnisse der Priester der sogenannten Italo-Griechen anlangt, so konnte 1813 bei der Gründung einer Gesellschaft zur Herausgabe der Bibel in St. Petersburg schon der Erzbischof von Mogilev der Repräsentant der Katholischen Kirche sein – auch wenn er sich harsche Kritik seitens Pius' VII. wegen der Unterschätzung der nachteiligen Folgen volkssprachlicher Bibeln anhören musste (1816, DS 2710-2712). Was die Unionsbemühungen mit den orthodoxen Kirchen angeht, wird man dem Papsttum unterstellen dürfen, auf der Linie Clemens' VIII.¹⁰⁶ weitergefahren zu sein: Versuche einer „Sammlung“ nach allen Richtungen hin zu unternehmen, ohne eine grundlegende Gleichberechtigung der anderen, orthodoxen Seite einzuräumen.¹⁰⁷

Die Initiative des Papsttums, die Pius XII. am 29. Juni 1943 in der Enzyklika „Mystici Corporis“¹⁰⁸ startete, bedeutet hier einen inhaltlichen Wandel, steht aber diskursgeschichtlich in einer ungebrochenen Tradition römischer Religionspolemik seit dem Mittelalter. Im Angesicht des kollabierenden italienischen Staates und kurz vor der Besetzung Roms durch die Alliierten (am 10. September) unternahm der theologisch wie kirchenrechtlich versierte Papst in seiner ersten aufsehenerregenden von insgesamt 40 Enzykliken die Definition des Kirchenverständnisses des römischen Katholizismus – ein Akt, der ekklesiologische Lücken seit dem ersten Vatikanum zu schließen suchte und gleichzeitig für das zweite Vatikanum wegbereitend wurde.¹⁰⁹ Pius XII. bekräftigt zwar auf der einen Seite die Stellung der (katholischen) Kirche als des „mystischen Leibes“ Christi, womit der Alleinvertretungsanspruch auch gegenüber anderen Konfessionen und Religionen untermauert wird. Und auch die untrennbare Verbindung zwischen Papsttum und Christus als dem Haupt der Kirche und der

106 Zur Polenpolitik des Papstes allgemein: Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. Bd. 1., besonders Nr. 52 (1596) und 74 (1599).

107 Vgl. Metzler: Die Missionsinitiativen, besonders 44ff. Vgl. Turij: Eine Grenzüberschreitung?, besonders 117.

108 Pius XII.: Enzyklika.

109 Vgl. hier nur Maron, Gottfried: Pius XII. In: TRE 26 (1996), 674-677, hier 675. Zur weiteren Politik Pius' XII. in diesem Kontext vgl. Suttner: Quellen, 262ff.

über die petrinische Sukzession legitimierte Primat des römischen Bischofs bleiben unverbrüchlich bestehen.

Diese Punkte waren nicht verhandelbar und nicht kompromissfähig. Die Annäherung zwischen Katholizismus und Orthodoxie konnte sich nur über eine verminderte Relevanz dieser ekklesiologischen Grundannahmen im Kommunikationsprozess ereignen. Genau dafür schien jetzt die Zeit gekommen: Erstmals findet sich nun eine Auseinandersetzung mit der Problematik, wie die durch die Kirchenspaltung getrennten Teile der Kirche wieder zusammengefügt werden könnten – ohne dass eine grundsätzliche Infragestellung der anderen Seite erfolgte. Aufschlussreich ist dafür zunächst die Feststellung [§ 22], dass Schisma, Häresie und Apostasie „heilbar“ sind, d.h. eine Trennung von der Kirche als *corpus mysticum* über eine Haltung der Reue rückgängig gemacht werden könne. In einem weiteren Passus werden die östlichen und lateinischen christlichen Gemeinschaften [§ 41] als gleichwertige Teile der „einen katholischen Kirche“ bezeichnet. Allerdings wird sofort hinzugefügt, dass die jeweiligen kirchlichen Oberhirten nicht kraft eigenen Rechts agierten, sondern dem römischen Papst unterstellt seien. Doch wenn der Papst schließlich argumentiert [§ 59], dass sich die Kirche als *mystischer Leib* gegenüber einem *natürlichen Leib* dadurch auszeichne, dass in ihr die Verbindung der Glieder unter Bewahrung ihrer Eigentümlichkeit geregelt sei – dann ist damit der Wechsel bezeichnet: von einer Nichtachtung der orthodoxen Kirchen als eigenständiger religiöser Subjekte und ihrer prinzipiellen Illegitimität (das war der Sinn der *translatio fidei* bei Sacranus !) hin zu Respekt und Akzeptanz.

Für wie bedeutsam dieser Kurswechsel eingeschätzt wurde, zeigt eine ukrainische Karikatur jener Zeit:¹¹⁰ Pius XII. sendet vier Schlangen aus, die sich nach allen Himmelsrichtungen hin vom Vatikan aus in die Welt aufmachen. Drei der Schlangen sind beschriftet: Spionage, Terror und Sabotage; die vierte deutet mit Hut, Brille und Pfeife auf den Geheimagenten hin (womit auch erklärt wäre, warum die Beschriftung fehlt). Der Umlauf des Torbogens des Vatikanausgangs und die Verzierung des päpstlichen Hirtenstabes tragen das nationalsozialistische Hakenkreuz, während die Tiara vom

110 Ich danke Prof. Dr. Oleh Turij für die freundliche Unterstützung bei der Beschaffung des Bildes aus den Beständen der Ukrainischen Katholischen Universität in L'viv, Ukraine.

Dollarzeichen anstelle des Kreuzes gekrönt wird. Die Propaganda gegen die päpstliche Politik ist überdeutlich und sie ist – da mit allgemeinen Signalen wie der Applikation von Hakenkreuz und Dollarzeichen versehen – fundamentalistisch. Dennoch stellt sie ein schlagendes Beispiel für die Bedeutung gerade der Politik Papst Pius' XII. in Bezug auf die Ostkirchen dar. Denn besser kann man den Bedrohungsaspekt dieser Politik für eine unionsfeindliche Gegenbewegung nicht klarmachen: Das Papsttum, dem die Insignien des Bösen (politisch und wirtschaftlich) anhaften, bringt die Übel dieser Welt mit seinem Segen in Aktion – d.h. man traut es einer religiös grundgelegten Ordnungsinanz zu, weitreichende Veränderungen in einer inzwischen (scheinbar) vollkommen säkularisierten Welt zu bewirken. Immer noch erweist sich die Vorstellung als lebendig, dass Religion ein Faktor des Politischen¹¹¹ sein könne, also kollektiv verbindliche Entscheidungen zu beeinflussen vermag. Wieder scheint die religiöse Rhetorik einen religiösen Ordnungsanspruch, vor und gegen denjenigen des Staates, zu formulieren; Pius XII. nimmt sich in dieser Hinsicht aus wie ein geläuterter Johannes Sacranus .

Dazu passt, dass zwar nicht die Historie, aber doch die Richtung der „Einheit“ auch für den Papst des 20. Jahrhunderts dieselbe bleibt; so verhehlt „Mystici corporis“ nirgendwo, dass es sich bei der Kirchenspaltung – aus römischer Sicht – um ein Vergehen der östlichen Seite handle und die primäre Aktivität deshalb von dort auszugehen und nach Rom zu führen habe [vgl. §§ 100, 101]. Das Telos der Union, so könnte man sagen, ist unverändert, während sich die Umstände ihrer Herbeiführung und die Vorstellung von der Praxis der Union durchaus gewandelt haben. Das Grundmuster der Durchführung unterscheidet sich vom bisherigen Unionsmodell vor allem in einem zentralen Punkt: Es fehlt der uniformitaristische Druck; stattdessen wird jetzt erstmals eine ökumenistische Strategie erkennbar. Ein römisch-katholisches Nebeneinander mit der Orthodoxie erscheint als legitim – wenigstens als Vorstufe zu einer Einheit in einer einzigen katholischen Kirche. Es hat den Anschein, als ob die Dys-

111 Begriffsverständnis nach Stollberg-Rilinger: Einleitung: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, hier 14.

funktionalität des uniformitaristischen Unionsmodells erkannt und zugleich verurteilt worden wäre.

In dieser Ambiguität der päpstlichen Unionsideologie besteht gleichzeitig das geistliche Erbe Pius' XII. : hat doch das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die katholischen Ostkirchen („*Orientalium Ecclesiarum*“ 1964, DS 4180-4183) die Vielfalt der Riten wie die Gleichheit der Rechte der Teilkirchen und damit uneinheitliche Identitäten einerseits legitimiert, um sie andererseits mit der „Hirtenführung des Bischofs von Rom“ in den altbekannten Kontext eines integralistischen römischen Kirchenverständnisses einzuordnen. Strukturell gesehen besteht eine Analogie zwischen dieser päpstlichen Haltung und einer Position, wie sie in der Mitte des 17. Jahrhunderts durch den Metropoliten Petro Mohyla von Kiev eingenommen wurde.¹¹² Die Selbstbehauptung der östlichen Seite hatte sich dort so geäußert, dass die „Richtung“ der Union umgedreht wurde: Mohyla forcierte die Stilisierung Kievs als eines „Neuen Jerusalem“¹¹³ und setzte damit einen aus Osten kommenden Impuls, wie die Christenheit „wieder“ zu vereinen wäre.¹¹⁴ Ohne Subordination der anderen Seite wäre auch diese Lösung nicht denkbar gewesen. Denn die Ablehnung des Modells der „Verschmelzung“ (*unitas*) zwischen Lateinern und Griechen durch Mohyla und die Favorisierung einer „Union“ (*unio*), die eine „Zweiheit“ (*dualitas*) erlaubt¹¹⁵, bietet noch kein Rezept für die Aporie einer Gleichrangigkeit zwischen (in den Augen des jeweils Anderen) ungleichrangigen Partnern.

112 Brüning: Die andere Seite der Union von Brest, 24.

113 Vgl. Berezhnaya: Topography of Salvation und Brüning: Ökumene.

114 Damit erscheint Mohyla als einzige Ausnahme des sonstigen durchgehenden Paradigmas, dass die Ostkirche keine Versuche unternahm, unierte Kirchen im Rahmen einer orthodoxen Jurisdiktion zu gründen; vgl. Avvakumov: Die Frage des Ritus, besonders 225.

115 Suttner: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen, 101f.

Fazit

Der Kern des von Johannes Sacranus formulierten römisch-katholischen Unionsmodells war ‚uniformitaristisch‘; das heißt, es ging Rom darum, die orthodoxen Kirchen ohne Preisgabe eigener Positionen in das eigene System zu überführen – und damit zu Änderungen nur auf deren Seite zu zwingen. Dahinter stand die zur Ideologie verfestigte Vorstellung, dass die durch diverse Schismen getrennten Glaubensbrüder der Orthodoxie in die römische Kirche „zurückkehrten“. In der Praxis beinhaltete dies nicht nur die Unterordnung der Orthodoxen unter den Jurisdiktionsprimat des Papstes, sondern auch deren theologische und rituelle Nivellierung. Das Gegenteil wäre eine „ökumenistische“ Strategie gewesen,¹¹⁶ bei der beide Seiten unter Wahrung ihrer jeweiligen Spezifik eine Verbindung mit der anderen Seite eingegangen wären. Diesen Weg ist Rom *nicht* gegangen, sondern hat Druck auf die orthodoxe Seite ausgeübt, einseitige Zugeständnisse zu machen. Symptomatisch dafür ist das Konzil von Florenz und die dort erreichte Union, die sich bekanntlich der drohenden osmanischen Invasion Konstantinopels verdankt. Konsequenterweise musste eine unierte Kirche nicht nur dogmatische Kontroverspositionen aufgeben, sondern auch alle jenen rituellen Verschiedenheiten ablegen, die Rom ein Ärgernis waren. Das uniformitaristische Unionsmodell Roms setzte also nicht nur einen Konversionsimpuls gegenüber den Orthodoxen frei, sondern bedeutete auch einen Assimilationsschub für die dann Unierten.

Die lange Lebensdauer des römischen „uniformitaristischen“ Modells zeigt an, dass es in gewisser Weise funktional war. Dabei dürfte sich diese Funktionalität kaum für den inter-religiösen Bereich behaupten lassen, wohl aber im Verhältnis zwischen den Ordnungsangeboten von Religion und Staat. Über Jahrhunderte konnte dem Staat ein Widerpart geboten werden, der die Verhandlungen zwischen Katholiken und Orthodoxen nach eigenen, religionsinternen Gesetzen handhabte. Erkennbar wird ein von der Religion gesteuertes Ordnungsparadigma, das die notwendige Zuordnung und kollektive Bindung sowie seinen Weltdeutungsanspruch und seine expansive Grundfunktion gegenüber analogen Ambitionen von staatlicher Seite zur Geltung

116 Beide Begriffe in Anlehnung an Mončak: Florentine Ecumenism.

brachte. Dabei ist es zunächst einmal sekundär, ob die staatlichen Unifizierungsbestrebungen in ihrem assimilatorischen Gehalt über diejenigen der religiösen Vereinnahmungen hinausgingen oder dahinter zurückblieben. Neue Forschungen sind erforderlich, um den Einfluss wechselnder staatlicher Zugehörigkeit für die Ordnungsfunktion von Religion gerade in konfessionellen Mischräumen wie Ruthenien (resp. die spätere Ukraine) präzisieren zu können. So viel zeichnet sich jetzt schon ab: Erst als der Staat seine – scheinbar – endgültige nationale Gestalt gefunden hatte, als die Zeit „rotierender“¹¹⁷ Grenzen vorüber war, verlor ein Unionsmodell wie das hier vorgestellte seine Gültigkeit. Das Konstrukt ‚Nation‘ trat als Ordnungsparameter das Erbe von Religion und Staat gleichermaßen an. Dieser Entwicklung trug die päpstliche Politik dann im 20. Jahrhundert Rechnung, als Pius XII. deutliche Zeichen für eine Neuorientierung in der bisherigen Unionspolitik setzte. Die „Systemkonkurrenz“ von Religion und Staat erweist sich als zeitlich kontingent, hatte also ihr (vorläufiges) Ende gefunden; damit lässt sich auch das Ausbleiben diplomatischer Aktionen Roms für den ruthenischen Raum seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts erklären.

Die Gegenüberstellung der päpstlichen Politik mit derjenigen des Petro Mohyla zeigt, dass „Union“ grundsätzlich ein bipolares Unternehmen ist, das zwei Ausgänge besitzt. Schon von dieser Vorgabe her musste es ein Anliegen jeglicher religiöser Ordnungsbestrebung sein, sich der staatlichen Unterstützung zu versichern. Es mag zu weit gegriffen sein, von einer Instrumentalisierung des Staates durch die Religion zu sprechen; aber in vielen Fällen war die Ordnungsmacht, die über Religion aufgebaut wurde, offenbar stärker als die säkulare Konkurrenz. Dass sich beide Seiten über die Jahrhunderte hinweg wandelten, lenkt den Blick verstärkt auf Faktoren der *longue durée*. Dazu gehört im vorliegenden Fall sicherlich die Dominanz einer unipolar strukturierten Unionsidee, die attraktiv genug war, um nicht nur in unterschiedlichen religiösen Kontexten wiederzukehren – selbstverständlich variiert. Sie scheint auch für staatliches Handeln funktional gewesen zu sein, insofern sie einen Herrschaftsanspruch wahren half, der andernfalls möglicherweise nur über gewalttätige Mittel aufrechterhalten werden konnte. Polemik fungierte in dieser Sicht auch als Gewaltersatz,

117 Zum Begriff: Kurtyka: Podolia.

jedenfalls was den physischen, alltäglichen Aspekt von Gewalt betrifft. Johannes Sacranus hat als Spiritus rector eines uniformitaristischen Unionsmodells eine zweischneidige zukunftssträchtige Innovation erbracht. Die von ihm maßgeblich angefachte Religionspolemik hat mit einem bewusst reduzierten Kommunikationsgehalt dazu beigetragen, eine alte Strategie der Unterwerfung mit teilweise verletzenden Topoi und stereotypen Vereinfachungen weiter zu verfolgen. Aber diese Polemik war mit einem philosophisch ausgefeilten Integrationsangebot auch imstande, die Balance zwischen (religiös) unumgänglicher Gegnerschaft und (sozial) wünschbarer Koexistenz zu wahren. Der Alleinvertretungs- und Universalitätsanspruch der christlichen Offenbarungsreligionen erwies sich (in Ruthenien) als flexibel genug, um dem staatlichen Konkurrenzangebot den Rang abzulaufen. Es mag hilfreich sein, sich dessen in einem postnationalen Zeitalter zu erinnern.

Abkürzungen

BJ – Biblioteka Jagiellońska

Cim. – Cimelia

SPT – Wyczawski, Hieronim: Słownik Polskich Teologów Katolickich [Lexikon der polnischen katholischen Theologen]- 9 Bde, Warszawa 1981-2006.

TRE – Theologische Realenzyklopädie

Quellen

Appendix Scargae Jesuitae de iisdem Russorum erroribus et causis propter quas Graeci a Romana Ecclesia defecerunt. In: De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu. E diversis scriptoribus. Speyer 1582, 220-224.

Chronicon Maius (Georgios Sphrantzes zugeschrieben). Übers. von Ende von Ivánka. Graz 2. Aufl. 1961.

- Chrysoloras, Manuel. In: J.-P. Migne (Hg.): *Patrologia Graeca*. Bd. 156. Paris 1866, Sp. 55.
- Contra Romanum pontificem. In: Hergenroether, Joseph (Hg.): *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*. Regensburg 1869, 62-71.
- De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu. E diversis scriptoribus [...]. Nunc primum in lucem edita, cum indice copiosissimo. Speyer 1582.
- Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenthöfen 1592-1605. Bd. 1. Bearbeitet von Klaus Jaitner. Tübingen 1984.
- Herbest, Benedykt: *Chrześcijańska porządna odpowiedź na tę Confessiã, która pod tytułem Braciej Zakonu Chrystusowego niedawno jest wydana*. Kraków 1567.
- Ders.: *Wiary Kościoła Rzymskiego wywody i greckiego niewolnictwa historia* [Herkunft des Glaubens der Römischen Kirche und Geschichte der griechischen Knechtschaft]. Kraków 1586.
- Łasicki, Jan: *Historiae de origine et rebus gestis Fratrum Bohemorum*, ohne Ort, 1568.
- Nikolaus von Kues: *Vom Frieden zwischen den Religionen*. Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt/M. 2002.
- Orzechowski, Stanisław: *Baptismus Ruthenorum*. Cracoviae 1544, Cim. Biblioteka Jagiellońska 133.
- Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latiniuniatami v Jugo-Zapadnoj Rusi za XVI i XVII st. [Denkmäler literarischer Polemik orthodoxer Südrussen mti den Protestanten und lateinisch Unierten im Südwesten Russlands für das 16. und 17. Jh.]. Kiev 1914 (Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii, Teil 1, Bd. 8).
- Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi. [Denkmäler polemischer Literatur in Westrussland]. Bde. 1-3. Peterburg 1878, 1882, 1903 (Russkaja Istoričeskaja Biblioteka 4, 7, 12).
- Pius XII.: *Enzyklika Mystici corporis*, 29.6.1943. In: *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), 193-248.

- Possevino, Antonio: *Moscovia et alia opera de statu huius seculi adversus Catholicae Ecclesiae hostes*. Coloniae 1587.
- Rozmowa albo rellatia rozmowy dwoch Rusinow schismatika z unitem [...], 1634 goda. [Gespräch oder Bericht eines Gesprächs zweier schismatischer Ruthenen über die Union [...] aus dem Jahr 1634]. In: *Archiv jugo-zapadnoj Rossii* 1,7 (1887), 650-732.
- [Sacranus, Johannes]: *Errores atrocissimorum Ruthenorum*. Köln 1507.
- Ders.: *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Speyer 1582.
- Ebenda: Text 185. *Cimelia Biblioteka Jagiellońska* 4401, fol. IIIr.
- Skarga, Piotr: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* [Über die Einheit der göttlichen Kirche unter ihrem Hirten]. Wilno 1577 (Ed. Kraków 1885).
- Welykyj, Athanasius G. (Hg.): *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (1075–1953). Bd. 1: 1075–1700. Romae 1953.

Literatur

- Ammann, Albert M.: *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950.
- Ders.: Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen: Der Streit über die Gültigkeit der „Griechentaufe“. In: *Orientalia christiana periodica* 8 (1942), 289-314.
- Ataman, Julian: *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej* [Entstehung und Abschluß der Union von Brest]. In: Kumor, Bolesław / Obertyński, Zdzisław (Hg.): *Historia Kościoła w Polsce* [Geschichte der Kirche in Polen]. Bd. I, 2. Poznań 1974, 261-268.
- Augustyniak, Urszula: *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim* [Testamente der Reformierten im Großfürstentum Litauen]. Warszawa 1992.
- Avvakumov, Georgij: *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*. Berlin 2002 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 47).

- Ders.: Die Frage des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand. Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit. In: Bendel, Rainer (Hg.): Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien. Berlin 2006, 191-233 (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 2).
- Barycz, Henryk: Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku [Jan Łasicki. Studien zur Geschichte der polnischen gelehrten Kultur des 16. Jhs.]. Wrocław 1973 (Monografie z dziejów nauki i techniki 90).
- Bayer, Axel: Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054. Köln 2002 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 53).
- Berežnaja, Lilija: „Ukrainskij treugol'nik“ Stepana Tomašivs'kogo (1875–1930), ili ob osobennostjach „voobražaemoj geografii“ načala XX veka [„Ukrainisches Dreieck“ des Stepan Tomašivs'kyj (1875–1930), oder über die Besonderheiten der „imaginären Geographie“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: Ab Imperio 4 (2007), 1-26.
- Dies.: Topography of Salvation: „The New Jerusalem“ in Ruthenian Polemical Literature (End of the Sixteenth – Beginning of the Seventeenth Centuries). In: Rohdewald, Stefan / Frick, David / Wiederkehr, Stefan (Hg.): Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert). Wiesbaden 2007, 253-278 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 71).
- Berga, Auguste: Pierre Skarga (1536–1612). Etude sur la Pologne du XVIIe siècle et le protestantisme polonais. Paris 1916.
- Braungart, Georg: Zur Rhetorik der Polemik in der Frühen Neuzeit. In: Bosbach, Franz (Hg.): Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit. Köln 1992, 1-21 (Bayreuther Historische Kolloquien 6).
- Bremer, Thomas (Hg.): Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. London 2008.
- Brüning, Alfons: Die andere Seite der Union von Brest – Ablehnung der Union und orthodoxe Ukrainer. In: Torke, Hans-Joachim (Hg.): 400 Jahre Kirchenunion von

- Brest (1596–1996). Berlin 1998, 18-29 (Arbeitspapiere Geschichte und Kultur des Osteuropa-Instituts der Freien Universität Berlin 1).
- Ders.: Ökumene in der Adelsrepublik: Ekklesiologische Entwürfe der Kiewer Theologen um 1640. In: Rohdewald, Stefan / Frick, David / Wiederkehr, Stefan (Hg.): Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert). Wiesbaden 2007, 279-302.
- Bugel, Walerian: Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby [Die Ekklesiologie der Union von Užhorod und ihr Erbe im Lauf der Zeit]. Olomouc 2003 (Univerzita Palackého v Olomouci).
- Chodynicki, Kazimierz: Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370–1632 [Die orthodoxe Kirche und die Republik Polen 1370–1632]. Warszawa 1934.
- Chumicheva, Olga: Ivan der Schreckliche und Jan Rokyta. Der Zusammenstoß zweier Kulturen. In: Historisches Jahrbuch 124 (2004), 77-96.
- Ćwikła, Leszek: Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795 [Die staatliche Politik gegenüber der orthodoxen Kirche und der orthodoxen Bevölkerung im Königreich Polen, dem Großfürstentum Litauen und der Republik beider Völker 1344-1795]. Lublin 2006.
- Czapska, Marja: Polemika religijna pierwszego okresu Reformacji w Polsce [Religionspolemik in der ersten Phase der Reformation in Polen]. In: Reformacja w Polsce 5 (1928), 1-51.
- Delius, Walter: Antonio Possevino, S.J. und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1962 (Kirche im Osten 3).
- Dmitriev, Michail V.: L'Union de Brest (1595–1596), les Catholiques, les Orthodoxes: un malentendu? In: Dygo, Marian / Gawlas, Sławomir / Grała, Hieronim (Hg.): Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV-XVII wieku [Interkonfessionelle Beziehungen in Mittel- und Osteuropa im 14.-17. Jh.]. Warszawa 2002, 39-60.

- Ehlich, Konrad: Religion als kommunikative Praxis. In: Binder, Gerhard / Ehlich, Konrad (Hg.): Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit. Trier 1997, 337-355.
- Erkens, Franz-Reiner (Hg.): Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter. Berlin 1997.
- Fijałek, Jan: Studya do dziejów uniwersytetu krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku [Studien zur Geschichte der Universität Krakau und ihrer theologischen Fakultät im 15. Jh.]. In: Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny II,14 [Abhandlungen der Akademie der Gelehrsamkeit. Philologische Abteilung II,14]. Kraków 1899, 1-182.
- Firpo, Massimo: Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Jacopo Paleologo. Firenze 1977.
- Florja, Boris N.: Popytki zaključenija cerkovnoj unii v Velikom Knjažestve Litovskom v konce XV v. i Brestskaja unija [Versuche, eine Kirchenunion zu schließen, im Großfürstentum Litauen am Ende des 15. Jh.s und die Brester Union]. In: Bardach, Juliusz (Hg.): Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI-XX w.) [Katholizismus in Russland und Orthodoxie in Polen (11.-20. Jh.)]. Warszawa 1997, 77-86.
- Ders.: Ivan Groznyj [Ivan der Schreckliche]. Moskva 1999.
- Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. 1987, 44-95.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Pax Christiana: Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico, Erasmus. In: Dies.: Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance. Mainz 1994, 199-213.
- Grabes, Herbert: Das englische Pamphlet. Bd. 1: Politische und religiöse Polemik am Beginn der Neuzeit (1521–1640). Tübingen 1990.
- Graham, Hugh F. (Hg.): The Moscovia of Antonio Possevino, S. J. Pittsburgh 1977 (UCIS Series in Russian and East European Studies 1).
- Gudziak, Borys A.: Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest. Cambridge Mass. 1998.

- Ders.: The Kyivan Hierarchy, the Patriarchate of Constantinople and Union with Rome. In: Groen, Bert / van den Bercken, Wil (Hg.): Four Hundred Years Union of Brest (1596–1996). A Critical Re-Evaluation. Leuven 1998, 17-53.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationa-
lität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/M. 1981.
- Halecki, Oscar: From Florence to Brest (1439–1596). Hamden Conn. 1968.
- Hankamer, Paul: Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im sechzehnten und sieb-
zehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Frage der literarischen Gliederung des Zeit-
raums. Bonn 1927.
- Hann, Ch.M. / Magocsi, Paul Robert (Hg.): Galicia: A Multicultured Land. Toronto
2005.
- Hase, Karl: Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische
Kirche. Leipzig 1862.
- Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie. Münster 1991.
- Himka, John-Paul: The Greek Catholic Church and Ukrainian Society in Austrian
Galicia. Cambridge, Mass. 1986.
- Hodana, Tomasz: Między królem a carem: Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów
– obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy
XVII stulecia) [Zwischen König und Zar: Moskau in den Augen der orthodoxen
Ruthenen, Staatsbürger der Adelsrepublik (auf Grundlage der Schriftquellen vom
Ende des 16. bis zur Mitte des 17. Jhs.)]. Kraków 2008.
- Hofmann, Georg: Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom. In: *Orientalia christiana*
12 (1924), 125-172.
- Hornig, Gottfried: Das Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen
Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts. In: Klüeting, Harm (Hg.): Irenik und
Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert. Hildesheim 2003, 177-192
(Hildesheimer Forschungen 2).
- Hryniewicz, Waclaw: Ein Vorläufer der Unionsbestrebungen der Ruthenen. Die
Denkschrift des Metropoliten Misail (1476). In: *Ostkirchliche Studien* 44 (1995),
49-60.

- Janeczek, Andrzej: Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the Late Middle Ages. In: Wünsch, Thomas / Janeczek, Andrzej (Hg.): On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600. Warsaw 2004, 15-45.
- Jedin, Hubert / Latourette, Kenneth Scott / Martin, Jochen: Atlas zur Kirchengeschichte. Freiburg 1987.
- Kaim, Andrzej: Ekumenia w dobie renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego [Ökumene im Zeitalter der Renaissance. Die Einheit der Kirche im Verständnis des Stanisław Orzechowski]. Lublin 2002.
- Kaźmierczyk, Adam (Hg.): Rzeczpospolita wielu wyznań [Republik vieler Konfessionen]. Kraków 2004.
- Koehler, Krzysztof: Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego [Stanisław Orzechowski und die Dilemmata des Renaissancehumanismus]. Kraków 2004.
- Korczyk, Anton: Die Griechisch-Katholische Kirche in Galizien. Leipzig 1921.
- Kosmanowa, Bogumiła: Stanisław Orzechowski (1513–1566) jako polemista religijny [Stanisław Orzechowski (1513–1566) als religiöser Polemiker]. In: Euhemer – Przegląd Religioznawczy (1975), H. 4, 21-33.
- Kossowski, Aleksander: Ze studiów nad polemiką religijną XVII w. Polemiki Adama Gośławskiego [Studien zur Religionspolemik des 17. Jhs. Die Polemik des Adam Gośławski]. In: Roczniki Humanistyczne 8 (1959), 173-214.
- Kubišta, Albert: Konfesijní polemika – málo využitýný pramen k dějinám konfesionalisace [Konfessionelle Polemik – eine wenig genutzte Quelle zur Geschichte der Konfessionalisierung]. In: Bůžek, Václav / Král, Pavel (Hg.): Společnost v zemích habsburké monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740) [Die Gesellschaft in den Ländern der Habsburgermonarchie und ihr Bild in den Quellen (1526-1740)]. České Budějovice 2006, 389-408 (Opera Historica 11).
- Kurtyka, Janusz: Podolia: the ‚Rotating Borderland‘ at the Crossroads of Civilizations in the Middle Ages and in the Modern Period. In: Wünsch, Thomas / Janeczek, Andrzej (Hg.): On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600. Warsaw 2004, 119-187.

- Magocsi, Paul Robert: *Historical Atlas of East Central Europe*. Toronto 1995.
- Metzler, Josef: Die Missionsinitiativen und Unionsbemühungen in den Hauptinstruktionen Clemens' VIII. In: Lutz, Georg (Hg.): *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII*. Tübingen 1994, 35-51.
- Meyer, Holt / Uffelmann, Dirk (Hg.): *Religion und Rhetorik*. Stuttgart 2007 (Religionswissenschaft heute 4).
- Mironowicz, Antoni: *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów* [Die orthodoxe Kirche im Staat der Piasten und der Jagiellonen]. Białystok 2003.
- Ders.: *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej* [Die orthodoxe Kultur in der alten Republik]. In: Kaźmierczyk, Adam (Hg.): *Rzeczpospolita wielu wyznań* [Republik vieler Konfessionen]. Kraków 2004, 410-419.
- Ders.: *Orthodoxy and Uniatism at the End of the Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. In: Rohdewald, Stefan / Frick, David / Wiederkehr, Stefan (Hg.): *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert)*. Wiesbaden 2007, 190-209 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 71).
- Mončák, Ihor: *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. The Theology of Ecumenism applied to the Individual Church of Kyiv*. Rome 1987.
- Niendorf, Mathias: *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795)*. Wiesbaden 2006.
- Nikolaou, Theodor (Hg.): *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*. Münster 2004 (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 2).
- Opelt, Ilona: *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*. Heidelberg 1980.
- Osterrieder, Markus: *Das wehrhafte Friedensreich. Bilder von Krieg und Frieden in Polen-Litauen (1505–1595)*. Wiesbaden 2005 (Imagines Medii Aevi 20).
- Patschovsky, Alexander: *Liturgie des Bösen: Ketzer, Juden, Muslime*. In: *Rivista di storia del Cristianesimo* 5 (2008), 115-129.

- Piech, Stanisław (Hg.): Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997. Księga Jubileuszowa [Die Theologische Fakultät in Krakau 1397–1997. Jubiläumsausgabe]. Kraków 1997.
- Plard, Henri: Folie, subversion, hérésie: la polémique de Thomas Murner contre Luther. In: Folie et déraison à la Renaissance. Bruxelles 1976, 197-208 (Université libre de Bruxelles. Travaux de l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme 5).
- Plokhyy, Serhii: The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge 2006.
- Popov, Andrej: Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemicheskikh sočinenij protiv latinjan (XI-XV v.) [Historisch-literarische Übersicht polemischer Schriften gegen die Lateiner (11.-15. Jh.)]. Moskva 1875; Reprint 1972.
- Rabus, Achim: Geistliche Gesänge des 17. und 18. Jahrhunderts in Polen-Litauen als Zeugnisse interkultureller Kommunikation. In: Rohdewald, Stefan / Frick, David / Wiederkehr, Stefan (Hg.): Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert). Wiesbaden 2007, 331-349 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 71).
- Reinhardt, Volker: Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia 1431–1503. München 2007.
- Riedenauer, Markus: Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus. In: Lutz-Bachmann, Matthias / Fidora, Alexander (Hg.): Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter. Darmstadt 2004, 192-220.
- Rohdewald, Stefan: „Vom Polocker Venedig“. Kollektives Handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914). Stuttgart 2005.
- Ders.: Medium unierter konfessioneller Identität oder polnisch-ruthenischer Eini-gung? Die Verehrung Josafat Kuncevyčs im 17. Jahrhundert. In: Kleinmann, Yvonne (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen. Stuttgart 2010, 271-290.
- Sawicki, Jakob: „Rebaptisatio Ruthenorum“ w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku [„Rebaptisatio Ruthenorum“ im Licht der polnischen

- Synodalstatuten im 15. und 16. Jh.]. In: Pastori et magistro. Praca zbiorowa wyd. dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Piotra Kałwy Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL [Pastori et magistro. Sammelband zu Ehren des 50jährigen Jubiläums als Kaplan Seiner Exzellenz Bischof Doktor Piotr Kałwa, Professor und Kanzler der KUL]. Lublin 1966, 229-246.
- Senyk, Sophia: The Union of Brest: An Evaluation. In: Groen, Bert / van den Bercken, Wil (Hg.): Four Hundred Years Union of Brest (1596–1996). A Critical Re-Evaluation. Leuven 1998, 1-16.
- Ševčenko, Ihor: Relihijna polemična literatura v ukrajin'sko-bilorus'kykh zemljach u XVI-XVII st. [Religiöse polemische Literatur in den ukrainischen und weißrussischen Ländern im 16.-17. Jh.]. In: Ders.: Ukrajinna miž Schodom i Zachodom. Narysy z istoriji kul'tury do počatku XVIII stolittja [Ukraine zwischen Osten und Westen. Skizzen zur Kulturgeschichte bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts]. L'viv 2001, 159-174 (Zachidna istoriografija Ukrainy 3).
- Sielicki, Franciszek: Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku [Polnisch-russische Kulturbeziehungen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts]. Wrocław 1997.
- Śliwa, Tadeusz: Kościół prawosławny w państwie polsko-litewskim [Die orthodoxe Kirche im polnisch-litauischen Staat]. In: Kumor, Bolesław / Obertyński, Zdzisław (Hg.): Historia Kościoła w Polsce [Geschichte der Kirche in Polen]. Bd. I,1. Poznań 1974, 383-391.
- Stauffer, Hermann: Polemik. In: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 6. Darmstadt 2003, 1403-1415.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: Einleitung: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? in: Dies. (Hg.): Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Berlin 2005, 9-24 (ZHF Beiheft 35).
- Studyn'skyj, Kyrylo: Pamjatky ukrajin'skoho polemičnoho pys'menstva kincia XVI i počatku XVII v. [Zeugnisse der ukrainischen polemischen Schriftlichkeit vom Ende des 16. und Anfang des 17. Jhs.]. Bd. 1. L'viv 1906.

- Süß, Wilhelm: Der heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik. In: Volkskundliche Ernte. Hugo Hepding dargebracht am 7. September 1938 von seinen Freunden. Gießen 1938, 212-238.
- Suttner, Ernst Christoph: Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte. Würzburg 1996.
- Ders.: Unionsabschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16. und 17. Jahrhundert. In: Ostkirchliche Studien 45 (1996), 227-247.
- Ders.: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts. Freiburg Schweiz 2010.
- Thiel, Detlef: Nikolaus Cusanus (1401–1464). Quadratur des Kreises: Politik, Frömmigkeit und Rationalität. In: Blum, Paul Richard (Hg.): Philosophen der Renaissance. Eine Einführung. Darmstadt 1999, 41-52.
- Traitler, Hildegard: Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612). Frankfurt/M. 1989 (Europäische Hochschulschriften III 3, Bd. 400).
- Tumins, Valerie: Tsar Ivan IV's Reply to Jan Rokyta. The Hague, Paris 1971.
- Turij, Oleh: Eine Grenzüberschreitung? Zu den Beziehungen zwischen Griechisch- und Römisch-Katholischen in der Ukraine. In: Hecker, Hans (Hg.): Grenzen. Gesellschaftliche Konstitutionen und Transfigurationen. Essen 2006, 115-127.
- Voznjak, Mychajlo: Geschichte der ukrainischen Literatur. Bd. II,1. Gießen 1975.
- Roo, Peter de: Material for a History of Pope Alexander VI., his Relatives and his Time. 5 Bde. Bruges 1924.
- Vries, Wilhelm de: Rom und die Patriarchate des Ostens. Freiburg 1963 (Orbis academicus 3).
- Unia Brzeska. Przeszłość i terażniejszość, 1596-1996 [Die Union von Brest. Vergangenheit und Gegenwart, 1596-1996]. Kraków 1998.
- Von Soosten, Joachim: Jürgen Habermas: Religionsgespräch im Diskurs der Moderne. In: Drehsen, Volker / Gräß, Wilhelm / Weyel, Birgit (Hg.): Kompendium Religionstheorie. Göttingen 2005, 272-281.

- Werdt, Christophe: Stadt und Gemeindebildung in Ruthenien. Okzidentalisation der Ukraine und Weißrusslands im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Wiesbaden 2006.
- Wessel, Klaus: Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz. In: Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Göttingen 2. Aufl. 1999, 284-405.
- Winter, Eduard: Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955–1939. Leipzig 1942.
- Ziomek, Jerzy: Renesans. Warszawa 1996.
- Zyla, Wolodymyr: Die national-religiösen Besonderheiten der katholischen polemischen Literatur in der Ukraine Ende des 16./Anfang des 17. Jahrhunderts. In: Jahrbuch der Ukrainekunde (1988), 45-71.

Teil II

Strategien im Management religiöser Heterogenität

Von Toleranz zu Intoleranz. Die Haltung der polnischen Szlachta zur Religion und ihre politische Motivation

Martin Faber

Der ungewöhnliche Verlauf der Reformation in der polnisch-litauischen Adelsrepublik hat schon viele Historiker beschäftigt. Erst blühten seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die protestantischen Bekenntnisse auf, als sich große Teile des Adels vor allem dem Calvinismus zuwandten. Dann starb die Reformation langsam wieder ab, als seit etwa 1570 in einem langen Prozess immer mehr Adlige zur katholischen Kirche zurückkehrten, bis im 18. Jahrhundert die polnischsprachige Bevölkerung wieder fast vollständig katholisch war. Diese Vorgänge haben immer wieder zu Erklärungsversuchen herausgefordert. Die polnische Historiographie hat an diesem Prozess vor allem die weitgehende religiöse Toleranz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hervorgehoben und neigt dazu, sie (zumindest suggestiv) als das Resultat eines toleranten polnischen Nationalcharakters zu erklären. Dem steht aber die Tatsache gegenüber, dass die Rückkehr zum Katholizismus auch einherging mit einer wachsenden religiösen Intoleranz.¹ Vor allem seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kam es zu einer

1 Wojciech Kriegseisen hat festgestellt, dass die Forschung sich für den Rückgang der Gleichberechtigung der Protestanten deutlich weniger interessiert habe (Kriegseisen: *Evangelicy polscy*, 7). Als gewisses Gegenbeispiel kann auf die in Anmerkung genannten Arbeiten von Janusz Tazbir verwiesen werden. Ein Beispiel für den Umgang der traditionellen Vorstellung mit diesem Phänomen ist Korolko: *Sarmacka myśl tolerancyjna*.

immer stärkeren Diskriminierung der Protestanten, religiöse Freiheitsrechte aus dem 16. Jahrhundert wurden unterhöhlt oder für von Anfang an ungültig erklärt.

Deshalb haben andere Historiker versucht, das Scheitern der Reformation in Polen mit gesellschaftlichen und politischen Gründen zu erklären. Gottfried Schramm hat die lange verbreitete These verworfen, die Reformation habe in Polen auf Dauer deshalb nicht überzeugend wirken können, weil sie in verschiedene Zweige zersplittert war und neben den Calvinisten auch Lutheraner und Antitrinitarier starke Gruppen im Land bildeten. Schramm hat das Aufblühen der Reformation damit erklärt, dass sie es dem polnischen Adel ermöglicht habe, sich von Verpflichtungen gegenüber dem katholischen Klerus freizumachen: Nachdem der Adel aber in der Mitte des 16. Jahrhunderts sein Ziel erreicht hatte, die finanziellen Abgaben an die Geistlichkeit weitgehend aufzuheben und die Exekution der Urteile der geistlichen Gerichtsbarkeit zu suspendieren, habe der Protestantismus bei der Szlachta an Attraktivität verloren und die alte Ordnung habe sich als stärker erwiesen.² Demgegenüber hat Mirosław Korolko die These vertreten, dass es gerade die fortgesetzten Ansprüche des Klerus waren, die die dauerhafte Etablierung der protestantischen Bekenntnisse verhinderten. Weil es niemals zu einer Regelung über die alten Besitzstände des Klerus kam, die ihm von Protestanten weggenommen worden waren (die sogenannte *compositio inter status*), sei es im Gegenzug auch nicht zu einer dauerhaften Absicherung der Toleranzbestimmungen der Warschauer Konföderation von 1573 gekommen.³

Es soll hier aber nicht hauptsächlich um die Auseinandersetzung mit diesen Erklärungsversuchen gehen. Vielmehr möchte ich eine andere Erklärung zur Diskussi-

Hier wird die Toleranz auf das „polnische tolerante Denken“ zurückgeführt, die wachsende Intoleranz gilt dagegen als das Ergebnis äußerer, fremder Einflüsse.

2 Schramm: Der polnische Adel, dort 15-26 ein Überblick über frühere Interpretationen. Ein neuerer Überblick findet sich bei Schmidt: Auf Felsen gesät, 9-32. Schmidts eigene These, eine traditionelle Verbindung zwischen Katholizismus und Polentum habe verhindert, dass der Protestantismus in Polen auf Dauer Wurzeln fassen konnte, hat allerdings wenig Anklang gefunden. Weitere Argumente gegen die These von der Ursächlichkeit der konfessionellen Zersplitterung neuerdings bei Müller: Der Consensus Sandomirensis, 397-408.

3 Korolko: Pogranicze sarmatyzmów tolerancyjnego.

on stellen, die bisherige Ansätze ergänzen kann und sich insbesondere auf das Phänomen der religiösen Toleranz und ihr späteres Verschwinden bezieht: das Bedürfnis nach Einigkeit innerhalb der Szlachta als eines in seiner Stellung gefährdeten Standes. Es ist Schramms Verdienst, die große Bedeutung herausgestellt zu haben, die die Interessen des Adels als der eindeutig führenden Gruppe im polnisch-litauischen Reich für den Verlauf der Reformation dort hatten. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts hatte der in Polen besonders zahlreiche Adel, die Szlachta,⁴ den Königen immer mehr Rechte abgerungen und schließlich um 1500 den Sejm als Parlament mit den beiden Kammern von Senat und Landbotenkammer etabliert, ohne dessen Zustimmung keine Gesetze mehr erlassen werden konnten. Dieses System nutzte er in der Folgezeit, um seine gesellschaftliche und politische Machtposition noch weiter auszubauen. Dabei fiel ihm die Marginalisierung von Bürgern und Bauern umso leichter, weil das parlamentarische System ihm auch einen Kommunikationsvorteil gegenüber den anderen Ständen sicherte. Die Adligen versammelten sich in ihren Wojewodschaften regelmäßig zu Landtagen (*sejmiki*) und berieten dort über die Angelegenheiten des Gesamtstaates, die ihnen die Könige in ihren Instruktionen geschildert hatten. Danach entsandten sie ihre Abgeordneten zum Sejm, die ihnen später von den Verhandlungen dort Bericht erstatteten. An den Königswahlen konnten seit 1573 theoretisch alle Adligen teilnehmen, wenn auch in der Praxis nur ein Bruchteil von ihnen in Warschau erschien. All dies trug dazu bei, den Adel Polens und nach der Union 1569 auch Litauens zu einer politischen Klasse⁵ zusammenzuschließen, deren ständische Interessen

4 Der Begriff „Szlachta“ wird schon in den Quellen sowohl als Bezeichnung für die Gesamtheit des Adelsstandes, innerhalb dessen es in Polen keine rechtlich fixierten Rangabstufungen gab, als auch als Bezeichnung für den mittleren und armen Adel gebraucht, im Unterschied zum zahlenmäßig kleinen, aber einflussreichen reichen Adel, den Magnaten. Ähnlich ist die Praxis in der neueren wissenschaftlichen Literatur. Auch in diesem Text werden klärende Erläuterungen nur gegeben, wenn der Kontext es erfordert.

5 Unter „Klasse“ ist hier nicht eine im marxistischen Sinn durch Besitz definierte Bevölkerungsschicht zu verstehen. Der Begriff „politische Klasse“ bezeichnet hier, wie im deutschen Sprachgebrauch üblich, eine Gruppe, die in einem Staat maßgeblichen Einfluss auf die Politik ausübt und eine Tendenz zur Abschießung hat.

den Kurs des Staates bestimmten. Nach den ersten Interregnen in den siebziger Jahren wandelten sich diese Interessen vom Ausbau zur Verteidigung der Stellung des Adels. Die Bewahrung der „polnischen Freiheit“ stand bis ins 18. Jahrhundert im Mittelpunkt aller politischen Bestrebungen der Adelsnation, ein Phänomen, für das dann in der Aufklärung der Begriff des „Sarmatismus“ geprägt wurde. Und dieses Interesse wirkte sich auch im Bereich der Religion aus.

Wenn wir Schramm zustimmen, dass die große Attraktivität vor allem des Calvinismus seit etwa 1550 damit zusammenhing, dass er es dem Adel ermöglichte, sich von Bindungen an den katholischen Klerus zu befreien und die Kirchengemeinden auf den Adelsgütern selbst zu organisieren, so geschah das noch in der Regierungszeit von König Sigismund August (1548–1572), in einer Zeit, die noch heute als letzte Phase des polnischen „goldenen Zeitalters“ angesehen wird. Damals war die staatliche Ordnung noch relativ gesichert und belastbar genug, um die konfessionellen Gegensätze unter der Szlachta auszuhalten. Das änderte sich aber 1569 mit der Verbindung Polens und Litauens zur Realunion und vor allem 1572 mit dem Tod Sigismund Augusts, der keine Nachkommen hinterließ, womit die jagiellonische Dynastie erloschen war. Nun kam es zu einem Interregnum mit ungewissem Ausgang und zur ersten wirklich freien Königswahl.

Dieses Interregnum wurde damals auch von den Beteiligten als etwas noch nicht Dagewesenes empfunden, auch wenn man sich bei den Bemühungen um die Regelung der Königswahl immer wieder auf die Tradition berief. Alle Quellen berichten, dass nach dem Tod von Sigismund August eine allgemeine Furcht das Land ergriff.⁶ Zum ersten Mal sollte der König vom gesamten Adel gewählt werden, und es war klar, dass der Staat nicht mehr weiterexistieren könnte, wenn es nicht gelänge, sich auf einen allgemein akzeptierten König zu einigen. Wenn aber der Staat auseinandergebrochen wäre, dann wäre damit auch der privilegierten Stellung der Szlachta die Grundlage entzogen worden. Denn die Rechte des polnischen Adels beruhten ja auf königlichen Privilegien aus den vergangenen Jahrhunderten und den Beschlüssen von Landtagen und Reichstagen, die nur der Adel beschickte, die aber der König einberufen musste.

6 Gruszecki: *Walka o władzę*, 11, 84; *Plaza: Próby reform ustrojowych*, 10f.

Wenn die Institutionen von König und Sejm nicht mehr funktioniert hätten, hätte sich der Staatsverband aufgelöst und die historisch gewachsene Grundlage für die Macht der Szlachta wäre entfallen. Das hätte vor allem den Kleinadel getroffen, der wenig oder nichts besaß und sich dafür mit besonderer Intensität an seine politischen Rechte klammerte.

Entsprechend trat dann auch im Interregnum 1572/73 bei den Diskussionen um die Wahl des Königs die Frage des Erhalts der Adelsprivilegien in den Vordergrund, die in ihrer Gesamtheit als die „polnische Freiheit“ bezeichnet wurden. Auf dieses Anliegen konnten sich alle Wähler einigen, während auffälligerweise religiöse Fragen in den Schriften des Interregnums so gut wie nicht vorkamen.⁷ Das heißt nicht, dass konfessionelle Interessen in diesem Interregnum keine Rolle spielten, nur waren sie deutlich dem politischen Ziel untergeordnet, den Frieden und die bestehende staatliche Ordnung im Land zu bewahren.⁸ Man brauchte einen König, auf den sich alle Religionsparteien einigen konnten, ansonsten drohte, wie deutlich ausgesprochen wurde, Bürgerkrieg⁹ und der Untergang der Adelsfreiheit. Man wusste von dem laufenden, religiös motivierten Bürgerkrieg in Frankreich, und vor allem die Nachricht von der Bartholomäusnacht im Jahr zuvor hatte sich unter der Szlachta schnell ver-

7 Zu diesem Befund Gruszecki: *U społecznych podstaw*, hier 54; Die politischen Schriften des Interregnums sind herausgegeben in Czubek (Hg.): *Pisma Polityczne pierwszego bezkrólewia*. Zum Interregnum allgemein Gruszecki: *Walka o władzę* und *Płaza: Próby reform ustrojowych*.

8 „Non tam religio me movet, quam patriae caritas, quae sollicitum me esse iubet, ut quantum equidem possum, omnia hinc pericula depellam; agitur enim de libertate, de vita, de aris et focus.“ (Czubek (Hg.): *Pisma polityczne pierwszego bezkrólewia*, 694). Vergleiche auch ebenda, 474-477 sowie Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*, 125. Die Unterordnung religiöser unter politische Motive haben auch herausgestellt Gruszecki: *U społecznych podstaw*, 51-64 und *Płaza: Próby reform ustrojowych*, 67f., 94-105, 123-135. Eine entsprechende programmatische Schrift aus der Zeit des Rokosz des Zbryzdowski findet sich in Czubek (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszu*, hier Bd. 3, 81-93.

9 *Płaza: Próby reform ustrojowych*, 102, 104; Schramm: *Der polnische Adel*, 258f.

breitet.¹⁰ Einen von der Königspartei inszenierten Mord an den adligen Führern einer Religionspartei wollte man in Polen unbedingt ausschließen, und in der Tat sollte der religiöse Bürgerkrieg in Frankreich ja auf Dauer dem Absolutismus dort den Weg bereiten.

Nun waren bei der Wahl im Frühjahr 1574 die katholischen Adligen in der klaren Mehrheit. Zwar hielten unter den Magnaten die Protestanten den Katholiken wohl in etwa die Waage,¹¹ aber die Wahl fand in Warschau statt, d. h. mitten in Masowien, der Provinz des Landes, in der der katholische Kleinadel einen besonders hohen Anteil an der Bevölkerung stellte,¹² der auch zahlreich zum Wahlakt erschien. Dazu kam, dass der Szlachta ja unbedingt daran gelegen war, die bisherige staatliche Ordnung aufrechtzuerhalten, insbesondere die Institutionen des Sejms und des Senats. Und in dieser Ordnung spielte die katholische Hierarchie eine wesentliche Rolle: Die katholischen Bischöfe des Landes hatten traditionell Sitze im Senat und der Erzbischof von Gnesen erlangte als Primas in diesem ersten Interregnum die Rolle eines Interrex, der für die Aufrechterhaltung der Ordnung verantwortlich war und die Königswahl organisierte.

Schon im Vorfeld der Wahl wurde klar, dass angesichts der katholischen Mehrheit nur ein Katholik als König in Frage kam,¹³ dass aber andererseits die Protestanten einen katholischen König nur akzeptieren würden, wenn ihnen die Freiheit ihrer Religion zugesichert wurde. Das geschah auch schon vor der Königswahl beim vorbereitenden Sejm im Januar 1573 im Akt der Konföderation von Warschau, der später als das Grunddokument der religiösen Toleranz in Polen Berühmtheit erlangte und 2003 von der UNESCO in das Weltdokumentenerbe aufgenommen wurde. Doch gerade an

10 Tazbir: *La nuit de Saint-Barthelémy*; ders.: *Polskie echa*.

11 Schramm: *Der polnische Adel*, 252 spricht sogar von einem Übergewicht der Protestanten bei Senatoren und Landboten.

12 Schramm: *Der polnische Adel*, 107-116. Die Bestimmung von Warschau zum Ort der Wahl war schon ein Sieg des katholischen Lagers gewesen, vergleiche Sobieski: *Trybun ludu szlacheckiego* [Der Tribun des adligen Volkes]. In: Ders.: *I Trybun ludu szlacheckiego. II Pamiętny Sejm*, 1-121.

13 Vergleiche Czubek: *Pisma polityczne pierwszego bezkrólewia*, 684.

diesem Text lässt sich die politische Motivation der religiösen Toleranz besonders gut ablesen. Es heißt dort, dass man, um den Frieden und die Ordnung des Staates zu wahren, keine Spaltung untereinander zulassen wolle. Das bedeute vor allem, dass nicht ein Teil des Adels ohne einen anderen einen neuen König wählen werde und dass man niemanden als König akzeptieren werde, der nicht zuvor alle Rechte, Privilegien und Freiheiten des Adels beschworen habe. Vor allem habe er zu beschwören, dass er den Frieden zwischen den religiösen Gruppen bewahren werde, um Auseinandersetzungen zu vermeiden, wie man sie in anderen Ländern erleben könne. Zu diesem Zweck versprachen sich die Vertreter des Adels auch untereinander, dass sie trotz der religiösen Spaltung unter ihnen jetzt und in Zukunft den inneren Frieden erhalten, kein Blutvergießen und keinerlei Benachteiligung Andersgläubiger zulassen würden.¹⁴ Als Motivation für die religiöse Toleranz wurde hier also nur der Erhalt des

14 „[...] iż pod tym niebezpiecznym czasem bez króla pana zwierzchnego mieszkając, staraliśmy się wszyscy o to pilnie na zjeździe Warszawskim, iakobyśmy przykładem przodków swych, sami między sobą pokój, sprawiedliwość, porządek, y obronę Rzeczypospolitey zatrzymać, i zachować mogli. Przetoż statecznym i jednostaynym zezwoleniem i świętym przyrzeczeniem, sobie to wszyscy spólnie imieniem wszytkiey Rzeczypospolitey obiecujemy, y obowiązujemy się, pod wiarą, poczciwością y sumnieniem naszym. [...] Naprzód, żadnego rozerwania między sobą nie czynić, ani dysmembracyi żadnej dopuścić, jako w iedney nierozdzielnej R. P. ani jedna część bez drugiej Pana sobie obierać, ani factione privata z inszymi narabiać, [...] a inaczey na żadnego pana nie pozwalać, iedno z takową pewną a mianowitą umową: iż nam pierwey prawa wszytkie, przywileje, y wolności nasze, które są, y które mu podamy post electionem, poprzysiądz ma. A mianowicie to poprzysiądz: pokój pospolity między rozerwanemi y różnymi ludźmi, w wierze y w nabożeństwie zachowywać [...] A iż Rzeczypospolitey naszej jest dissidium niemale in causa religionis christianae, zabiegając temu, aby się z tey przyczyny między ludźmi sedycya jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach iasnie widzimy, obiecuiemy to sobie spólnie pro nobis, et successoribus nostris, in perpetuum, sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientijs nostris, iż ktorzy jesteśmy dissidentes de religione, pokój między sobą zachować a dla różney wiary y odmiany w kościelech, krwie nie przelewać, ani się penować, confiscatione bonorum, poczciwością, carceribus et exilio, y zwierzchności żadney, ani urzędowi do takowego progressu żadnym sposobem nie pomagać [...].“ (Volumina Legum, hier Bd. 2, 124).

Gemeinwesens und seiner Ordnung angegeben, nicht etwa eine prinzipielle Achtung vor anderen religiösen Überzeugungen.¹⁵ Man hatte sich nur auf das geeinigt, was unbedingt erforderlich war, um eine gemeinsame Königswahl durchführen zu können, was sich auch daran zeigt, dass im Text der Konföderation jegliche Ausführungsbestimmungen für die Toleranz fehlten. Weder wurden Strafen für Verletzungen des Religionsfriedens festgelegt noch der Rechtsstatus der protestantischen Geistlichen umschrieben noch etwas darüber gesagt, wie nun mit den traditionellen Rechten der katholischen Kleriker, mit ihrem Besitz und ihren jurisdiktionellen Privilegien, umgegangen werden sollte. Das Fehlen solcher Ausführungsbestimmungen sollte sich später für die Protestanten als fatal erweisen.

Dazu war die Konföderation von Warschau auch nur von einer Mehrheit des Adels beschlossen worden, gegen den Widerstand eines Teils des katholischen Adels und der großen Mehrheit der Bischöfe.¹⁶ Und diese Gruppe machte auch von Anfang an geltend, dass die Konföderation nicht bindend sei.¹⁷ Seit dieser Zeit gab es in Polen eine ununterbrochene Tradition der Bestreitung der Rechtsgültigkeit der Konföderation von Warschau.¹⁸ Dafür waren verschiedene Begründungen in Umlauf, von denen eigentlich jede einzelne hätte ausreichen müssen, die aber von den Autoren meist kumulativ aufgeführt wurden: Die Konföderation sei entgegen den in Polen geltenden Bestimmungen nicht einstimmig beschlossen worden. Während eines Interregnums dürfe der Adel ohnehin nur den König wählen, aber keine neuen Gesetze beschließen. An Häretiker gegebene Zusagen seien nicht bindend. Die Konföderation widerspräche auch früheren Erlassen der polnischen Könige aus der Zeit der Hussiten im 15. Jahr-

15 Diese Differenz ist für die frühe Neuzeit auch in anderen Zusammenhängen beobachtet worden, so etwa für Böhmen und Mähren bei Eberhard: *Der Weg zur Koexistenz*, hier 1f.

16 Aus dem katholischen Episkopat setzte einzig der Krakauer Bischof Krasiński seine Unterschrift unter die Konföderation.

17 Vergleiche dazu Czubek: *Pisma polityczne pierwszego bezkrólewia, 552-587*; *Plaza: Próby reform ustrojowych*, 121f. 125, 140, 157-159; Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*, 65-75.

18 Vergleiche zum Streit um die Konföderation vor allem Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia* (mit Quellentexten).

hundert, in denen damals die Verfolgung von Häretikern angeordnet worden sei. Und überhaupt sei es gegen jedes göttliche und menschliche Recht, Häresien nicht zu bestrafen und jeden Glauben zuzulassen.¹⁹

Diese Argumente wurden von nun an bis ins 18. Jahrhundert immer wieder geltend gemacht²⁰, aber zunächst waren ihre Anhänger noch in der Minderheit. Das Lager der Gegenreformation versuchte aber schon anlässlich der ersten freien Königswahl den gewählten König Heinrich von Valois davon abzuhalten, den Eid auf die Konföderation zu leisten. Das wurde dadurch erleichtert, dass Heinrich selbst, der sich schon in Frankreich als Kämpfer für die katholische Sache hervorgetan hatte und für die Bartholomäusnacht mitverantwortlich gewesen war, den Eid gern vermeiden wollte. Dagegen stand aber in dieser Situation nicht nur der protestantische Adel, sondern auch ein großer Teil der katholischen Adligen, die an der Konföderation festhielten, weil sie wussten, dass nur religiöse Toleranz den Erhalt des Staates in seiner bisherigen Form garantierte. Heinrich leistete schließlich den Eid gegenüber der polnischen Delegation, die zu ihm nach Paris gekommen war, aber bei den Krönungsfeierlichkeiten in Warschau versuchte er, ermutigt vom gegenreformatorischen Lager, eine erneute Eidesleistung zu umgehen oder zumindest die verpflichtenden Formulierungen abzumildern.²¹ Die Rechtslage war immer noch nicht eindeutig geklärt, als Heinrich im Juni 1574 Polen wieder verließ, weil er die Nachricht vom Tod seines Bruders erhalten hatte und nun dessen Nachfolge als König von Frankreich antreten wollte.

Mit seiner Flucht aus Polen kompromittierte und schwächte Heinrich aber das Lager seiner Anhänger und damit auch diejenigen, die einen katholischen König dazu benutzen wollten, um in Polen die katholische Religion wieder zur alleinherrschenden

19 Zu den juristischen Argumenten siehe Korolko: Klejnot swobodnego sumienia, 117-120; Ders.: Pogranicze, 136f. Viele Argumente sind zusammengefasst bei Skarga: Upominanie do ewanjelków, Neudruck bei Korolko: Klejnot swobodnego sumienia 174-214, und noch ausführlicher in Skarga: Proces na Konfederacyą, 121-151.

20 Ein Beispiel vom Anfang des 18. Jahrhunderts ist Ancuta: Ius plenum religionis. Vergleiche auch die Argumentation in der „Domina Palatii“, siehe unten.

21 Płaza: Próby reform ustrojowych, 123-135, 153-171; Schramm: Der polnische Adel, 265-267.

zu machen. Der nach ihm gewählte König, Stefan Báthory, war zwar auch Katholik, leistete aber anstandslos den Eid auf die Konföderation von Warschau. Báthory hatte als Fürst von Siebenbürgen eine deutlich schwächere Stellung in Polen als vor ihm Heinrich als Mitglied des französischen Königshauses, und der Eid fiel ihm auch leichter, weil es in seinem Heimatland ebenfalls eine Tradition religiöser Toleranz gab. In seinen zehn Regierungsjahren in Polen von 1576 bis 1586 setzte er den Eid auch in die Tat um und stellte sich konsequent jeder Diskriminierung der Protestanten entgegen, was dazu führte, dass sich die Toleranz auf staatlicher Ebene zunächst einmal etablierte. Die auf den Religionsfrieden bezogene Passage des Krönungseides für die polnischen Könige²² blieb von nun an bis ins 18. Jahrhundert unverändert und immer ein Fixpunkt, auf den sich die Protestanten berufen konnten, trotz aller Versuche des gegenreformatorischen Lagers, auch seine Gültigkeit in diesem Punkt zu untergraben. Hier kam den Protestanten der Umstand zugute, dass die staatliche Ordnung weiterhin in Interregnen besonders instabil war und die Szlachta sich dann am wenigsten Konflikte, auch mit Minderheiten, erlauben konnte.²³ Dazu kam die grundsätzliche konservative Haltung des Sarmatismus, der politischen Ideologie der polnischen Szlachta, die jede Änderung in der politischen Verfassung des Landes für schädlich hielt, weil sie die Adelherrschaft gefährden konnte,²⁴ und die deshalb besonders in Interregnen darauf bedacht war, den neuen König ihre alten Rechte bestätigen zu lassen.

Dennoch hielten sich im Hinblick auf die Gültigkeit der Konföderation über Jahrzehnte (und Jahrhunderte) unterschiedliche Rechtsauffassungen. Neben der toleranten Politik des Königs Báthory stand ungebrochen der prinzipielle Widerstand des

22 „[...] pacemque et tranquillitatem inter dissidentes de religione tuebor, manutenebo, nec ullo modo vel iurisdictione nostro vel officiorum nostrorum, et Statuum quorumvis, autoritate quemquam affici, opprimique, causa religionis, permittam, nec ipse afficiam, nec opprimam.“ (Volumina Legum. Bd. 2, 148).

23 Die Konföderation von Warschau wurde in allen Interregnen des 17. Jahrhunderts ausdrücklich bestätigt: Volumina Legum, Bd. 3, 345f. (1632); Bd. 4, 75 (1648); Bd. 4, 483f. (1668); Bd. 5, 111f. (1774); Bd. 5, 408 (1696).

24 Cynarski: The Ideology of Sarmatism; Ulewicz: Zagadnienie sarmatyzmu.

gegenreformatorischen Lagers. 1577 nahm eine katholische Landessynode in Petrikau die Beschlüsse des Trienter Konzils an und sprach gleichzeitig über jeden den Bann aus, der die Konföderation von Warschau annehmen würde, eine Drohung, die später noch mehrfach erneuert wurde.²⁵ Auch sonst fehlte es nicht an Ansätzen, doch Glaubenszwang auszuüben,²⁶ aber nicht dies war es, was die Wende zugunsten des Katholizismus brachte.

Entscheidend wurde vielmehr, dass es im Lauf der folgenden Jahrzehnte zu immer mehr freiwilligen Rückkonversionen von protestantischen Adligen zum Katholizismus kam, bis das protestantische Lager so zusammengeschmolzen war, dass von ihm keine Gefahr eines Bürgerkrieges und der Auflösung des Staates mehr ausging. Diese Rückkonversionen hatten schon in den sechziger Jahren eingesetzt und verstärkten sich nach den ersten beiden Interregnen. Sie waren die eigentliche Grundlage für die schließlich fast vollständige Rückkehr Polens zum Katholizismus.

Die für uns bedeutsame Frage ist nun, was diese individuellen Rückkonversionen ausgelöst hat. Über ihre Motive gibt es kaum Angaben in den Quellen. Katholische konfessionelle Propaganda oder Intoleranz von katholischer Seite kommt hier kaum in Betracht, denn das hatte es seit Beginn der reformatorischen Bewegung gegeben und es hatte deren Ausbreitung zunächst nicht behindert. Und es ließe sich dann auch nicht erklären, warum solche Propaganda in einigen Teilen Polens niemals Wirkung zeigte, namentlich im königlichen Preußen und in Livland, wo das deutschsprachige Stadtbürgertum trotz aller gegenreformatorischer Bemühungen der Jesuiten und anderer lutherisch blieb. Das Hauptmotiv für die Rückkonversionen im polnischen und litauischen Adel scheint mir ein anderes gewesen zu sein: Die Entwicklung des Staates seit dem ersten Interregnum zeigte der Szlachta, wie gefährdet ihre privilegierte Stellung und wie dringend Einigkeit unter ihr gefordert war. Der Adel von Polen und Litauen fühlte sich von zwei Seiten bedroht: von oben durch den König und die Magnaten, die ihre Position stärken und die Szlachta entmachten könnten, und von

25 Korolko: Klejnot swobodnego sumienia, 79f.; Tazbir: Szlachta i teologowie, 168.

26 Vergleiche etwa die Rechtfertigung religiöser Intoleranz bei Skarga: Dyskurs na confoederacją, Neudruck bei Korolko: Klejnot swobodnego sumienia, 360-371, hier 368-370.

unten durch einen Aufstieg nichtadliger Schichten, wobei oft diese beiden Gefahren als miteinander verbunden angesehen wurden.²⁷

Der Zusammenschluss des polnischen und litauischen Adels zu einer politischen Klasse mit gemeinsamen Interessen im Gefolge der Union von Lublin und der ersten Interregnen prägte diesen Adel massiv, wie sich an verschiedenen Phänomenen zeigen lässt: Seit dieser Zeit erlebte die seit längerem verbreitete These von der Abstammung vom antiken Volk der Sarmaten eine Verschiebung. Nachdem zuvor die Polen ohne Unterschied des Standes als Nachkommen der Sarmaten gegolten hatten, war es nun der Adel von Polen und Litauen.²⁸ Der litauische Adel übernahm zudem zunehmend die polnische Sprache und Kultur, und selbst orthodoxe Adlige aus den ruthenischen Gebieten im Osten, die mit der Union von Litauen an Polen gekommen waren, wandten sich nicht nur der polnischen Kultur zu, sondern konvertieren zum Katholizismus und zur lateinischen Kirche, obwohl ihnen seit der Union von Brest 1596 auch die unierte griechische Kirche offengestanden hätte. Umgekehrt wurden Bauern aus Polen, die in die ruthenischen Gebiete im Osten des Reiches kamen, häufig orthodox.²⁹ Schon Janusz Tazbir hat festgestellt, dass religiöse Toleranz im polnisch-litauischen Reich auf Dauer am ehesten gegenüber nationalen Minderheiten oder Angehörigen niederer Stände möglich war, nicht aber innerhalb der politischen Nation des

- 27 Als Beleg dafür, dass absolute Königsherrschaft zur Unterdrückung des Adels und zur Gleichberechtigung nichtadliger Schichten mit ihm führe, wurden von der Szlachta immer wieder die Länder der Habsburger angeführt. Vergleiche Leszczyński: *The Part*, hier 37. Entsprechende Zitate bei Czubek: *Pisma polityczne pierwszego bezkrólewia* 530, 633f., 650f., vergleichbare Urteile über die Situation in Schweden: ebenda, 443, 465, 483. Ausführlich wurde dieses Thema in Bezug auf Habsburg abgehandelt von Jan Zamoyski in seiner Rede beim Wahlsejm von 1575 (in: *Wybór mów staropolskich*, 71-81, hier 76f.)
- 28 Ulewicz: *Sarmacja*, 106f.; Pelc: *Barok*, 215. Der Vorgang ist sehr komplex und wenig untersucht, vergleiche Otwinowska: *Język*, 150-161.
- 29 Vergleiche zu diesen Vorgängen Kot: *Świadomość narodowa* (zuerst in *Kwartalnik Historyczny* 52 [1938] 15-33); Tazbir: *Rzeczpospolita i świat*; Ders.: *Polish National Consciousness*; Ders.: *Die Polonisierungsprozesse*; Ders.: *Procesy polonizacyjne*; Litwin: *Catholicization*; Ders.: *The Nations*.

Adels. Selbst die Protestanten glichen sich, solange es sie noch in nennenswerter Zahl gab, in Lehre und Ritual in vieler Hinsicht an den Katholizismus an.³⁰

An diesen Entwicklungen lässt sich deutlich ablesen, wie hier die ständische Ordnung im Land andere Ordnungen wie Sprache, Kultur und Religion determinierte, zumal beim Adel. Auf dem Gebiet der gesamten Republik bildete der Adel eine einheitliche Kultur aus, die heute als „sarmatische Kultur“ bezeichnet wird.³¹ Das Bedürfnis nach Einigkeit unter der Szlachta sollte ja im 17. Jahrhundert seinen berühmtesten Ausdruck im *Liberum Veto*, dem Einstimmigkeitsprinzip im Reichstag, finden. Aber die Entwicklung dazu war schon deutlich am Ende des 16. Jahrhunderts angelegt.

Von daher erscheint es plausibel, dass die Rückkehr der protestantischen Adligen zum Katholizismus wesentlich mit dem Bedürfnis der Szlachta zusammenhängt, angesichts der Bedrohung ihrer privilegierten Stellung Konflikte innerhalb des Standes zu vermeiden und sich religiös und kulturell so weit wie möglich aneinander anzugleichen. Die Gegner der Konföderation von Warschau hatten von Anfang an das im konfessionalistischen Europa verbreitete Argument angeführt, verschiedene Konfessionen in einem Staat müssten diesen unweigerlich zerreißen und zu seinem Untergang führen.³²

Gelegentlich wurden derartige Motive auch von Zeitgenossen angedeutet. 1648 erklärte Łukasz Opaliński in seiner Verteidigung Polens gegen kritische Bemerkungen des Engländers John Barclay, die Vorfahren der heutigen Polen hätten immer die Häresie bekämpft. Der Protestantismus sei aus dem Ausland gekommen und man habe ihn leider zunächst nicht eindämmen können, weswegen man beim ersten Interregnum den Andersgläubigen Sicherheit geben musste. Aber die Toleranz habe ledig-

30 Tazbir: *The Fate of Polish Protestantism*, hier 206f., 212f.

31 Vergleiche dazu z. B. Grzybowski: *Sarmatyzm*; Chrzanowski: *Wędrówki po Sarmacji*.

32 „*Respublica tantum est perfecta, quantum est una et unita, perfectio enim omnis ab unitate, która nam i do tej tak fortunnej elekcyj dopomogła. Ale gdyż to jawna, że te rzeczy [die Konföderation] jedność Rzeczypospolitej rwą a dlategoż ad imperfectionem et per consequens ad interitum wiodą, przeto nie ważne.*“ (Czubek: *Pisma polityczne pierwszego bezkrólewia*, 581f.; vgl. ebenda, 552-555). Vgl. Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*, 116.

lich den Frieden unter den Bürgern sichern sollen, um ein Blutvergießen wie in anderen Teilen Europas zu vermeiden. Mittlerweile aber sei der Geist der Eintracht zurückgekehrt und man habe sich geschämt, dass man sich von denen im Glauben getrennt habe, mit denen man durch gemeinsames Vaterland, Blut und gemeinsame Rechte verbunden sei.³³ Das kürzliche Religionsgespräch in Thorn³⁴ sei vor allem deshalb gescheitert, weil man dazu auch Vertreter der Städte eingeladen habe, obwohl sie nicht die gleichen Rechte wie der Adel hätten. Hätte man nur Adlige daran teilnehmen lassen, hätte es, so meinte Opaliński, sicherlich Erfolg gehabt.³⁵

Dass es in dieser Situation die katholische Religion war, die das Übergewicht gewann und zum Orientierungspunkt der Einheit des Adels wurde, hing sicher weniger mit einer angeborenen Neigung der Polen zur Rechtgläubigkeit zusammen als mit der Verankerung des Katholizismus in den traditionellen politischen Strukturen, an denen die Szlachta lieber nicht rütteln wollte, zumal nicht seit den ersten Interregnen. Hätte man die katholischen Bischöfe aus dem Senat gedrängt oder zusammen mit ihnen auch protestantische Geistliche zugelassen, hätte man möglicherweise eine Entwicklung eingeleitet, deren Folgen für die Struktur des Staates nicht absehbar waren. Die Sache hätte vielleicht anders ausgesehen, wenn damals eine klare Mehrheit des Adels bereits protestantisch gewesen wäre, aber solange eine solche kritische Masse noch nicht erreicht war, wirkte sich das Bedürfnis nach Stabilität zugunsten des alten Glaubens aus.

Der Katholizismus könnte daneben noch andere Vorteile geboten haben, deren Bedeutung noch weiter zu untersuchen wäre. Er könnte besser als die protestantischen

33 „Moderatione nempe ista utendum erat, ne remedia exasperarent malum, cui tollendo impares eramus. [...] Tolerantia nempe hac consultum tantum est, ut inter cives pax & quies esset, non turbæ, non seditiones, non mutuae caedes, non internecina bella, quæ totam Europam hucusque exercent, & misere conficiunt. Cum autem cessarent publica ista odii irritamenta, facile rediit animus, concordiae cupidus, & dissidiorum religionis pertaesus: puduitque, cum quibus Patria, sanguine, amicitia, moribus, lege, imperio, conjunctus sis, disjungi opinione, de Deo & Divinis, & se mutuo, velut impios aversari.“ ([Opaliński:] *Polonia defenza*, 114f.)

34 Das sog. *Colloquium caritativum* von 1645.

35 Opaliński: *Polonia defenza*, 116-118.

Konfessionen geeignet gewesen sein, die Gliederung der Gesellschaft in Stände zu rechtfertigen.³⁶ Daran war insbesondere dem Kleinadel gelegen, der sich im Hinblick auf seinen wirtschaftlichen Besitz von Bürgern und Bauern nicht unterschied.³⁷ Das würde wiederum erklären, warum der Calvinismus seine Anhänger vor allem im mittleren Adel und bei den Magnaten fand, während der Kleinadel zum Katholizismus tendierte, zumal da, wo er weniger unter dem Einfluss von Magnaten stand, wie in Masowien. Man kann sogar überlegen, ob nicht die Betonung der menschlichen Willensfreiheit in der katholischen Theologie diese geeigneter zur Verteidigung der Adelsrechte erscheinen ließ, die ja immer unter dem Schlagwort der „polnischen Freiheit“ firmierten.³⁸ Und dann könnte in diesem Zusammenhang auch tatsächlich der Umstand von Bedeutung gewesen sein, dass der Protestantismus in verschiedene Gruppen aufgespalten war, dass also nur die Hinwendung zum Katholizismus die Aussicht auf eine wirkliche religiöse Einigkeit eröffnete.

Der Prozess der Rückkonversionen zum Katholizismus verlief relativ geräuschlos, erstreckte sich über Jahrzehnte und lässt sich nicht an einzelnen Ereignissen festmachen, was ebenfalls dafür spricht, dass er mit dem latent vorhandenen und mit der Zeit wachsenden Bedürfnis nach Einigkeit in der Szlachta zusammenhing.³⁹ Dieses

- 36 Vergleiche zur Anpassung der katholischen Barockkultur in Polen an die politischen und sozialen Verhältnisse im Land Tazbir: *Sarmatyja katolicyzmu*.
- 37 Die polnischen Bischöfe und Jesuiten schürten bei der Szlachta die Angst, dass der Protestantismus die Bauern zum Aufstand treiben könne. Vergleiche Plaza: *Próby reform ustrojowych*, 69; Osterrieder: *Das wehrhafte Friedensreich*, 232f.
- 38 Ansätze zur Rechtfertigung der polnischen Adelsfreiheit durch die von Gott gegebene Willensfreiheit des Menschen finden sich z. B. bei Białobocki: *Zegar* oder in Psalm VII der „*Psalmodia polska*“ von Wespazjan Kochowski (Kochowski: *Utwory poetyckie*, 386f.). Die polnischen Calvinisten sollen im Gegensatz zu ihren Glaubensbrüdern in westlichen Ländern die Prädestinationslehre nicht herausgestellt haben (Tazbir: *Sarmatyja*, 33; Ders.: *The Fate*, 212).
- 39 Dieses Bedürfnis nach Einigkeit schließt nicht aus, dass es in einzelnen Fragen auch Interessengegensätze innerhalb des Adelsstands geben konnte. Aber in dem Bestreben nach dem Erhalt ihrer Stellung als privilegierter Stand war die Masse der Szlachta sich immer einig und ordnete diesem Ziel alle anderen Fragen unter. Vgl. Kersten: *Problem władzy*.

Bedürfnis würde dann auch das Klima der Intoleranz gegenüber den verbliebenen Protestanten erklären, das sich seit den beiden ersten Interregnen entwickelte. Mirosław Korolko hat vom Übergang vom toleranten zum intoleranten Sarmatismus gesprochen.⁴⁰ Auch dieser Prozess verlief schleichend, aber es gab Ereignisse, bei denen deutlich wurde, wie die Verhältnisse sich inzwischen verändert hatten, etwa die Ausschreitungen gegen Protestanten in den Städten am Ende des 16. Jahrhunderts, vor allem die Zerstörung ihrer Kirchen.⁴¹ Hier zeigte sich Intoleranz zunächst im Bürgertum, was aber letztlich ein weiterer Beleg dafür ist, dass die Toleranz im Adel standespezifische Gründe hatte. Der Adel war insofern damit befasst, als er bei den Sejms immer wieder mit den Forderungen der Protestanten konfrontiert war, solche Ausschreitungen für die Zukunft zu unterbinden und ihre Urheber zu bestrafen.⁴² Letztlich scheiterten aber alle Versuche, Ausführungsbestimmungen für die Konföderation von Warschau zu erlassen, schon allein weil die katholische Seite im Gegenzug forderte, ihrem Klerus die Güter zurückzugeben, die ihm von Protestanten genommen worden waren.

Der bedeutendste Markstein auf dem Weg zur Intoleranz war aber wohl der sogenannte Rokosz des Zbrzydowski, der Adelsaufstand in den Jahren 1606 bis 1608, der zu einer Umgruppierung der Parteien im Land führte. Bis dahin hatte das gegenreformatorische Lager darauf gesetzt, die Rückkehr ganz Polens zum Katholizismus über die Macht des Königs durchzusetzen. Das galt besonders, seit 1587 Sigismund III. Wasa zum König gewählt worden war, der weniger zu Toleranz geneigt war als sein Vorgänger Báthory und eher bereit, seine Kompetenzen als Monarch zur Stärkung der katholischen Religion einzusetzen. Er berief bevorzugt Katholiken in die Staatsämter und versuchte durch die Union von Brest auch die orthodoxe Kirche im Land zu schwächen. Diese Politik unterstützten insbesondere die Jesuiten in Polen, an der Spitze der berühmte Prediger Piotr Skarga, der in seinen Schriften die Konföderation von

40 Korolko: Pogranicze.

41 Vergleiche dazu Sobieski: Nienawiść wyznaniowa.

42 Vergleiche zum Beispiel den Appell des Lutheraners Zwiętosław Orzelski beim Sejm 1592 in Dyaryusze i akta sejmowe, 339-341.

Warschau für ungültig erklärte⁴³ und in seinen sogenannten Sejmpredigten die nach seiner Ansicht übermäßige Ausweitung der Macht des Adels kritisierte. Die Freiheit der Szlachta habe sich in Zügellosigkeit verwandelt und sie werde ganz verlorengehen, wenn sich nicht wieder alle der katholischen Religion zuwendeten, zu Tugend und Einigkeit zurückkehrten und dem König Gehorsam leisteten.⁴⁴ Zugleich wandte sich Skarga auch gegen die Unterdrückung der Bauern durch den Adel.⁴⁵

Aber mit solchen Argumentationen stellte sich das gegenreformatorische Lager gegen den größten Teil der Szlachta, der jede Maßnahme zur Stärkung der Königsmacht als ersten Schritt zur Errichtung eines *absolutum dominium* und einer Tyrannei des Königs betrachtete und erbittert bekämpfte. Der Rokosz des Zebrzydowski wurde zum Höhepunkt dieser Konfrontation. 1606 machten der König und seine Anhänger den Versuch, im Sejm die Einführung fester Steuern und eines stehenden Heeres durchzusetzen, und wollten darüber hinaus Mehrheitsentscheidungen einführen.⁴⁶ Dagegen erhob sich der protestantische und ein großer Teil des katholischen Adels. Zwar unterlagen die Aufständischen 1607 in der Schlacht bei Guzów, aber dennoch gelang es dem Königslager auch danach nicht, die geplanten Reformen durchzusetzen.⁴⁷

Die Schriften aus der Zeit des Rokosz zeigen deutlich, dass die katholische Religion schon damals wieder die eindeutig dominierende im Land war.⁴⁸ Zwar finden sich in den Schriften der Aufständischen noch einmal Plädoyers für religiöse Toleranz,

43 Siehe oben Anmerkung .

44 Skarga: Kazania Sejmove. Die Predigten wurden nie vor dem Sejm gehalten, sondern damals (1597) nur im Druck herausgegeben. Eine deutsche Zusammenfassung aller Predigten findet sich bei Osterrieder: Das wehrhafte Friedensreich, 236-243.

45 Skarga: Kazania Sejmove, 53, 78f., 182, 195f. Vorschläge zur Verringerung der Lasten der Bauern machten auch andere Jesuiten (Tazbir: Szlachta i teologowie, 298f.).

46 Vergleiche den Inhalt der Instruktion des Königs für die Sejmiks bei Sobieski: Pamiętny Sejm [Ein denkwürdiger Sejm]. In: ders.: I Trybun ludu szlacheckiego. II Pamiętny Sejm, 123-303, hier 142-144.

47 Vergleiche zum Rokosz des Zebrzydowski Sobieski: Pamiętny Sejm; Maciszewski: Wojna domowa; Ders.: Sejm 1607 r.

48 Die politischen Schriften aus dieser Zeit sind ediert in Czubek: Pisma rokосу.

aber diese Plädoyers stammten nur noch von Katholiken, die für Toleranz gegenüber Protestanten plädierten, mit denen sie verbündet waren. Das heißt, es war nun klar, dass es bei religiöser Toleranz nur noch darum ging, dass die Katholiken die Protestanten tolerierten. Beim Sejm im Frühjahr 1606 war noch einmal ein Versuch einer Exekution der Konföderation von Warschau gescheitert,⁴⁹ und nach dem Rokosz hatten solche Regelungen, wie alle Reformansätze, endgültig keine Chance mehr.⁵⁰ Jetzt setzte sich der Sarmatismus vollständig durch, der die Stellung des Adels durch die Zementierung der bisherigen Verhältnisse zu erhalten versuchte. Für eineinhalb Jahrhunderte wagte es in Polen niemand mehr, die Adelherrschaft grundsätzlich in Frage zu stellen.

Am deutlichsten zeigte sich die veränderte Situation nach dem Rokosz an der Kehrtwendung, die damals die polnischen Jesuiten vollzogen.⁵¹ Sie hatten sich zuvor durch ihre Unterstützung der Königsmacht bei großen Teilen der Szlachta so unbeliebt gemacht,⁵² dass im Rokosz sogar ihre Ausweisung aus Polen gefordert wurde.⁵³ Die Ereignisse um den Rokosz machten ihnen endgültig klar, dass der Versuch, die Ausschließlichkeit der katholischen Religion durch königlichen Absolutismus durchzusetzen, sich unter den Verhältnissen in Polen kontraproduktiv auswirkte, dass sie ihrer Sache nur schaden konnten, wenn sie sich gegen die Interessen des so mächtigen Adels im Land stellten.⁵⁴ Aber ihnen war zugleich klar geworden, dass es einen anderen, besseren Weg gab, um der katholischen Sache zu nutzen. Denn bei der Szlachta wuchs, wie wir gesehen haben, in dieser Zeit auch ohne königlichen Druck die Bereitschaft, zur katholischen Religion zurückzukehren und deren Stellung im Land zu för-

49 Sobieski: *Pamiętny Sejm*, 199-202, 218-250.

50 Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*, 102-105.

51 Bednarski: *Upadek i odrodzenie*, 24f., 27.

52 Vergleiche Tazbir (Hg.): *Literatura antyjezuicka*.

53 Siehe vor allem Czubek: *Pisma Rokoszu*. Bd. 1, 91-99; Bd. 2, 153, 452-459; Bd. 3, 1-61.

54 Piotr Skarga sah sich genötigt, sich gegen die Vorwürfe der Aufständischen im Rokosz zu verteidigen, indem er erklärte, er habe niemals das absolutum dominium befürwortet und den König immer dazu ermahnt, die Freiheiten und Vorrechte des Adelsstands zu wahren (Czubek: *Pisma Rokoszu*. Bd. 3, 101-103).

dern. Der Sieg des Katholizismus ließ sich nun eher erreichen, wenn man den Adel im Streben nach dem Erhalt seiner Stellung förderte. So beendeten die Jesuiten nach dem Rokosz ihre Agitation für die Stärkung der Königsmacht. 1612 ordnete der polnische Provinzial an, aus den Schriften von Ordensmitgliedern alles zu streichen, was sich auf Staatsangelegenheiten bezog und Gelegenheit geben könne, das Ansehen des Ordens herabzusetzen. In einem neuen Druck der Sejmpredigten Skargas wurden alle Stellen herausgenommen oder überarbeitet, an denen der Autor für eine stärkere Position des Monarchen eingetreten war.⁵⁵ Zumindest im Umgang mit der Szlachta passten sich die Jesuiten an die herrschende Ideologie an und bestätigten die Adelsöhne, die an ihren Kollegien lernten, in ihrem Glauben an die „polnische Freiheit“. Daneben gab es auch weiterhin, vor allem am Hof, Jesuiten, die eine Stärkung der Königsmacht befürworteten, die dies aber nun sehr viel vorsichtiger zum Ausdruck brachten.⁵⁶

Auch die päpstliche Kurie in Rom trug den veränderten Verhältnissen Rechnung. In der Instruktion für den neuen Nuntius Ruini hieß es 1612, dieser solle sich bei seinen Bemühungen um die Erhaltung und Verbreitung der katholischen Religion nicht nur auf den König, sondern auch auf alle katholischen Großen im Reich stützen und sich im Hinblick auf andere Fragen im Land Zurückhaltung auferlegen, um angesichts der großen Empfindlichkeit der Nation keinen Anstoß zu erregen.⁵⁷

55 Tazbir: Piotr Skarga, 263. Vermutlich wurde die Neuausrichtung auch begünstigt durch eine zeitgleiche Entwicklung innerhalb der polnischen Provinz des Ordens, deren Provinziale bis 1608 Spanier oder Italiener und deren polnische Mitglieder zumeist nichtadliger Herkunft gewesen waren. Danach gewannen Einheimische und vor allem Adlige eine stärkere Stellung, was dazu führte, dass sich im Orden auch adlige Verhaltens- und Denkweisen ausbreiteten (s. Obirek: *The Jesuits and Polish Sarmatianism*, hier 95f.).

56 Tazbir: *Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem* 97f. Tazbir modifizierte hier ausdrücklich seine früher geäußerte Ansicht (Tazbir: *Literatura antyjezuicka*, 27), wonach die Jesuiten seitdem die führenden Apologeten der „goldenen Freiheit des Adels“ gewesen seien.

57 *Relacye nuncjusów apostolskich*. Bd. 2, 109f., 111.

Die Kehrtwendung der Jesuiten, der sich der Klerus und der Episkopat anschlossen,⁵⁸ war das deutlichste Zeichen dafür, dass sich nach dem Rokosz die Schale endgültig zugunsten einer praktisch vollständigen Rückkehr der Szlachta zum Katholizismus geneigt hatte.⁵⁹ Und je mehr dieser Prozess voranschritt, umso mehr wurde auch der religiösen Intoleranz wieder die Tür geöffnet, die sich ja in den Mentalitäten immer gehalten hatte und nun durch das Bedürfnis nach Einigkeit des Adels einen neuen Antrieb erhielt. Dieser längst laufende Prozess wurde dann nur noch verstärkt durch die Kriege in der Mitte des 17. Jahrhunderts gegen äußere, nichtkatholische Mächte, die immer wieder als Grund für die Identifikation Polens mit dem Katholizismus angegeben werden. In diesen Kriegen gegen die Kosaken, Moskau und Schweden waren die Protestanten, die sich in Polen durch die wachsende Intoleranz schon bedroht fühlten, zwar geneigt, mit den nichtkatholischen Mächten, vor allem mit Schweden, zu kooperieren, was natürlich ihre Entfremdung in Polen weiter vorantrieb. Aber auch große Teile des katholischen Adels schlugen sich zeitweise auf die Seite der Schweden, solange diese siegten. Erst nach der Vertreibung der Schweden wurden dann ausschließlich die Protestanten zu Verrätern erklärt und das zum Vorwand für weitere Maßnahmen gegen sie genommen.⁶⁰ Zunächst wurden 1658 die Antitrinitarier aus dem Land verbannt, deren Zentrum in Raków man schon 1638 geschlossen hatte. 1668 wurde in einer Sejmkonstitution bestimmt, dass der Schutz durch die Warschauer Konföderation sich nicht auf Personen erstreckte, die in Zukunft vom katholischen Glauben abfallen würden, und dass solche Personen bestraft werden sollten.⁶¹ 1669 wurde festgelegt, dass der polnische König katholisch sein müsse.⁶²

58 Vergleiche Tazbir: Świat panów Pasków, 28f.; Ders.: Sarmatyzacja, 19 bzw. ders.: Szlachta i teologowie, 240.

59 Vergleiche zur Entwicklung im 17. Jahrhundert Tazbir: Il Problema dell'intolleranza; Ders.: The Fate.

60 Vergleiche Tazbir: Il Problema dell'intolleranza, 273.

61 Volumina Legum. Bd. 4, 484.

62 Wobei man dazu bemerkte, dass das eigentlich schon eindeutig im älteren Recht bestimmt worden sei (Volumina Legum. Bd. 5, 11).

Einen neuen Schub erlebte die Intoleranz am Beginn des 18. Jahrhunderts.⁶³ In der Zeit der sächsischen Könige verteidigte so gut wie kein Katholik mehr öffentlich die Konföderation von Warschau. Stattdessen gab es nun Schriften, die die Protestanten als praktisch rechtlos darstellten.⁶⁴ Die Toleranzbeschlüsse des 16. Jahrhunderts wurden zwar nicht aufgehoben, weil die Verfassung von Polen und Litauen sich – wie in anderen Ländern – auf die Bewahrung alten Rechts stützte und Sejmkonstitutionen niemals ausdrücklich aufgehoben wurden. Aber neben der verbreiteten Bestreitung ihrer Gültigkeit von Anfang an wurden nun Konstitutionen verabschiedet, die die Toleranz durch Interpretation der alten Bestimmungen auf ein Minimum reduzierten. Nachdem schon der Neubau protestantischer Kirchen verboten worden war, wurde 1717 auch die Renovierung bestehender Kirchen untersagt, und alle in jüngerer Zeit errichteten Kirchen mussten geschlossen werden. Protestantische Gottesdienste an Orten ohne Kirchen sollten nur in Privathäusern und ohne Predigt und Gesang stattfinden dürfen. Zuwiderhandlungen sollten mit Geldstrafen, Gefängnis und schließlich Verbannung bestraft werden.⁶⁵ Beim Konvokationssejm von 1733 bestätigte man den Nichtkatholiken zwar Frieden, Sicherheit und Gleichheit nach den alten Konföderationen, jedoch verbunden mit der Klarstellung, dass sie nicht als Abgeordnete beim Sejm oder bei Gerichten tätig werden dürften und auch kein Recht hätten, Versammlungen abzuhalten oder staatliche Ämter innezuhaben.⁶⁶ All diese Maßnahmen wurden möglich, weil die katholische Szlachta ihnen mittlerweile nicht nur keinen Widerstand mehr entgegensetzte, sondern sie sogar aktiv unterstützte. 1768 sollte sich die Konföderation von Bar unter anderem auch daran stoßen, dass unter dem Druck von Preußen und Russland den Protestanten und Orthodoxen wieder Gleichberechtigung im Staat in allen Bereichen gegeben worden war;⁶⁷ dagegen wandte sich die Konföde-

63 Zu diesem bisher wenig untersuchten Phänomen stütze ich mich vor allem auf Kriegseisen: *Ewangelicy*, 19-49 und 169-226.

64 *Kriegseisen: Ewangelicy*, 39, 177, 181-183.

65 *Volumina Legum*. Bd. 6, 124f.

66 *Volumina Legum*. Bd. 6, 286.

67 *Kriegseisen: Ewangelicy*, 186.

ration, in deren Schriften der Katholizismus nun als „polnischer Glaube“ bezeichnet wurde.⁶⁸

Ein bezeichnendes Zeugnis für die Stimmung im 18. Jahrhundert findet sich in der „*Domina Palatii Regina Libertas*“, einem der wichtigsten Texte der polnischen Adelsideologie, den ursprünglich vermutlich der Jesuit Walenty Pęski in der Regierungszeit König Michael Korybut Wiśniowieckis (1669–1673) als Teil eines größeren Werks verfasste und der als selbstständige Schrift in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei der Szlachta weite Verbreitung fand.⁶⁹ Der Autor baute hier die schon erwähnte Argumentation Opalińskis⁷⁰ aus und erklärte es zu einem Vorzug der polnischen Freiheit, dass sie keine Häresien begünstige. Als sich in Böhmen der Hussitismus verbreitet habe, habe man in Polen sofort die schärfsten Strafen dafür angedroht. Kein Land der Welt sei jemals so streng gegen Häretiker vorgegangen.⁷¹ Der Protestantismus des 16. Jahrhunderts galt hier als eine aus dem Ausland eingeschleppte Seuche, die sich in Polen deshalb habe verbreiten können, weil König Sigismund August verweichlicht gewesen sei und ihr keinen Widerstand entgegengesetzt und weil die ungefestigte polnische Jugend bei Auslandsreisen von ihr habe angesteckt werden müssen. Dann sei das Interregnum gekommen, bei dem es zunächst einmal um die Sicherheit des Staates gegangen sei. Als bei der Konvokation die meisten Katholiken schon abgereist waren, hätten sich die Häretiker unter dem Namen einer Konföderation verschworen und in die Beschlüsse widerrechtlich einen Artikel eingefügt, nach dem in Polen jeder glauben könne, was er wolle, und dem die verbliebenen Katholiken aus Furcht vor inneren Auseinandersetzungen zugestimmt hätten. Doch die Bischöfe

68 Siehe Maciejewski (Hg.): *Literatura Barska*.

69 Siehe zur Druckgeschichte: Nowy Korbut, 102. Zur Einordnung des Textes im Gesamtwerk von Pęski vergleiche Bednarski: *Upadek i odrodzenie*, 409-421.

70 Siehe oben.

71 „[...] *paena infamiae, Colli, Confiscationis bonorum, na Heretykow y fautorów ich, ieżliby się ktorzy w Polsce znaydowali sancita [...] żadne nigdy concilium bardziey haeresim non fulminavit; żaden na świecie naród przeciw naygłównieyszemu nieprzyjacielowi tak odważnie y surowie nie powstawał; iako Przodkowie nasi ani fraterno nie przepuszczając sanguini.*“ (zit. nach Ostrowski-Daneykowicz (Hg.): *Swada polska i łacińska*. Bd. 1, 348).

und andere Katholiken hätten dagegen sofort Protest eingelegt und diesen Protest bei allen folgenden Königswahlen und -krönungen aufrechterhalten. Nun könne aber in Polen nichts Gesetzeskraft erlangen, was nicht die einhellige Zustimmung aller erfahren habe.⁷² Das Vetorecht habe für die polnische Freiheit solch eine fundamentale Bedeutung, dass man deshalb auch den Nachteil der eingeschränkten Beschlussfähigkeit der Reichstage in Kauf nehmen müsse. Beim Lesen dieser Stelle drängt sich der Eindruck auf, dass gerade der Widerstand der Katholiken gegen die Konföderation von Warschau wesentlich zur Herausbildung der Vorstellung vom *Liberum Veto* als einer Rechtsnorm beigetragen hat.

Nachdem der Autor also die Toleranzbeschlüsse der Warschauer Konföderation für ungültig erklärt hatte, musste er nun allerdings irgendwie erläutern, warum sie dennoch lange Zeit eingehalten worden waren. Er löste das Problem, indem er sie als eine zeitweilige Suspension der älteren Gesetze gegen das Übel der Häresie interpretierte, gegen das man damals nicht mehr habe tun können. Aber diese Gesetze seien immer gültig geblieben, und kürzlich habe man sie gegen die Antitrinitarier auch wieder in Kraft gesetzt.⁷³ Im Gegensatz zu den Häretikern drohe man nicht mit Bürgerkrieg, weil die katholische Demut und die Liebe zum Vaterland das nicht erlaubten. Und dann erklärte er es sogar für ein spezifisch polnisches Wunder, dass die häreti-

72 „[...] wedle prawa uno contradicente, nihil legitime concludi & decerni potest ab omnibus. Takowych protestacyi ani żadna Krolewska przysięga, ani żaden dekret, ani żaden kaptur y konstytucya, nisi consentiente contradictore znieść nie może: chyba iedyna tyrannis odmieniwszy w przod praesentem Reipublicae statum, znioższy fundamentalne prawa wolności, y wydarszy iey firmissimum in libero contradicendi & vetandi jure praesidium ugruntowane.“ (Ostrowski-Daneykowicz (Hg.): *Swada polska i łaćńska*. Bd. 1, 350)

73 „[...] ten Artykuł iest iakoby gleyt iakiś heretykom, od Rzeczypospolitey dany, [...] tak iednak zeby przecie leges antiquae contra hereticos latae in suo robore zostawały, [...] hac nostra moderatione y iakoby fraterna indulgentia usi sumus, ne remediis malum exasperamus, cui tollendo impares eramus. Iednakże, non jugulavimus, ani expunximus, ale tylko restrinximus, nie co antiquas contra Haereticos leges, do katorycheśmy niedawnymi czasy Arianow umknąwszy, im tego gleytu pociągnęli, y severitati ich poddali.“ (Ostrowski-Daneykowicz (Hg.): *Swada polska i łaćńska*. Bd. 1, 350f.)

sche Seuche zwischenzeitlich fast den ganzen Staat erfasst habe und dennoch trotz so großer Glaubensfreiheit die katholische Religion beim Adel vollständig wiederhergestellt sei. Was anderswo trotz blutiger Verfolgungen nicht gelungen sei, habe in Polen die Toleranz erreicht.⁷⁴ So konnte man also sowohl religiöse Intoleranz wie Toleranz zum Beleg für die Besonderheit des polnischen Adelsstaats heranziehen.

Dieser Text erklärte mithin tatsächlich die zwischenzeitliche religiöse Toleranz in Polen-Litauen mit einem politischen Kalkül, während ihm die Verwerfung der Häresie und der – auch gewaltsame – Kampf gegen sie als Ausdruck der wahren Überzeugungen der Szlachta galt. Dies entsprach sicher nicht vollständig der Wahrheit. Wenn Adlige für protestantische Bekenntnisse optierten oder wenn sie sich für religiöse Toleranz aussprachen, spielten – wie auch beim Bekenntnis zum Katholizismus – sicher häufig auch echte Überzeugungen eine Rolle. Aber gerade der Umstand, dass ein großer Teil des Adels zunächst protestantisch wurde und dann wieder zur katholischen Kirche zurückkehrte, deutet darauf hin, dass andere Faktoren hier wesentlichen Einfluss hatten. Die religiöse Toleranz war von der Szlachta immer nur so weit zugelassen worden, wie es nötig war, um den Staat mit seiner Adelherrschaft zu erhalten. Bei den ersten Interregnen musste man der bestehenden konfessionellen Verschiedenheit innerhalb des Adels noch Rechnung tragen und die gegenseitige Duldung beschließen, um das Auseinanderbrechen des Staats zu verhindern und eine Königswahl zustande zu bringen. Als diese Gefahr durch die Rückkonversionen von Adligen zum Katholizismus nicht mehr bestand, kam es auch in Polen zu einem verspäteten Konfessionalisierungsprozess,⁷⁵ der aber nicht – wie in anderen Ländern – vom

74 „[...] woyną domową y sedycjami, tak iako oni czynią nie grozimy, bo nam tego modestya Katolicka y charitas Patriae nie pozwala. [...] I toć to iest nayznacznieysz y prawie cud w Polsce, że lubo Pestilentia haeretica, już prawie totum Reipublicae corpus affecerat, wiara iednak Katholicka, lubo przy tak wielkiew wierzenia iako kto chce wolności, nihilo deterior [...] permansit, non iura Ecclesiae sublata. [...] Quod alibi cruentae non valent praestare inquisitiones, hoc in Polonia vel ipsa evincit tolerantia. Videmus nulla vi adhibita, tot templa restituta, gaudemus Catholicam pietatem insigniter auctam, haeresim, ab omni jam fere quae majoris est notae nobilitate abiectam [...]“ (Ostrowski-Daneykowicz (Hg.): *Swada polska i łacińska*. Bd. 1, 351).

75 So auch Kriegseisen: *Ewangelicy* 49.

Monarchen, sondern vom Adel ausging. Die übergreifende Ordnung war im Polen der frühen Neuzeit letztlich nicht der Staat, sondern der Adel, der sowohl den Staat als auch die Religion seinem ständischen Interesse unterwarf.

Quellen

- Ancuta, Jerzy Kazimierz: *Ius plenum religionis catholicae in Regno Poloniae et MDL. Vilnae 1719.*
- Białobocki, Jan: *Zegar w krotkim zebraniu czasow krolestwa polskiego wiekami krolow idący, imiona krolow krolowych y potomstwa ich krolewskiego, wskazuiący [Uhr, die in einer kurzen Zusammenstellung der Zeiten des Königreichs Polen nach den Regierungszeiten der Könige geht und dabei die Namen der Könige und Königinnen und ihrer königlichen Nachkommenschaft anzeigt]. Kraków 1661.*
- Czubek, Jan (Hg.): *Pisma Polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia [Politische Schriften aus der Zeit des ersten Interregnums]. Kraków 1906.*
- Ders. (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608 [Politische Schriften aus der Zeit des Rokosz des Zebrzydowski 1606–1608]. 3 Bde. Kraków 1916–1918.*
- Dyaryusze i akta sejmowe r. 1591–1592: Hg. v. Eugeniusz Barwiński (*Scriptores Rerum Polonicarum XXI*). Kraków 1911.
- Kochowski, Wespazjan: *Utwory poetyckie. Wybór [Poetische Werke. Auswahl]. Hg. v. Maria Eustachiewicz (Biblioteka Narodowa I 92). Wrocław u. a. 1991.*
- Maciejewski, Janusz (Hg.): *Literatura Barska (Antologia) [Literatur der Konföderation von Bar. Anthologie] (Biblioteka Narodowa I 108). 2. Aufl. Wrocław u. a. 1976.*
- [Opaliński, Łukasz]: *Polonia defensa contra Ioan. Barclaium. Dantisci 1648.*
- Ostrowski-Daneykowicz, Jan [Hg.]: *Swada polska i łacińska [Polnische und lateinische Redekunst]. Bd. 1. Lublin 1745.*
- Relacye nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690. : Bd. 2. Berlin – Poznań 1864.*

- Skarga, Piotr: Upominanie do ewanjelików i do wszystkich społem niekatolików iż o skażenie zborów krakowskich gniewać się i nic nowego i burzliwego zaczynać nie mają [Ermahnung an die Evangelischen und an alle Nichtkatholiken, dass sie sich über die Zerstörung der protestantischen Kirchen in Krakau nicht erregen und nichts Neues und Heftiges beginnen sollen]. Kraków 1592.
- Ders.: Dyskurs na confoederacją [Traktat über die Konföderation]. Kraków 1607.
- Ders.: Proces na Konfederacyą [Gericht über die Konföderation]. In: Ders.: Kazania przygodne i inne drobniejsze Prace [Gelegenheitspredigten und andere kleinere Arbeiten]. Wilno 1738, Teil 2, 121-151.
- Ders.: Kazania Sejmowe [Sejmpredigten]. Hg. v. Janusz Tazbir (Biblioteka Narodowa I 70). 3. Aufl. Wrocław u. a. 1972.
- Tazbir, Janusz (Hg.): Literatura antyjezuicka w Polsce, 1578–1625. Antologia [Antijesuitische Literatur in Polen, 1578–1625. Anthologie]. Warszawa 1963.
- Volumina Legum. Hg. v. Jozafat Ohryzko. 8 Bde. Petersburg 1859–1860.
- Wybór mów staropolskich świeckich, sejmowych i innych. [Auswahl altpolnischer Reden, weltlicher, parlamentarischer und anderer]. Bearb. von Antoni Małecki, Hg. v. Kazimierz Józef Turowski. Kraków 1860.

Literatur

- Bednarski, Stanisław: Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego [Verfall und Erneuerung der Jesuitenschulen in Polen. Untersuchung zur Geschichte der Kultur und des Schulwesens in Polen]. Kraków 1933.
- Chrzanowski, Tadeusz: Wędrowki po Sarmacji europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej [Wanderungen durch das europäische Sarmatien. Essays über die altpolnische Kunst und Kultur]. Kraków 1988.
- Cynarski, Stanisław: The Ideology of Sarmatism in Poland (16th-18th Centuries). In: Polish Western Affairs 33 (1992), H. 2, 25-43.

- Eberhard, Winfried: Der Weg zur Koexistenz. Kaiser Sigismund und das Ende der hussitischen Revolution. In: *Bohemia* 33 (1992), 1-43.
- Gruszecki, Stefan: Walka o władzę w Rzeczypospolitej Polskiej po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów (1572–1573) [Der Kampf um die Macht in der Republik Polen nach dem Aussterben der jagiellonischen Dynastie (1572–1573)]. Warszawa 1969.
- Ders.: U społecznych podstaw konfederacji warszawskiej [An den gesellschaftlichen Grundlagen der Konföderation von Warschau]. In: *Odrodzenie i reformacja w Polsce* 19 (1974), 51-63.
- Grzybowski, Stanisław: Sarmatyzm [Sarmatismus]. Warszawa 1996.
- Kersten, Adam: Problem władzy w Rzeczypospolitej czasu Wazów [Das Problem der Macht in der Adelsrepublik zur Zeit der Wasas]. In: *O naprawę Rzeczypospolitej XVII-XVIII w.* [Über die Verbesserung der Republik im 17. und 18. Jh.]. Warszawa 1965, 23-36.
- Korolko, Mirosław: Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658 [Das Juwel des freien Gewissens. Die Polemik um die Konföderation von Warschau in den Jahren 1573–1658]. Warszawa 1974.
- Ders.: Pogranicze sarmatyzmów tolerancyjnego i nietolerancyjnego [Die Grenze zwischen dem toleranten und dem intoleranten Sarmatismus]. In: *Teksty* 21 (1975), H. 3, 134-141.
- Ders.: Sarmacka myśl tolerancyjna w latach 1656–1772 (rekonesans badawczy) [Das sarmatische Toleranzdenken in den Jahren 1656–1772 (ein Forschungseinblick)]. In: Stasiewicz, Krystyna / Achremczyk, Stanisław (Hg.): *Między Barokiem i Oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku* [Zwischen Barock und Aufklärung. Der Höhepunkt des Sarmatismus. Die polnische Kultur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts]. Olsztyn 1997, 22-35.
- Kot, Stanisław: Świadomość narodowa w Polsce w XV-XVII [Das nationale Bewusstsein in Polen des 15.-17. Jahrhunderts]. In: Ders.: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice* [Polen im goldenen Zeitalter und Europa. Studien und Skizzen]. Hg. v. Henryk Barycz. Warszawa 1987, 91-113 (zuerst in *Kwartalnik Historyczny* 52 [1938] 15-33).

- Kriegseisen, Wojciech: *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej. Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe* [Die polnischen und litauischen Evangelischen in der Sachsenzeit. Rechtslage, Organisation und interkonfessionelle Beziehungen]. Warszawa 1996.
- Leszczyński, Józef: *The Part Played by the Countries of the Crown of St. Wenceslaus and by Hungary in the Freedom Ideology of the Polish Gentry (1572–1648)*. In: *Otázky dějin střední a východní Evropy* [Fragen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas], Bd. 2. Brno 1975, 25-64.
- Litwin, Henryk: *Catholization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine during the Years 1569–1648*. In: *Acta Poloniae Historica* 55 (1987), 57-84.
- Ders.: *The Nations of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Controversial Questions*. In: *Acta Poloniae Historica* 77 (1998), 43-58.
- Müller, Michael G.: *Der Consensus Sendomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert*. In: Bahlcke, Joachim u. a. (Hg.): *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Leipzig 2006, 397-408.
- Obirek, Stanisław: *The Jesuits and Polish Sarmatianism*. In: *Forum Philosophicum* 3 [1998], 229-237.
- Osterrieder, Markus : *Das wehrhafte Friedensreich. Bilder von Krieg und Frieden in Polen-Litauen (1505–1595)*. Wiesbaden 2005.
- Otwinowska, Barbara: *Język – naród – kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku* [Sprache – Nation – Kultur. Vorgeschichten und Motive des Nachdenkens über die Sprache in der Renaissance]. Wrocław 1974.
- Pelc, Janusz: *Barok. Epoka przeciwieństw* [Barock. Epoche der Gegensätze]. Kraków 2004.
- Płaza, Stanisław: *Próby reform ustrojowych w czasie pierwszego bezkrólewia (1572–1573)* [Versuche von Verfassungsreformen während des ersten Interregnums (1572–1573)]. Kraków 1969.

- Schmidt, Christoph: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000.
- Schramm, Gottfried: Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607. Wiesbaden 1965.
- Sobieski, Waclaw: Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III [Der konfessionelle Hass der Massen in der Regierungszeit Sigismunds III.]. Warszawa 1902.
- Ders.: I Trybun ludu szlacheckiego. II Pamiętny Sejm [I Der Tribun des adligen Volkes. II Ein denkwürdiger Sejm]. London 1963 (zuerst 1905).
- Ders.: Sejm 1607 r. a załamanie się planów reformy państwa [Der Sejm von 1607 und der Zusammenbruch der Pläne für die Staatsreform]. In: O naprawę Rzeczypospolitej XVII-XVIII w. Prace ofiarowane Władysławowi Czaplińskiemu w 60 rocznicę urodzin [Über die Verbesserung der Republik des 17.-18. Jahrhunderts. Arbeiten für Władysław Czapliński zum 60. Geburtstag]. Warszawa 1965, 37-47.
- Tazbir, Janusz: Sarmatyzacja Katolicyzmu w XVII wieku [Die Sarmatisierung des Katholizismus im 17. Jahrhundert]. In: Pelc, Janusz (Hg.): Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury [Das 17. Jahrhundert – Gegenreformation – Barock. Arbeiten zur Kulturgeschichte]. Wrocław u. a. 1970, 7-37.
- Ders.: Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku [Die Republik und die Welt. Studien aus der Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts]. Wrocław 1971.
- Ders.: La nuit de Saint-Barthelémy, ses échos en Pologne. In: Actes du colloque L'Amiral de Coligny et son temps. Paris 1974, 427-433.
- Ders.: Polskie echa Nocy św. Bartłomieja [Polnische Reaktionen auf die Bartholomäusnacht]. In: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 20 (1975), 21-44.
- Ders.: Il Problema dell'intolleranza religiosa in Polonia nei secoli XVI i XVII. In: Rivista Storica Italiana 88 (1976) 254-282.
- Ders.: Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji [Piotr Skarga. Vorkämpfer der Gegenreformation]. Warszawa 1978.
- Ders.: Polish National Consciousness in the 16th – 18th Centuries. In: Acta Poloniae Historica 46 (1982), 47-72.

- Ders.: The Fate of Polish Protestantism in the Seventeenth Century. In: Fedorowicz, J. K. (Hg.): A Republic of Nobles. Studies in Polish History to 1864. Cambridge 1982, 201-217.
- Ders.: Świat panów Pasków. Eseje i studia [Die Welt der Herren Pasek. Essays und Studien]. Łódź 1986.
- Ders.: Die Polonisierungsprozesse in der Adelsrepublik. In: Acta Poloniae Historica 55 (1987), 5-40.
- Ders.: Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji [Die Szlachta und die Theologen. Studien aus der Geschichte der polnischen Gegenreformation]. Warszawa 1987.
- Ders.: Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej [Polonisierungsprozesse in der Adelsrepublik]. In: Bogucka, Maria (Hg.): Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI-XVIII w. [Triumphe und Niederlagen. Studien aus der Geschichte der polnischen Kultur des 16.-18. Jahrhunderts]. Warszawa 1989, 9-45.
- Ders.: Jezuita między Rzeczpospolitą a Rzymem [Die Jesuiten zwischen der Republik und Rom]. In: Koberdowa, Irena / Tazbir, Janusz (Hg.): Szkice z dziejów papieża [Skizzen aus der Geschichte des Papsttums]. Bd. 1. Warszawa 1989, 74-132.
- Ulewicz, Tadeusz: Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI. w. [Sarmatien. Studie zur slawischen Problematik des 15. und 16. Jahrhunderts]. Kraków 1950.
- Ders.: Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej (Problematyka ogólna i zarys historyczny) [Das Phänomen des Sarmatismus in der polnischen Kultur und Literatur (Allgemeine Problematik und historischer Abriss)]. In: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego LIX. Prace historycznoliterackie, H. 5, Filologia H. 9. 1963, 29-92.

Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft des frühneuzeitlichen Polen. Der Fall Rzeszów

Yvonne Kleinmann

Religiöse Heterogenität wird – ob in aktuellen politischen Debatten oder in der historischen Forschung – tendenziell als Problemkonstellation betrachtet und auf ihre Konflikt- und Gewaltträchtigkeit hin untersucht. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf ideologische Differenzen und unvereinbare Wertesysteme.¹ In diesem Aufsatz begeben mich auf eine andere Ebene der transreligiösen Kommunikation: Ich frage nach dem Potential von Recht, die Koexistenz unterschiedlicher religiöser Praktiken zu sichern und soziale Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Religions- und Konfessionsgemeinschaften jenseits des rituellen Lebens funktional zu gestalten. Die Untersuchung beruht auf einem breiten Verständnis von Recht, das ein großes Spektrum an Rechtsvorstellungen, normativen Texten, Rechtspraktiken und

1 Siehe u. a. Krumeich / Lehmann: „Gott mit uns“, 1; Greyerz / Siebenhüner: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Religion und Gewalt. Eine kritische Reflexion der automatischen Verknüpfung von religiöser Heterogenität und Konflikt formuliert Martin Schaffner. Er stellt der Anerkennung von Gewalt historische Beispiele der Anerkennung von Differenz entgegen. Ebenda, 29-38, insb. 37.

-ritualen, strafrechtlichen Aspekte ebenso wie alltägliche zivilrechtliche Vorgänge umfasst.²

Der konkrete historische Untersuchungsgegenstand ist das frühneuzeitliche Latifundium Rzeszów, gelegen in der Woiwodschaft Rotreußen im Südosten der Krone Polen, die seit dem späten Mittelalter vor allem von Römisch-Katholischen, Griechisch-Orthodoxen bzw. später Unierten, Juden und Armeniern besiedelt war.³ Im Mittelpunkt steht die Frage nach der politischen Integration religiöser Heterogenität auf lokalgeschichtlicher Ebene. Insbesondere die Verfassung der adligen Privatstadt Rzeszów – dem Wirtschafts- und Verwaltungszentrum des Latifundiums – interessiert als Medium der Vergemeinschaftung. Die Bedeutung der lokalen Perspektive leitet sich aus der Herrschaftsstruktur Polen-Litauens ab. In stärkerem Maße als andere frühneuzeitliche Staaten in Europa war die *Rzeczpospolita* geprägt von der Aneignung politischer Macht durch Stände und Korporationen, die über Teilrechtsordnungen und unterschiedlich stark ausgeprägte Autonomien verfügten, aber ungeachtet dessen durch Ämter und Steuern in Beziehung zur Krone und zum Gesamtstaat standen.⁴

Die vorliegende Skizze konzentriert sich auf die Grundelemente einer lokalen Rechtsordnung im Hinblick auf ihr Potential, unterschiedliche religiöse Zugehörigkeiten politisch zu integrieren. Wie wurden Rechtssphären voneinander abgegrenzt, untergeordnete Herrschaftsträger etabliert und punktuell einsetzbare Instrumente entwickelt?

2 Eine solch breite, soziologisch orientierte Untersuchung des „lebenden Rechts“ im Gegensatz zur verbreiteten Beschränkung auf normative Rechtstexte hat Eugen Ehrlich schon im frühen 20. Jahrhundert angestoßen. Siehe Ehrlich: Grundlegung der Soziologie des Rechts, 400-426. Sein Echo findet sich heute insbesondere in der angloamerikanischen Law and Society-Bewegung sowie in der rechtssoziologischen und rechtsanthropologischen Forschung. S. hierzu die Webseite der Law and Society Association (<http://www.lawandsociety.org>), die Zeitschrift für Rechtssoziologie sowie das Profil des Berliner Arbeitskreises Rechtswirklichkeit (http://www.rechtswirklichkeit.de/profil/index_html).

3 Janaczek: Ethnicity.

4 Tazbir: Rzeczpospolita wielu narodów, hier 174-176.

Konzepte religiöser Koexistenz in der Rzeczpospolita

Der lokalgeschichtlichen Untersuchung vorausgeschickt seien zwei Thesen im Hinblick auf die staatliche Religionspolitik: Zum einen befassten sich Krone und Sejm mit dem Rechtsstatus der einzelnen Konfessions- und Religionsgemeinschaften nur selektiv und griffen in die Beziehungen zwischen ihnen lediglich ein, wenn sie die Stabilität des politischen oder ökonomischen Systems gefährdet sahen. Zum andern blieben Regelungen zentraler Institutionen mit dem Erstarken des Adelsstandes auf der lokalen Ebene oft ohne Wirkung.

Die Jagiellonen-Monarchie wurzelte zwar in der Annahme des lateinischen Christentums durch den paganen litauischen Großfürsten Jagiello im späten 14. Jahrhundert, doch nahm sie im Zuge ihrer territorialen Expansion die Koexistenz von katholischen Polen und Litauern mit griechisch-orthodoxen Ruthenen jenseits der Herrscherebene für gegeben. In den folgenden zwei Jahrhunderten wurde das religiöse Spektrum im Zuge der Kolonisierung vor allem um Deutsche, Juden und Armenier erweitert;⁵ zudem brachte die Reformation in Polen-Litauen verschiedene protestantische Gruppierungen hervor.⁶ Im Gegensatz zu den westlichen Nachbarstaaten, in denen religiöser Dissens in zermürbenden Kriegen und radikalen Ausweisungen eskalierte, gelang es in Polen-Litauen, Spannungen zwischen den einzelnen Konfessions- und Religionsgemeinschaften durch politische und rechtliche Regelungen weitgehend zu neutralisieren.⁷ Da nicht allein unterschiedliche Konfessions- und Religionsgemeinschaften involviert waren, sondern auch unterschiedliche Stände, lagen die Lösungsansätze auf mehreren Ebenen.

Michael G. Müller hat in diesem Zusammenhang zwei Modelle des Tolerierens von Nichtkatholiken unterschieden: zum einen das individuelle, ausschließlich Adlige betreffende, zum andern das kollektive, auf verschiedene Gruppen Nichtadliger ausge-

5 Müller: Protestant confessionalisation, hier 264.

6 Schramm: Der polnische Adel, 27-161.

7 Müller: Toleranz vor der Toleranz, hier 63-65.

legte.⁸ Die Tolerierung nichtkatholischer Bekenntnisse im Adel reichte bis ins frühe 15. Jahrhundert zurück, als die griechisch-orthodoxen Bojaren in Litauen und Rotreußen als Folge politischer Verhandlungen zwischen Krone und Großfürstentum dieselben Standesprivilegien wie Angehörige des katholischen polnischen und litauischen Adels erhielten.⁹ Im Grunde wurde jeder einzelne in seiner Qualität als Kriegsführer und Angehöriger der regionalen Elite mit den Adelsprivilegien der Krone ausgestattet. Noch deutlicher trat das Konzept der individuellen Tolerierung in der Reformationszeit zutage. Der politisch erstarkte Adel suchte nach einem Weg, die widerstreitenden konfessionellen Gruppen in seinen Reihen zu einigen, um den ständischen Zusammenhalt zu sichern. Zunächst erarbeiteten protestantische Theologen und weltliche Kirchenpatrone 1570 auf der Synode in Sandomierz einen minimalen Konsens zwischen Böhmisches Brüdern, Calvinisten und Lutheranern.¹⁰ Auf dieser Grundlage garantierte der Warschauer Konföderationsreichstag 1573 Religionsfreiheit als Bestandteil der adligen Grundrechte. Damit war in der politischen Verfassung der *Rzeczpospolita* politische Kooperation innerhalb des Adels losgelöst von konfessioneller Zugehörigkeit. Die Notwendigkeit, die religiös heterogenen Eliten in den dynastischen Staat zu integrieren, wurde somit zur Basis religiöser Tolerierung¹¹ oder präziser: der Bereitschaft, religiöse Zugehörigkeit aus der politischen Sphäre auszublenden.

Die Tendenz zur ‚Entkirchlichung‘ des Politischen zeigte sich auch in der Verschiebung gerichtlicher Kompetenzen: Auf Druck des Adels gingen im Laufe der 1550er Jahre Gerichtsprozesse, die religiösen Konflikt – etwa Häresie, Apostasie, Blasphemie und Sakrileg – verhandelten, von kirchlichen an weltliche Gerichte über.¹² Damit eröffnete sich die Option, den bedingungslosen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche durch jeweils auszuhandelnde, von sozialen, politischen und ökonomischen Umständen abhängige Praktiken des Tolerierens abzulösen. Diesem Wandel

8 Müller: Protestant confessionalisation, 265.

9 Janeczek: Ethnicity, 33-36.

10 Müller: Der Consensus Sandomirensis, hier 399-401.

11 Müller: Toleranz vor der Toleranz, 67-71; Tazbir: Geschichte der polnischen Toleranz, 53-54.

12 Teter: Crime and Sacred Spaces, hier 171.

zugrunde lag der Gedanke, dass ein königliches Gericht, ein städtisches Schöffengericht oder ein Magnat je nach politischem und wirtschaftlichem Kontext eine flexiblere Vorstellung religiöser Koexistenz vertrat als katholische Theologen.

Abgehoben vom individuellen Modell adliger Religionsfreiheit und transkonfessioneller Elitenbildung kristallisierte sich im Laufe der Stadtentwicklung durch deutsche, jüdische und armenische Siedler, ein kollektives Modell religiöser Tolerierung heraus. Es umfasste unterschiedliche Gruppen von Nichtkatholiken, deren Rechtsstatus nur teilweise normativ formuliert war. Das ihnen zugesprochene Maß an Religionsfreiheit stand in unmittelbarer Abhängigkeit von Gruppengröße, sozialem sowie ökonomischem Gewicht und war von Ort zu Ort auszuhandeln.¹³

Am deutlichsten treten in den Quellen rechtliche Regelungen im Hinblick auf die jüdische Bevölkerung hervor: Schon 1264 wurde das Privileg von Kalisz für die Juden von Großpolen als erstes Generalprivileg eines polnischen Fürsten formuliert.¹⁴ Es stellte sie kollektiv unter den Schutz des Landesherrn, legte ihrer Steuer- und Dienstpflichten fest, bestimmte die Modalitäten ihrer Niederlassung sowie den Radius ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten, gewährte ihnen freie Religionsausübung sowie den Aufbau von Gemeinden und etablierte Grundregeln für die Beziehungen zwischen Juden und Christen.¹⁵ Entsprechende Privilegien wurden in leicht modifizierter Form im 14. Jahrhundert für die Juden der Krone Polens und des Großfürstentums Litauens ausgestellt. Neben diesen Generalprivilegien vergaben König und Großfürst im Interesse einer genaueren geographischen Differenzierung seit dem 14. Jahrhundert auch Regional- und Gemeindeprivilegien.¹⁶

Zwei politische Entwicklungen veränderten die jüdische Siedlungsstruktur seit dem späten 16. Jahrhundert grundlegend. Zum einen stiegen einige Angehörige des mittleren Adels durch Kronämter, Heiratspolitik und Landkauf zu Magnaten auf. Vor allem in den östlichen Teilen der *Rzeczpospolita* beherrschten sie immer größere Län-

13 Müller: Protestant confessionalisation, 265.

14 Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski. Bd 1, 563-566 (Nr. 605).

15 Goldberg: Jewish Privileges. Bd 1, 2-6.

16 Teller: Der Blick nach Osten, hier 400-401.

dereien und betrieben eine aktive Kolonisierungspolitik.¹⁷ Zum andern gerieten jüdische Einwohner der Kronstädte Groß- und Kleinpolens durch das konkurrierende christliche Bürgertum und katholische Geistliche immer stärker unter Bedrängnis.¹⁸ Einige wurden kollektiv ausgewiesen,¹⁹ andere sahen sich nach attraktiveren Niederlassungsbedingungen um. Infolge dieser strukturellen Veränderungen verschob sich der Siedlungsschwerpunkt der polnischen Judenheit von den Kronstädten in die zahlreichen Privatstädte der Magnaten,²⁰ so auch nach Rzeszów. Sukzessive verloren die königlichen Generalprivilegien an Bedeutung, und 1539 büßte der König die Rechtsautorität über die jüdische Bevölkerung auf Adelsland gänzlich ein, so dass deren Repräsentanten künftig mit dem jeweiligen Magnaten die Bestätigung oder auch Erweiterung alter Privilegien aushandelten.²¹ Gemeinsam jedoch war allen Privilegien eines: Sie garantierten einem Kollektiv Rechte und Freiheiten, nicht wie im Falle des Adels einem Individuum. Jeder Jude und jede Jüdin gehörte der jeweiligen lokalen jüdischen Gemeinde an, wurde politisch, ökonomisch und rituell fast ausschließlich in Abhängigkeit von ihr wahrgenommen.²²

Mit dem Schwinden des königlichen Einflusses auf Gütern der Szlachta hing der Rechtsstatus von Nichtkatholiken außerhalb des Adelsstandes zunehmend von regionalen und lokalen Autoritäten ab. Ähnliches galt für die Regelung der rechtlichen, sozialen und ökonomischen Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften. Weder die Koexistenzregelungen für den Adel der *Rzeczpospolita* noch die königlichen Privilegien für die jüdische Bevölkerung waren für Privatstädte wie Rzeszów relevant. Daher avancierte die adlige Grundherrschaft, insbesondere ihre städtischen Zentren, zu einer dritten Arena, in der verschiedene rechtstiftende Personen und Institutionen Grundregeln religiöser Koexistenz aushandelten. Im

17 Mączak: Zur Grundeigentumsstruktur, hier 126-129; Bömelburg: Die Magnaten, hier 121-122.

18 Heyde: Żydzi, hier 324-326; Węgrzynek: The Legislation, hier 504-508.

19 Das Beispiel Krakau beschreibt Balaban: Dzieje żydów. Bd. 1, 21-54.

20 Siehe die Fallstudien von Rosman: The Lords' Jews; Hundert: The Jews.

21 Kaźmierczyk: Żydzi, 7.

22 Goldberg: Jewish Privileges. Bd 1, 8-9, 11.

Folgenden untersuche ich anhand ausgewählter Rechtsinstrumente der adligen Grundherren, der christlichen Rechtsstadt und der jüdischen Gemeinde, wie die verschiedenen Autoritäten in Rzeszów die Gegebenheit religiöser Heterogenität in politisches Handeln umsetzen.

Rechtsinstrumente der Grundherren: Privilegien für Stadt und Latifundium

Der Grundstein frühneuzeitlicher Herrschaft in Polen wie in anderen Staaten Europas war das Privileg: Durch ein Privileg setzte der König Recht über eine bestimmte Gruppe von Untertanen oder übertrug einem Adligen die Machtbefugnis über ein bestimmtes Territorium; Adlige wiederum formulierten in Privilegien für ihre Städte und Ländereien Prinzipien der sozialen Ordnung, in Zunftprivilegien kleinteiligere Regeln einer Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft.²³ Privilegien waren darauf angelegt, einer bestimmten Gemeinschaft eine politische Verfassung zu geben, die Stetigkeit beanspruchte und doch flexibel blieb. Die Notwendigkeit, sie zu bestätigen, zu modifizieren oder neu zu formulieren, ergab sich daher nur infolge von Herrschaftswechseln und in Krisenzeiten.²⁴ Das Privileg stand auf halbem Wege der Rechtsfindung: Seiner Niederschrift ging in der Regel ein mehr oder minder intensiver Aushandlungsprozess zwischen den maßgeblichen involvierten Gruppen voraus; seine Veröffentlichung wiederum war lediglich der erste Schritt in die Rechtspraxis.²⁵

Schon die frühesten grundherrlichen Privilegien für die Stadt Rzeszów und die umliegenden Siedlungen thematisierten die ethnisch-religiöse Heterogenität der Region und die damit einhergehenden unterschiedlichen Rechtstraditionen. Erste Hinweise auf konkurrierende ethnisch-religiös verankerte Rechte finden sich im Privileg des Stadtherren Piotr Kmita Lunak aus dem Jahr 1427:

23 Mazek: *Ku ozdobie i profitowi*, 74-76; Bardach / Leśnodorski / Pietrzak: *Historia ustroju*, 191-192, 200, 243-244.

24 Grajewski: *Granice*, 19-20; Opas: *Miasta prywatne*, hier 32.

25 Detailliert zu diesem Gedankengang siehe Kleinmann: *Normsetzung*, hier 250-251.

„Daher verleihen wir auf ewige Zeit unserer genannten Stadt Rzeszów, allen und jedem einzelnen, der in dieser Stadt lebt oder in ihr wohnen möchte, das sogenannte Deutsche oder Magdeburger Recht. Nach solcher Bedingung und nach solcher Art und nach solchem Brauch, damit das genannte Recht in den Städten und Burgen des erlauchten Königs und denen anderer Herren gehalten wird. Außerdem befreien wir die genannten Einwohner und Bürger dieser unserer Stadt und alle, die dort wohnen und wohnen möchten, vom polnischen und ruthenischen Recht und von den polnischen Richtern sowie Unterrichtern; nach dieser Bedingung und Art schließen wir jene Artikel aus, die im gesamten polnischen Reich vom polnischen Recht ausgenommen worden sind.“²⁶

Rzeszów war schon Mitte des 14. Jahrhunderts durch ein königliches Privileg auf Magdeburger Recht neu gegründet worden.²⁷ Das so genannte Magdeburger Recht – oft auch undifferenziert „deutsches Recht“ genannt – wurde in vielen Orten Ostmitteleuropas zur Förderung der Stadtentwicklung eingesetzt. In der Regel war es eine Synthese unterschiedlicher deutscher Rechtsquellen. Zunächst galt es ausschließlich Kolonisten aus deutschsprachigen Ländern, doch dehnte sich sein Wirkungsradius schnell

26 „Ideo praedictae civitati nostrae Rzeszow, et omnibus et singulis in ea habitantibus, seu volentibus in ea commanere, nominatum Ius Theutonicale, alias Maydeburgense, damus, donamus, attribuimus, annectimus, incorporamus, et inscribimus temporibus perpetuis. Tali condicione et tali modo et consvetudine, prout Ius praedictum habetur, et tenetur in civitatibus, et in oppidis Ser[enissi]mi D[omi]ni Regis, et in civitatibus et in oppidis alierum Dominorum. Insuper eximimus praedictos incolas seu cives nostra in eadem civitate habitantes, seu commanere volentes, a Iure Polonicali, ac Ruthenicali et a Iudicibus et Subiudicibus Iuris Polonicalis, tali condicione, seu racione excludentes, et excipientes tales et istos articulos qui s[u]nt exclamati et excepti ad Ius Poloniale in toto Regno Poloniae.“ Archiwum Państwowe Rzeszów (APRz), Akta miasta Rzeszowa (AmRz), sygnatura (sygn.) 27 [Staatsarchiv Rzeszów, Akten der Stadt Rzeszów, Signatur 27], 620-621. Für die exakte Übersetzung dieser und der folgenden längeren lateinischen Passagen danke ich Sebastian Röbert.

27 Privileg Kasimirs des Großen für Jan Pakosławic vom 19. Januar 1354. Original unbekannt, Kopie in: AGAD, Metryka Koronna, 17, 247v-248. Orthographisch bereinigte Abschrift des Privilegs in: Codex Diplomaticus Poloniae, Bd 1. Warszawa 1847, 209-211.

auf die einheimische Bevölkerung aus.²⁸ Das zitierte Privileg dokumentiert für die Stadt Rzeszów und ihre Umgebung eine Konkurrenz zwischen dem transferierten deutschen Recht und älteren Rechtsformen der alteingesessenen polnischen und ruthenischen Bevölkerung. Die Bezeichnungen für die überkommenen Rechte verweisen auf eine gemischte Siedlung von römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Christen.

Aus der Perspektive des Stadtherrn hatte das Magdeburger Recht vor allem den Vorzug einer bewährten Ordnung für Neusiedler, die schriftlich fixiert und somit der lückenhaften Erinnerung entzogen war.²⁹ Aus der Perspektive der Alteingesessenen, insbesondere der Ruthenen, ließ das an einer monokonfessionellen Stadtgemeinschaft orientierte deutsche Recht aufgrund seiner Verwurzelung im katholischen Ritus keinen Raum für religiösen Dissens und entsprach demnach der komplexen konfessionellen Landschaft Rotreußens nicht.³⁰ Auf den Rzeszower Ländereien erfolgte die Ablösung des tradierten mündlichen Rechts durch das schriftliche deutsche offenbar nur gegen Widerstand. Noch 1571 pochte der Stadtherr Mikołaj Rzeszowski in einem Privileg darauf, dass die Einwohner von Ruska Wieś – der Wortethymologie nach eine ruthenische Siedlung – von seinen Vorgängern unter Rzeszower Gerichtsbarkeit gestellt worden seien.³¹ Ob es sich hier noch um ein von Griechisch-Orthodoxen bewohntes oder inzwischen katholisierendes Dorf handelte, ist jedoch ungewiss.

Eine erste klare Intervention der Stadtherren in die Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften in Rzeszów war 1599 das Privileg Mikołaj Spytek Ligezas,³² das dem Wiederaufbau der Stadt nach mehreren schweren Bränden galt.³³ Zur Förderung der städtischen Wirtschaft versprach Ligeza den „lieben Untertanen“ ohne nähere Differenzierung weitreichende Unterstützung. So sollten Initiativen, Häuser zu bau-

28 Lieberwirth: Einführung oder Rezeption?, bes. 170-173.

29 APRz, AmRz, sygn. 27, 620.

30 Janeczek: Ethnicity, 37-38.

31 APRz, AmRz, sygn. 27, 622f.

32 APRz, AmRz, 625-627.

33 Motylewicz: Przemiany gospodarcze, hier 225.

en oder neue Werkstätten einzurichten, mit der langfristigen Befreiung von Steuerzahlungen belohnt werden. Eine Maßnahme verwies auf einen neuen Akteur in der Stadt:

„Ich verordne und verspreche zu überwachen, dass die Juden nicht mehr Häuser bauen als jene, die sie schon haben, und dass sie keine Ware aufkaufen, die von den Handwerkern in ihren Werkstätten benötigt wird.“³⁴

Diese Zeilen charakterisieren jüdische Siedler schon 1599 als dauerhaft niedergelassene und ökonomisch erfolgreiche Einwohner Rzeszów. Die Selbstverpflichtung des Stadtherrn, Juden am Erwerb weiterer Immobilien und an der Einführung neuer Gewerbepraktiken zu hindern, deuten auf seine partnerschaftliche Beziehung mit den alteingesessenen christlichen Bürgern. Indessen findet sich keinerlei Hinweis auf einen religiösen Antagonismus. Impliziert wahrte Ligęza den Status quo: Zum einen verwies er die jüdische Bevölkerung nicht grundsätzlich der Stadt, zum andern garantierte er ihren bereits erworbenen Besitz. Die christlichen Einwohner hatten in den Erwägungen des Stadtherrn Vorrang, doch waren ihre Rechte nicht exklusiv. Der Wohlstand der Untertanen würde – unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit – langfristig die Steuereinnahmen steigern. Somit zielte das Privileg als rhetorisch ausgefeilte Inszenierung darauf, den ökonomischen Ruin der Stadt mit vereinten Kräften abzuwenden. Der Stadtherr betrachtete jüdische Kolonisten in erster Linie als Gewinn für die städtische Ökonomie und im weiteren Sinne für die *conconvilitas*,³⁵ das allgemeine städtische Wohl.

Diesem Kalkül zum Trotz eskalierten die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Juden – den beiden zahlenstärksten Bevölkerungsgruppen in der Stadt – bald derart, dass Hieronim Augustyn Lubomirski, ein Nachfolger Ligęzas, die gesetzte

34 „Zakazuję y strzymać obietnicę, aby Żydowie więcej nie budowali domów ieno ci, którzy place mają, y aby nie przekupowali takowemi towarami, które rzemieślnicy w rzemiośle swoim używaią.“ APRz, AmRz, 626. Alle Übersetzungen aus dem Polnischen stammen von der Autorin [Y.K.].

35 Zum Konzept der *conconvilitas* siehe Haverkamp: „Conconvilitas“. Eine osteuropäische *conconvilitas* analysiert gekonnt Rohdewald: „Vom Polocker Venedig“.

Ordnung revidierte. 1667 erließ er ein Privileg,³⁶ das zunächst von der Zuspitzung der ökonomischen Konkurrenzlage erzählte, anschließend aber auch weitere Ebenen des Konflikts thematisierte:

„Durch eben diese unsere Bürger und Untertanen wurde hinreichend erwiesen, warum sich in unserer wachsenden Stadt [...] in der Art des gemeinschaftlichen Lebens [...] Schritt für Schritt Schaden einschleicht, nämlich weil die ungläubigen Juden [...] ebendort offensichtlich ihren festen Wohnsitz frei nehmen und dadurch gegen ebendiese Privilegien [verstoßen]. Nicht nur übersteigt die Zahl der festen und bestehenden Wohnungen der Familienoberhäupter vierzig; wo auch immer ein Dach Bewohner beherbergt, bemühen sie [die Juden] sich beim Erfüllen der Bürgerpflichten und beim Halten der Wachen, den dritten Teil nicht zu entrichten und einen solchen Brauch zu bewahren wie damals, als sie an Zahl sieben waren, und so blieb es durch Nachsicht gewahrt. Außerdem betreiben sie für sich mit allen Arten Waren sowohl innerhalb als auch außerhalb der Stadt freie Geschäfte [...]; sie schenken eingeführtes Bier und ebenso Wein nach Belieben aus, verkaufen einzeln in der Stadt Getreide aller Art, das sie auf dem Lande in großen Mengen eingekauft haben, und bieten auch andere Waren öffentlich feil, die nicht mit Handwerksprodukten konkurrieren.“³⁷

36 APRz, AmRz, sygn. 8 (Original auf Pergament). Hier benutzt wurde die Kopie in: APRz, AmRz, sygn. 27, 630-632.

37 „Cum[que] etiam eosdem cives ac subditos nostros sufficienter deductum fuerit qua ratione crescente in civitate nostra in dies infidelium iudaeorum [...], suumq[ue] inibi domicilium libere figente manifestum per hoc contra eadem privilegia praejudicium, simul et notabile civile ratione vitae dispendium pedetentim irrepserit et emergat, ut pote cum non tantum excedens quadraginta focos fixae et statae patrumfamilias mansionis numerus, quolibet vero tectum aliquot fovens inquilinos, oneribus civitatis ferendis excubijs quoq[ue] peragendis, per tertia solvendi partem quemadmodum protunc cum numero erant septem tantum servari contendant usum sicq[ue] hactenus per coniventiam servatum fuerit, verum etiam omnis generis mercimonium tam intra, quam extra civitatem liberam sibi usurpent negotiationem [...], cocturam mulsi ejusdemq[ue] ut et cerevisiae advectitiae similiter et vini propinationem pro libitu exercean, frumentum omnis generis per praedia coemptum centenis modys intra civitatem distrahant, alijs quoq[ue] mercibus, quae nonnisi mechanicis competunt palam negotientur“.APRz, AmRz, 631.

Die aufgebrachte Schilderung positioniert die jüdischen Kolonisten in klaren Gegensatz zu den christlichen Händlern und Zunft Handwerkern, den zweifelsfrei identifizierbaren Initiatoren des Privilegs. Offensichtlich hatten die Vorgänger Hieronim Augustyns zur Förderung der Kolonisierung davon abgesehen, die zunehmende Niederlassung jüdischer Untertanen im Steuer- und Dienstsysteem der Stadt zu berücksichtigen, so dass eine deutlich angewachsene jüdische Gemeinde verglichen mit den christlichen Rechtsstadt eine unverhältnismäßig niedrige Last trug. Darüber hinaus irritierten jüdische Händler und Handwerker das Wirtschaftsgefüge der Stadt, indem sie bestehende Handelsmonopole und Zunftordnungen ignorierten.³⁸ In der Dispositio regulierte der Stadtherr Steuerpflichten und Dienste auf dem Latifundium proportional zur jeweiligen Gruppengröße und forderte seine jüdischen Untertanen unter Androhung von Konfiskationen auf, die althergebrachte Wirtschaftsordnung zu respektieren. Das Privileg diente somit der Schlichtung sozialer Unruhen. Von ökonomischen Fragen fein geschieden wurde die Tolerierung des jüdischen Ritus:

„Das ihnen [den Juden] gestattete Brennen des Mets sei nur in solchen Mengen erlaubt, wie es für ihr Pessach-Fest zu verlangen vernünftig erscheint, und dies überall inner- und außerhalb der Stadt. Ausgenommen sind hinfort Hochzeitsfeiern und Beschneidungen.“³⁹

Diese Zeilen verweisen auf eine dem Privileg zugrunde liegende Auseinandersetzung, in der christliche Bürger aller Wahrscheinlichkeit nach einen Vorstoß gegen die Religionsfreiheit der jüdischen Bevölkerung unternommen und Repräsentanten der jüdi-

38 Der Vorwurf richtete sich aller Wahrscheinlichkeit nach u. a. gegen eine Reihe jüdischer Kommissionäre, die in Rzeszów ansässig waren und für Fernkaufleute in großem Umfang Waren einkauften. Pęcowski: Dzieje miasta, 277.

39 „Coctura mulsi in tantum solummodo et praecise sibi permissa quantum necessitas pro Paschate eorum rationabiliter exigere videbitur, id[ue] congiatim tantum et extra civitatem. Nuptiarum et circumcisionis actibus prorsus exclusis.“ APRz, AmRz, sygn. 27, 631-632.

schen Gemeinde ihrerseits die Unverzichtbarkeit von Met für den Ritus⁴⁰ theologisch verteidigt hatten. Die Regelung der Streitfrage im Privileg ist als Kompromiss zu betrachten: Der Stadtherr schützte religiöse Riten, die durch das jüdische Religionsgesetz (*halacha*) begründbar waren, hingegen machte er Abstriche beim jüdischen Brauch.

Auf der dritten Ebene der Auseinandersetzung, der rechtlichen, dokumentierte das Privileg eine Niederlage der jüdischen Bevölkerung. Der Stadtherr erteilte dem Bestreben der jüdischen Elite, ihn bzw. die Schlossverwaltung als erste und letzte Rechtsautorität in Auseinandersetzungen mit christlichen Einwohnern zu etablieren, eine Absage.⁴¹ Folgt man dem Narrativ des Privilegs, so hatte die jüdische Bevölkerung versucht, unter Umgehung des städtischen Schöffengerichts eine exklusive Rechtsbeziehung mit dem Stadtherrn aufzubauen, von dem sie sich eine gewogenere Behandlung als von der christlichen Bürgerschaft versprach. Hieronim Augustyn stellte sich in diesem Fall auf die Seite der christlichen Rechtsstadt und bekräftigte die Zuständigkeit ihrer Gerichte in erster Instanz. Dabei berief er sich auf deren durch Alter – insbesondere ältere Privilegien – geheiligte Autorität.

Die Privilegien für Stadt und Latifundium zeugen von einer weit reichenden Neutralität der Stadtherren in religiösen Fragen. Sie enthielten sich religiöser Polemik und ließen die religiöse Zugehörigkeit der involvierten Parteien in der juristischen Argumentation außer Acht. Die gesetzten Normen zielten vor allem darauf ab, einen Ausgleich zwischen den konkurrierenden politischen und ökonomischen Interessen der christlichen Rechtsstadt und der jüdischen Gemeinde herzustellen. Das Rechtsinstrument Privileg bot die Möglichkeit, beiden Zugeständnisse zu machen, ohne eine von ihnen die Oberhand gewinnen zu lassen. Auf diese Weise wurde beider Abhängigkeit vom Stadtherrn verstärkt.

40 Die Rzeszower Privilegien ebenso wie andere städtische Quellen nennen im Zusammenhang mit dem jüdischen Ritus stets Met. Dies verweist auf den lokalen Brauch, für den Segen (Kiddusch) Met und nicht Wein zu verwenden.

41 APRz, AmRz, sygn. 27, 632.

Die Zünfte – Aushandlungsorte religiöser Kohabitation

Weitaus schwieriger war es, die Integrität städtischer Korporationen unter dem Vorzeichen religiöser Differenz aufrecht zu erhalten. Insbesondere die Zünfte wurden durch religiöse Spaltung und Zuwanderung nichtchristlicher Gruppen grundlegend in Frage gestellt. Die in ihnen vereinten Handwerker bildeten mitsamt ihren Familien eine gegen Konkurrenz geschützte Arbeits- und Lebensgemeinschaft, die auf christlichen Geboten und Bräuchen beruhte.⁴² Zunftprivilegien gingen üblicherweise auf die Initiative einer Gruppe von Handwerkern zurück, die beim Stadtherrn um Gründung einer Zunft schriftlich nachgesucht und Statuten formuliert hatten. Schon das älteste erhaltene Rzeszower Zunftprivileg für die Weber vom 5. Dezember 1449 verpflichtete neu eingetretene Meister dazu, die Aufsicht über die Zunftkerzen zu übernehmen und diese an Feiertagen zur Messe der Heiligen Maria anzuzünden. Versäumnisse belegte das Privileg mit einer Wachsabgabe.⁴³ Somit wurde das Leben der Zunft im römischen Ritus verankert, lange bevor die Reformation die christliche Bevölkerung spaltete und Juden sich in nennenswerter Zahl in Rzeszów niederließen.

Die Kernfrage ist, wie eine dergestalt organisierte Gemeinschaft auf religiösen Dissens in den eigenen Reihen reagierte. Das Privileg Mikołaj Rzeszowskis für die Schusterzunft aus dem Jahr 1569 dokumentiert unauffällig eine grundlegende Veränderung: die Differenzierung in katholische und protestantische Zunftmitglieder. Wie das Privileg für die Weber verpflichtete es neue Mitglieder, Wachs zu spenden und rituelle Dienste zu verrichten. Darüber hinaus hielt es alle Zunftmitglieder an, vor dem Fronleichnamsfest gemeinschaftlich die Zunftkerzen zu fertigen. Unter Androhung von Strafe wurden sie aufgefordert, mit ihren Frauen zur Prozession zu erscheinen, um das Zunftzeichen und die Kerzen unmittelbar nach dem Allerheiligsten

42 Zu den religiösen Aspekten des spätmittelalterlichen Zunftwesens siehe Haupt: *Neue Wege*, hier 28-29.

43 APRz, AmRz, sygn. 27, 17-20, hier 18.

durch die Stadt zu tragen. Das gleiche galt für den Fronleichnamsgottesdienst –, allerdings erlaubte das Privileg in diesem Fall, einen Stellvertreter zu schicken.⁴⁴

Der im Vergleich zur Mitte des 15. Jahrhunderts deutlich gewachsene rituelle Aufwand der Zunft, insbesondere zum Fronleichnamsfest,⁴⁵ steht für das Streben der katholischen Gemeinschaft, den öffentlichen Raum durch religiöse Symbolik zu vereinnahmen und eine ungenannte Konkurrenz zu verdrängen. Eine entsprechende Prägung des Zunftlebens durch katholische Riten findet sich in zahlreichen anderen Rzeszower Privilegien des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts.⁴⁶ Da das Privileg für die Schuster im Vorjahr des protestantischen *Consensus* im nahe gelegenen Sandomierz ausgestellt wurde,⁴⁷ und sich darüber hinaus Handwerker und Händler aus deutschen Staaten in Rzeszów niederließen,⁴⁸ deutet vieles darauf, dass die Konzession, zum Fronleichnamsgottesdienst einen Stellvertreter schicken zu dürfen, insbesondere calvinistischen und lutherischen Zunftmitgliedern galt. Somit duldeten die Zunft stillschweigend religiöse Abweichung, um den ökonomischen Zusammenhalt zu wahren.

Stärker als die in Rzeszów kaum hervortretenden Protestanten⁴⁹ forderten jüdische Kolonisten, die sich seit dem 17. Jahrhundert zahlreich in Rzeszów niederlie-

44 APRz, AmRz, sygn. 1 (Original auf Pergament). Benutzt wurde die Kopie in: Ebenda sygn. 27, 1-11, hier 6, 8f.

45 Auch im übrigen gegenreformatorischen Europa wuchs die Bedeutung der Fronleichnamsprozession. Bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges war es die Aufgabe der Zünfte, die Prozessionen zu organisieren. Nielen: Prozessionsfeste, 134-137.

46 So das grundherrliche Privileg für die Schusterzunft vom 16. Juni 1654. APRz, AmRz, sygn. 6; das Privileg für die Schneider-Zunft vom 10. Juli 1670. S. Kopie in: APRz, AmRz, sygn. 27, 51-55; das Privileg für die Bäckerzunft vom 28. Februar 1728. S. Kopie in: APRz, AmRz, sygn. 27, 75-81, und das Privileg für die Fleischer-Zunft, ebenfalls vom 28. Februar 1728. APRz, AmRz, sygn. 11.

47 Zu den Hintergründen der protestantischen Einigung siehe Müller: Der Consensus Sandomirensis, 397-408.

48 Motylewicz: Przemiany Gospodarcze, 229, 232-233.

49 Die Geschichte der Protestanten in Rzeszów ist ungeachtet der Zuwanderung aus Sachsen und Preußen anhand der überlieferten Quellen kaum nachvollziehbar. Die lokalgeschichtliche Forschung neigt dazu, ihre Präsenz in Rzeszów gering einzuschätzen oder gänzlich zu übergehen. Peckowski: Dzieje miasta Rzeszowa, 346, 352.

ßen,⁵⁰ die Einheit der Zünfte heraus. Im zitierten Stadtprivileg Hieronim Augustyn Lubomirskis aus dem Jahr 1667 figurierten sie als wirtschaftliche Konkurrenten außerhalb der Zünfte, doch sollte es dabei nicht bleiben. Das Privileg des Stadtherrn Jerzy Ignacy Lubomirski für die so genannte Deutsche Zunft⁵¹ vom 17. März 1714 gibt Einblick in eine neue Konstellation:

„Anlässlich des Quatember,⁵² der vier Mal jährlich abgehalten wird, müssen sich alle Meister und Gesellen dieser Zunft – Katholiken, Lutheraner sowie Calvinisten – zum Gedenkgottesdienst für die verstorbenen Brüder und Schwestern der Zunft versammeln, wie dies auch als Brauch in anderen Zünften gepflegt wird. Und wer vorsätzlich nicht erscheint, unterliegt der Zunftstrafe von sechs Pfund Wachs [...]. (Die Juden, die dieser Zunft angehören, werden von der Pflicht befreit, den Zeremonien der Heiligen Katholischen Kirche beizuwohnen).“⁵³

Im Gegensatz zu den älteren Privilegien listete das Privileg für die Deutsche Zunft alle beteiligten Konfessions- und Religionsgruppen namentlich auf und ordnete sie hierarchisch. Angesichts der einschneidenden Neuerung, der Aufnahme jüdischer Handwerker, zielte das Privileg darauf, zumindest die christlichen Konfessionen im Ritus zu

- 50 Motylewicz: *Miasta ziemi przemyskiej*, 101-103; Ders.: *Przemiany Gospodarcze*, 221, 226-227.
- 51 Der Name der Zunft bezog sich nicht auf ihre ethnische Zusammensetzung, sondern auf den regionalen Ursprung der unter ihrem Dach versammelten Handwerke.
- 52 Poln. *Suchedni* (auch *Suche dni*) – in der Tradition der katholischen Kirche Fastentage, die jeweils am Anfang der vier Jahreszeiten abgehalten werden. Sie gelten der Erneuerung des Glaubens und werden von Gottesdiensten, Sühneopfern und Seelsorge begleitet. Berger, Rupert: *Quatembertage*. In: Ders.: *Pastoralliturgisches Handlexikon*. 3. Aufl. Freiburg et al. 2005, 444–445.
- 53 „Podczas suchedni, ktorzch bywa czworo w roku, wszyscy magistrowie y czeladź cechu tego, tak Katholicy, Lutrzy, iako y Kalwini powinni bydź na requalney mszy za zmarłych braci y sio[s]tr cechu tegoż odprawuiącey się, iako inszych cechow zwyczaj. A ktory z umysłu nie będzie, podpadać powinien winy cechowej sześć funtow wosku, a czeladnik dwa. [...]. (Żydzi ktorzy do tego cechu należeć będą wolni od tego obliгу, gdyż nie powinni bywać przy ceremoniach kościoła Świętego Katholickiego).“ APRz, AmRz, sygn. 27, 51-59 (Kopie).

vereinigen. Der Verweis auf eine analoge Praxis in anderen Zünften deutet darauf, dass die Deutsche Zunft einem Modell folgte, das sich im Laufe des 17. Jahrhunderts in Rzeszów etabliert hatte.⁵⁴ Die religiöse Binnenabgrenzung bezog sich ausschließlich auf jüdische Mitglieder, die einer gesonderten rituellen Sphäre zugeschrieben wurden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Wortwahl: Das Privileg spricht von der Befreiung der Juden vom katholischen Ritus. Dies verweist auf die starke jüdische Gemeinde in Rzeszów, deren theologische Autoritäten ebenso wie die katholische Geistlichkeit intensiven sozialen Kontakten entgegen wirkten.⁵⁵ Auch der gemeinsamen Tafel, einer wichtigen Form zünftiger Geselligkeit, gehörten Juden nicht an. So verpflichtete das Privileg für die Fleischerzunft vom 24. Februar 1728 ihre neuen Mitglieder dazu, ein Essen für die Zunftbrüder auszurichten – oder aber eine bestimmte Geldsumme für ein solches zu stiften.⁵⁶ Letzteres war die Option für jüdische Meister.

Warum aber waren in vielen Fällen trotz religiöser Spannungen mehrere Konfessions- und Religionsgemeinschaften in einer Zunft vereinigt? Zum einen ist den Handwerkern ein gewisser Pragmatismus zu unterstellen: Die Kooperation in einer einzigen Zunft versprach Christen wie Juden größeren ökonomischen Gewinn als die vorausgehenden Konkurrenzkämpfe; im Extremfall führte eine starke zunftfreie Handwerkerschaft die Zunft an sich ad absurdum. Zum andern betrieben die Stadtherren in einer Region, die über Jahrhunderte immer wieder militärischer Invasion – insbesondere von Russen, Schweden, Tataren und Kosaken – ausgesetzt war und beständig unter Bevölkerungsschwund litt,⁵⁷ eine Kolonisierungspolitik, die religiöse

54 Weniger ausgeprägt finden sich die Ordnungsprinzipien einer ethnisch-religiös gemischten Zunft schon im Privileg für die Schneider vom 10. Juli 1670. APRz, AmRz, sygn. 27, 25-27. Motylewicz hat in Rzeszów von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis ins späte 18. Jahrhundert fünf gemischte Zünfte ausfindig gemacht. Siehe Motylewicz: *Miasta ziemi przemyskiej*, 105.

55 So der Przemysler Bischof Waclaw Hieronim Sierakowski in einem Mahnschreiben an die jüdische Gemeinde Rzeszów vom 24. September 1745. APRz., AmRz, sygn. 25, 585-587 (Kopie); Motylewicz: *Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej* 103, 106.

56 APRz, AmRz, sygn. 27, 65-73 (Kopie).

57 Pećkowski: *Dzieje miasta Rzeszowa*, 44-47.

Zugehörigkeiten nach Möglichkeit außer Acht ließ. Insbesondere jüdische Zuwanderer galten als „demographische Reserve“.⁵⁸

In einem größeren Zusammenhang betrachtet übernahmen die Lubomirskis, deren Geschlecht das Rzeszower Latifundium von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende der *Rzeczpospolita* beherrschte, durch ihre Siedlungspolitik staatstragende Funktionen: Sie trugen zum Steuereinkommen der Krone bei, sicherten die Landesverteidigung durch Privatarmeen und ergänzten die politische Verfassung der Krone durch lokale Ordnungen.⁵⁹ Zunftprivilegien waren ein Baustein dieser staatlich relevanten lokalen Verfassung. In Rzeszów hielten es die Grundherren im Interesse des Gemeinwohls seit dem 17. Jahrhundert für zweckmäßig, Zünfte in Konfessionen und Religionen übergreifende Korporationen zu verwandeln. Die andernorts praktizierte Etablierung separater jüdischer Zünfte⁶⁰ übernahmen sie nicht, vielmehr zwangen sie im Extremfall Handwerker unterschiedlicher Religionszugehörigkeit in eine gemeinsame Zunft.

Zu einer solchen Maßnahme griff Jerzy Ignacy Lubomirski im Gründungsprivileg für die Bäckerzunft vom 24. Februar 1728,⁶¹ versehen mit der Adresse „unserem wohl-edlen Stadtrat und der gesamten jüdischen Synagoge unserer Stadt Rzeszów“.⁶² Schon die gleichrangige Anrede von Magistrat und jüdischer Gemeinde, die sich in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts in zahlreichen Rzeszower Privilegien und Verordnungen etablierte,⁶³ setzte die Empfänger nolens volens in ein Bild. Im Privileg für die Bäcker verordnete der Stadtherr den katholischen und den jüdischen Handwerkern, die aufgrund anhaltender Konkurrenzkämpfe die Brotlieferung vernachlässigt hatten,

58 Zum Begriff siehe Goldberg: *Jewish Privileges*. Bd. 1, 17.

59 Bömelburg: *Die Magnaten*, 122-124, 126-128.

60 Einen Überblick über dieses Phänomen bietet Horn: *The Chronology and Distribution of Jewish Craft Guilds*.

61 APRz, AmRz, sygn. 27, 73-81.

62 „sławetnym urzędom mieyskim y caley synagodze żydowskiey miasta naszego Rzeszowa“. APRz, AmRz, sygn. 27, 73.

63 U.a. 1715 und 1724 in der Genehmigung von Kaufverträgen. APRz, AmRz, sygn. 24, 187-191, 563-564; in zwei Umlaufschreiben zur Abwanderung von Katholiken und Juden aus der Stadt 1724. Ebenda 514, 599-601.

eine gemeinsame Zunft.⁶⁴ Ausdrückliches Ziel der Neugründung war es, den akuten Notstand zu beheben. Für die Deckung des Brotbedarfs sollten katholische und jüdische Zunftmeister künftig kollektiv verantwortlich zeichnen.⁶⁵ Es könnte kein treffenderes Beispiel für die Herrschaftsraison eines Magnaten geben.

Die beschriebene Herrschaftsraison ist dennoch nicht mit einer Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessions- und Religionsgruppen in den Rzeszower Zünften zu verwechseln. Die genannten Zunftprivilegien des frühen 18. Jahrhunderts sahen eine klare quantitative und religiöse Hierarchie vor. So standen in der Bäckerzunft 30 katholischen Meistern acht jüdische gegenüber,⁶⁶ während die jüdische Bevölkerung in der Stadt schon etwa die Hälfte aller Einwohner ausmachte.⁶⁷ Demselben Prinzip folgte die Fleischerzunft, die nicht mehr als 14 katholische und sechs jüdische Meister aufnahm; ihr Zunftältester musste prinzipiell Katholik sein.⁶⁸ Die katholische Dominanz setzte sich im rituellen Leben der Zunft fort, dem die Regularen große Aufmerksamkeit widmeten. Das Privileg für die Bäcker verpflichtete Katholiken wie Juden, anlässlich des jährlichen kollektiven Getreideankaufs eine bestimmte Menge Wachs für die Fronleichnamsprozession zur Zunftkasse beizutragen. Gebühren, die externe Konkurrenten an die Zunft entrichten sollten, und auch Strafgeelder wurden der Pfarrkirche für die Kapelle des Heiligen Valentin, dem katholischen Schutzheiligen der Bäcker, gestiftet. Ebenso folgte der Wochen- und Feiertagsrhythmus der katholischen Ordnung. Weder katholische noch jüdische Zunftmitglieder durften vor Ende der Sonntags- und Feiertagsmesse Waren auf dem Markt kaufen.⁶⁹ Das Privileg

64 Diese Maßnahme geht konform mit der Einschätzung Moses Kremers, dass in Privatstädten der adlige Stadtherr – und nicht die Zunftmeister – darüber entschied, ob die jeweilige Zunft religiös homogen oder aber heterogen sein sollte. Kremer: Der anteil, hier 5.

65 Kremer: Der anteil, 74f.

66 Pećkowski: Dzieje miasta Rzeszowa 361-362; Motylewicz: Miasta ziemi przemyskiej, 249.

67 APRz, AmRz, sygn. 27, 73-81, hier 75.

68 APRz, AmRz, sygn. 11 (Orig. auf Pergament). Benutzt wurde die beglaubigte Kopie im Vogtschöffebuch. Ebenda, sygn. 27, 65-74, hier 71.

69 APRz, AmRz, sygn. 11, 75-77.

für die Fleischerzunft sah vor, die Zunftkerzen für katholische Gottesdienste, Prozessionen und Begräbnisse in der Zunftkasse aufzubewahren, die traditionsgemäß in der Pfarrkirche deponiert war.⁷⁰ In beiden Privilegien blieben jüdische ebenso wie protestantische Feiertage und Riten unerwähnt. Auch das Schweigen über religiöse Differenz war eine Form, den städtischen Frieden zu sichern.

Resümierend kann die prominente Position katholischer Zeremonien und Symbole als Ausgleich für den Kompromiss auf ökonomischer Ebene betrachtet werden. Hinter ihnen stand zum einen der Dominanzanspruch der katholischen Kirche auf staatlicher, regionaler und lokaler Ebene,⁷¹ zum anderen das persönliche religiöse Bekenntnis des Stadtherrn. Insbesondere Jerzy Ignacy Lubomirski trat wiederholt als Förderer frommer Stiftungen auf.⁷² Der Hierarchisierung ungeachtet zeugen auch die Zunftprivilegien vom grundherrlichen Prinzip des Ausgleichs zwischen Katholiken und Juden. So enthielt das Privileg für die Fleischer eine Vorkehrung gegen jegliche Intrige: Falsche Anschuldigungen – ob unter katholischen Mitgliedern, unter jüdischen oder gegeneinander erhoben – wurden mit einer Geldstrafe zugunsten des Stadtherrn und der Zunftkasse geahndet.⁷³

Eidesrituale oder Wie verpflichtet man Christen und Juden auf die städtische Verfassung?

Im Alltag der Privatstadt stellte sich zunächst die Frage, wie Angehörige unterschiedlicher Religionszugehörigkeit Treue und Gehorsam gegenüber dem Stadtherrn und der

70 APRz, AmRz, sygn. 27, 67-68.

71 Diese manifestierte sich in einer starken katholischen Öffentlichkeit, die durch Klöster, Bildungsinstitutionen, den Marienkult und nicht zuletzt den katholischen König geprägt war. Bömelburg: Politische Öffentlichkeit. In Rzeszów selbst zahlte die jüdische Gemeinde den ortsansässigen Piaristen seit 1692 eine jährliche Steuer pro tolerantia in Höhe von 4.700 Złoty. APRz, 519: Archiwum Lubomirskich, sygn. 113, 12-12v.

72 APRz, AmRz, sygn. 4139: Mons Pietatis, 43-45.

73 APRz, AmRz, sygn, 27, 72.

städtischen Verfassung glaubhaft versicherten. Das Bindeglied zwischen dem normativen Anspruch der Privilegien und der Rechtspraxis bildete der Eid. Er war die Grundlage eines jeden politischen Vertrages: Durch die Anrufung Gottes wurde dieser zum Garanten der Wahrheit einer Aussage, eines Versprechens oder auch einer Verpflichtung. Der Eid Leistende – gleich welcher Religion oder Konfession – verpfändete damit sein diesseitiges und jenseitiges Leben.⁷⁴

Umstritten war jedoch im frühneuzeitlichen Polen, in welcher Form der Eid zu leisten sei, das heißt, welches Eidesritual und welche Eidesformel gelten sollten. Schon im späten 16. Jahrhundert berichtete Bartłomiej Groicki, dessen Übertragung und Kommentierung Magdeburger Rechts polnische Stadtgerichte über die gesamte Dauer der *Rzeczpospolita* konsultierten,⁷⁵ von heftigen Auseinandersetzungen um den richtigen Eid, die aus unterschiedlichen religiösen Anschauungen unter Christen entstanden waren:

„So sind jüngst große Streitigkeiten unter den Leuten darüber aufgekommen, wie derjenige, den man zum Eid aufruft, die zwei [ausgestreckten] Finger der rechten Hand zu halten habe. Die einen sagen, dass er sie zu einem Kreuz übereinander legen muss; die anderen sagen, er müsse sie auf das Evangelium legen, und die dritten befehlen, sie in die Höhe zu strecken.“⁷⁶

Groicki selbst hielt dergleichen Streit für überflüssig und wählte für seine weitere juristische Argumentation als extremes Beispiel den Eid jener Gruppen, die seine Zeitgenossen gemeinhin als Nichtchristen betrachteten:

74 Zur Bedeutung des Eides in der politischen Geschichte siehe Prodi: Der Eid, hier VII-VIII.

75 Bartłomiej Groicki (gest. 1605) hatte das Amt eines Schreibers am Krakauer Oberhof inne; entsprechend vertraut war er mit Problemen der Adaption deutschen Rechts an die polnische Praxis. Koranyi: *Wstęp*.

76 „Spory się dziś wielkie między ludźmi wszczęły, jako ten, którego do przysięgi wiodą, dwa palca prawej ręki trzymać ma. Jedni powiadają, iż je na krzyżu winien położyć; drudzy powiedają, iż na Ewangelię; trzeci je każą podnieść w górę.“ Groicki: *Tytuły prawa majdeburkiego*, 167.

„Wenn ich jemanden zum Eid führen müsste, würde ich es vorziehen, dass er ihn auf jene Weise ablegt, die er [selbst] achtet, und nicht auf eine Weise, die ihm nichts bedeutet. [...] Mithin soll man es überall so halten: Wenn ein angeschuldigter Ruthene, Jude oder Türke den Eid leisten soll, so begnügt sich derjenige, der die Anklage erhebt, mit der [Eides]Form die jener Ruthene, Jude oder Türke üblicherweise gebraucht, achtet und fürchtet. Mag auch diese Form in den Augen des Anklägers nur lachhaft sein, wenn er sieht, wie der Ruthene an der Türkette der Kirche schwört, oder wie der Jude auf einer Schweinshaut⁷⁷ oder beim Torah-Griff steht – so halte der Ankläger ihn nicht zu einer solchen Eidesform, zu einer solchen Zeremonie an, die ihm nichts bedeutet [...]; auf dass sein Eid nach seinem Brauch, in seinen Augen guten Gewissens gerecht sei.“⁷⁸

Im Kern behauptete Groicki, ausschlaggebend für die Wirksamkeit des Eides sei nicht der Standpunkt der Gerichtsgewalt, sondern jener des Eid Leistenden. Durch diese Umkehrung der Perspektive legitimierte er für die Städte nach deutschem Recht eine Pluralität von Eidesformeln und -bräuchen.

77 In dieser Passage erlag Groicki einem Irrtum: Üblicherweise wählten Juden in Polen-Litauen freiwillig entweder den so genannten kleinen Eid an der Synagogentür oder aber den großen Eid am Torah-Griff in der Synagoge. Der auf den Codex Justinianus zurückgehende Eidschwur auf der Schweinshaut hingegen wurde ihnen als Demütigung von christlichen Autoritäten auferlegt. Siehe Kaźmierczyk: *Żydzi w dobrach prywatnych*, 122.

78 Ja, gdybym kogo na przysięgę przywieść miał, wołałbym, aby mi onego sposobu używał, który u niego jest ważny, aniż tego, którego sobie za nic nie ma. [...] Przeto tak się wszędy pospolicie zachowuje: kiedy obżałowany Rusin, Żyd, Turczyn przysięgać ma, zawżdy ten, który na przysięgę instyguje, przestawa na tym sposobie, którego on Rusin, Żyd abo Turczyn używa, który sobie za ważny ma i boi się go. Choć on sposób u instygatora nic innego nie jest, jedno śmiech, gdy Rusina widzi, a on, jąwszy się u bożnice wrzeciądza, przysięga; Żyd na świnięj skórce abo na rodale stoi – nie wie dzie go instygator do takiego sposobu przysięgi, do takiej ceremonij, która u niego nic nie waży [...]; aby jego przysięga wedle sposobu jego, przed oczyma jego, w sumnieniu dobrym sprawiedliwa była." Groicki: *Tytuły prawa majdeburskiego*, 171.

Im Fall Rzeszów lässt sich die Eidpraxis anhand unterschiedlicher Praktiken – etwa Amtseiden, Aussagen vor Gericht und Vertragsabschlüssen⁷⁹ – nachzeichnen. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert insbesondere das so genannte Register der vereidigten Bürger der Stadt Rzeszów,⁸⁰ das – wenn auch unvollständig –⁸¹ jene begüterten Einwohner erfasste, die in den Jahren 1665 bis 1798 das Bürgerrecht annahmen und damit in die relativ kleine Gruppe der politisch relevanten Einwohner aufstiegen. Als Gegenleistung gingen sie umfangreiche – oft unpopuläre und kostspielige – Verpflichtungen ein: die Stadt militärisch zu verteidigen, Steuern an die Krone, den Stadtherrn und die Bürgergemeinschaft zu entrichten, die städtischen Immobilien sowie ihre eigenen Häuser instand zu halten, und im Extremfall, die Stadt nicht ohne Erlaubnis des Stadtherrn zu verlassen.⁸² Anhand der Eintragungen im Register lässt sich verfolgen, wie die Zugehörigkeit zur städtischen Gemeinschaft im Eidesritual verankert wurde.

Der Kandidat auf das Bürgerrecht oder eine Gruppe von Kandidaten, wurde beim Magistrat vorstellig – genannt werden im Register namentlich der Bürgermeister und die Ratsherren⁸³ – und leistete dort den Eid „nach dem vorgeschriebenen körperlichen Schwur“.⁸⁴ Die Einträge der ersten Jahre geben keine Auskunft darüber, was genau dieser Schwur umfasste. In späteren Jahrzehnten verweist das Bürgerregister jedoch ausdrücklich auf die Regeln des Magdeburger Rechts und dokumentiert mehrheitlich den Schwur beim Kruzifix im Rathaus.⁸⁵ Dieser unmittelbar mit dem Kreuz-

79 Für Amtseide siehe APRz, AmRz, sygn. 18, 358; sygn. 4139, 62, 79; für Aussagen vor Gericht siehe APRz, AmRz, sygn. 14, 7v-8; sygn. 18, 935; sygn. 24, 94, 359, 545-547, 874-878; für beeidigte Verträge siehe APRz, AmRz, sygn. 28.

80 APRz, AmRz, Sign. 28.

81 Ein um 1910 von Jan Pećkowski erstelltes Verzeichnis aller Bürger, die zwischen 1665 und 1798 das Stadtrecht annahmen, umfasst in einigen Jahren mehr, in anderen weniger Bürger als das hier konsultierte Register. Pećkowski: *Dzieje miasta Rzeszowa*, 435-446.

82 Wegen der erheblichen mit dem Bürgerrecht verbundenen Lasten versuchten viele Hausbesitzer, sich dem Bürgereid zu entziehen. Pećkowski: *Dzieje miasta Rzeszowa*, 324.

83 APRz, AmRz, Sign. 28, 1.

84 Im lateinischen Original: „praestito corporale juramento“. APRz, AmRz, Sign. 28, 11.

85 APRz, AmRz, Sign. 28, 46-47, 90-91, 92-93, 100-101.

igungsmotiv assoziierte Eid wirft die Frage auf, ob und wie Juden in Rzeszów auf die städtische Verfassung verpflichtet wurden. Bei näherer Betrachtung teilt sich das Register in zwei Teile: Der erste umfasst bis in die 1750er Jahre ausschließlich christliche Bürger, die durch den üblichen Titel *honestus* oder durch ihre Vornamen als solche gekennzeichnet sind. Im letzten Drittel der Bindung beginnt unter der Überschrift „Anfang des Rechts der Juden“⁸⁶ mit dem Jahr 1680 ein zweites Register, in das zunächst ausschließlich Juden mit der Kennzeichnung *infidelis* oder *starozakonny* (Altgesetzlicher) als Neubürger eingetragen wurden.⁸⁷ Auf den ersten Seiten fehlt jegliche Information über ihre Vereidigung, vermerkt wurden indessen, dass auch die jüdischen Kandidaten das Stadtrecht in Anwesenheit von Bürgermeister und Stadtrat annahmen.⁸⁸

Erstmals 1709 findet sich unter dem Eintrag des Mendel Slamowicz der Hinweis auf einen Eid durch „Hand auf das Herz“, der in späteren Einträgen als das vorgeschriebene Eidesritual für Juden genannt wird.⁸⁹ Ob diese Form des Eides von den Rzeszower Juden oder ihren Gemeindeältesten gewählt oder aber von den christlichen Autoritäten vorgeschrieben wurde, geht aus dem Register nicht hervor. Einige Schlüsse im Hinblick auf den Status begüterter Juden in der Stadt lassen sich indessen ziehen: Zum einen genossen sie Respekt – so wurde ihnen kein demütigendes Eidesritual wie der Schwur auf der Schweinhaut abverlangt –, zum andern leisteten sie ihren Eid vor dem Magistrat, das heißt, dem selben Gremium wie christliche Neubürger, nicht an der Synagogentür oder am Torah-Griff, den traditionellen Orten des jüdischen Eids. Somit wurden sie der christlichen Rechtsstadt verpflichtet. Abzuwägen ist darü-

86 Im Original abgekürzt als „Judaeor[um] inceptio juris“.

87 Diese Zweiteilung entsprach der Untergliederung Rzeszóws in die so genannte Altstadt (Stare miasto), die spätmittelalterliche christliche Stadt, und die Neustadt (Nowe miasto), die seit dem späten 16. Jahrhundert hauptsächlich von jüdischen Kolonisten besiedelt wurde. Jedoch hatte die strikte Aufteilung in einen christlichen und einen jüdischen Teil der Stadt keinen Bestand. Schon im 17. Jahrhundert besaßen die wohlhabendsten Juden Häuser am Alten Markt, ebenso waren Christen Hausbesitzer in der Neustadt.

88 AmRz, Sign. 28, 109-110.

89 AmRz, Sign. 28, 111. Präzisiert für die Einträge der Jahre 1749 und 1753: „jus civile susceperunt praestito juramento tacto pectore Infideles scilicet“. Ebenda, 113-114.

Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft

ber hinaus, ob durch den Bürgereid ‚zweierlei Gestalt‘ eine Gemeinschaft der Besitzenden und politisch Verantwortlichen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit geschaffen wurde. Darauf deutet, dass spätestens in den 1760er Jahren die konsequente Gliederung des Registers in einen christlichen und in einen jüdischen Teil aufgehoben wurde.⁹⁰ Die gemeinsame Verantwortung war jedoch nicht zu verwechseln mit gemeinsamen politischen Gremien.

Autonomien? – Christliche Rechtsstadt und jüdische Gemeinde

In der jüngeren Forschung zu den christlich-jüdischen Beziehungen im frühneuzeitlichen Polen zeichnet sich vor allem in der Rechts- und Kulturgeschichte eine Tendenz ab, die Institutionen und Rechtsinstrumente der christlichen Rechtsstadt strukturell in Analogie zu jenen der jüdischen Gemeinde zu betrachten.⁹¹ Als ein Beispiel wird das parallele Streben nach Rechtskodifizierung, insbesondere durch den erwähnten Krakauer Gerichtsschreiber Bartłomiej Groicki und den Krakauer Rabbiner Moses Isserles (um 1525–1572) angeführt. Während Groicki deutsches Recht übersetzte, intensiv kommentierte und um Elemente des polnischen Gewohnheitsrechts ergänzte, integrierte Isserles 1571 in seine glossierte Krakauer Edition des sephardischen *Shulkhan arukh* – der maßgeblichen frühneuzeitlichen Kodifikation des jüdischen Religionsgesetzes – Elemente des Gewohnheitsrechts (*minhag*) der polnischen Judenheit.⁹² Beiden Gelehrten lag somit an der Adaption transferierten Rechts an die Praxis in Polen.

In Rzeszów, ebenso wie in anderen nach Magdeburger Recht gegründeten Privatstädten, ging die strukturelle Analogie noch einen Schritt weiter: Die christliche Rechtsstadt und die jüdische Gemeinde waren fraglos religiös distinkt, doch im Zusammenhang der Grundherrschaft funktional gleich. Was in der Privatstadt unter

90 AmRz, Sign. 28, 104-105.

91 Rechtsgeschichtlich insbesondere Teller: Der Blick nach Osten, 402-405; kulturgeschichtlich Rosman: How Jewish Is Jewish History? 93.

92 Teller: Der Blick nach Osten, 406-408.

Autonomie der einen wie der anderen zu verstehen war, muss am Einzelfall untersucht werden. Waren die Rechtsinstrumente der christlichen Rechtsstadt und der jüdischen Gemeinde tatsächlich autonom oder sind sie präziser als Rechtsinstrumente der adligen Grundherren zu begreifen? Dies wird hier am Beispiel der Ämterbesetzung und der Ausübung von Rechtsfunktionen abgewogen.

Die Rechtsordnung der Stadt Rzeszów fußte, wie erwähnt, seit 1354 auf Magdeburger Recht. Damit stand es der damals noch ausschließlich christliche Einwohnerschaft frei, Ämter und Institutionen der städtischen Selbstverwaltung zu etablieren. Andere Autoritäten fanden lediglich in einem Punkt Berücksichtigung: Sollte der Vogt, der allein dem König rechenschaftspflichtig war, in der Rechtsprechung nachlässig sein, würde die Rechtshoheit dem adligen Stadtherrn übertragen. Selbst in diesem Punkt verwies das Privileg auf die Vorgaben des Magdeburger Rechts.⁹³ Diese Garantien bestätigten sämtliche Stadtherren vom späten 14. bis ins 18. Jahrhundert. Keines ihrer Privilegien beschränkte die städtische Selbstverwaltung.⁹⁴ Somit galt das Magdeburger bzw. deutsche Recht, das in mehreren lateinischen und polnischen Übersetzungen, Kommentaren und Zusammenfassungen vorlag,⁹⁵ zumindest offiziell als das maßgebliche Rechtsinstrument der christlichen Stadtgemeinschaft.

Aufschluss über die längerfristige Entwicklung gibt die älteste Überlieferung zur städtischen Praxis an der Wende zum 17. Jahrhundert: Die Verwaltung der christlichen Rechtstadt bestand aus einem fünfköpfigen Rat bzw. Magistrat, dessen Mitglieder sich nach einem Rotationsprinzip alle drei Monate im Bürgermeisteramt abwechselten. Die Gerichtsfunktionen des Vogtes wurden inzwischen von mehreren Gremien wahrgenommen: vom Ratsgericht, vom Schöffengericht, dem der Vogt vorstand, und schließlich von der Versammlung der Zunftältesten, die die breitere Stadtgemeinschaft (*popółstwo/communitas*) der Handwerksmeister und Krämer vertraten.⁹⁶ Sie tagten –

93 AGAD, Metryka Koronna, 17, 247v-248 (Kopie).

94 APRz, AmRz, sygn. 2 (Pergament) und ebenda sygn. 27, 619-625 (Kopie); ebenda 625-627; ebenda 633; ebenda 628-629; ebenda 630-632; APRz, AmRz, sygn. 8.

95 Neben Groickis Adaptionen waren dies insbesondere Jaskier: *Juris Municipalis Majdeburgensis*; Szczerbic: *Ius municipale*.

96 Przyboś (Hg.): *Akta radziekie rzeszowskie*, XLI.

je nach Angelegenheit – getrennt oder auch in gemischter Versammlung. Darüber hinaus beanspruchten „Männer aus dem Volk“ (*tribuni plebis*), ein Gremium aus 12 Personen, vor allem Mitsprache der ärmeren Bevölkerung in städtischen Belangen.⁹⁷ Theoretisch konnten die Rzeszower Amtsträger am Krakauer Oberhof für das Deutsche Recht juristischen Rat einholen; in der Praxis jedoch galt der adlige Grundherr als letzte Konsultations- und Appellationsinstanz,⁹⁸ so dass gerade strittige städtische Belange einer vergleichenden juristischen Betrachtung entzogen waren.

Die städtischen Ämter unterlagen prinzipiell der Wahl durch die christliche Stadtgemeinschaft. Die genauen Modalitäten sind nicht bekannt, doch durften Wahlen schon im frühen 17. Jahrhundert nur in Gegenwart des Stadtherrn Ligęza oder seines Stellvertreters stattfinden. Ebenso kam es vor, dass er sämtliche Amtsträger ernannte.⁹⁹ Das Vogtamt wurde inzwischen regulär durch den Stadtherrn aus den Reihen des Patriziats besetzt, womit sich die Bedeutung der Krone in der Rechtsstadt auf Steuerforderungen beschränkte.¹⁰⁰ Unter Ligęzas Nachfolgern, den Magnaten Ostrogski, büßte die christliche Bürgerschaft bis 1650 weitere Hoheitsrechte ein: Nun wählte sie ihre Beamten gar im Namen des Stadtherrn unter Aufsicht eines Schlossbevollmächtigten. Damit war sie von einer selbstverwalteten Stadtgemeinschaft zu einer Bürgerschaft im Dienst des adligen Grundherrn degradiert.¹⁰¹ Dieses Unterordnungsverhältnis sollte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts verfestigen.

Im Fall der jüdischen Gemeinde lässt sich die Frage nach der Autonomie in der Ämterbesetzung anhand der spärlichen Quellen für das 17. Jahrhundert nur tentativ beantworten. Weder ein Gründungsprivileg noch eine Chronik (*pinkas*) oder eine

97 Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, XLII.

98 Der Krakauer Oberhof wurde kraft eines Privilegs Kasimirs des Großen von 1356 etabliert und bestand bis 1794. Jedoch beschränkte sich der Radius seiner Tätigkeit schon Mitte des 17. Jahrhunderts auf die königlichen Städte. Lysiak: Ius supremum Maydeburgense, 4-6, 77-78; Opas: Zagadnienie apelacji mieszczań, 26.

99 Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, XXXVII-XXXIX.

100 Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, XXXIX-XL.

101 Pęckowski: Dzieje miasta Rzeszowa, 58, 129.

Gemeindeordnung (*takkanot*) sind für Rzeszów überliefert.¹⁰² Lediglich als Annäherung ist die Ordnung der jüdischen Gemeinde Krakau, der tonangebenden Gemeinde der Region, aus dem Jahr 1595 hinzu zu ziehen. Diese sah vor, die Gemeindeältesten und übrigen Kahal-Mitglieder gemäß der Torah und „im Einklang mit den von den [nichtjüdischen] Autoritäten erlangten Privilegien“ zu wählen und anschließend die königliche Bestätigung der Liste einzuholen.¹⁰³

In der Privatstadt Rzeszów entfiel die Rückbindung an die Krone in der Ämterbesetzung, doch deutet einiges darauf, dass der Magistrat, der lokale katholische Klerus und der adlige Grundherr gleichermaßen versuchten, den Repräsentanten der jüdischen Gemeinde Herrschaftsfunktionen zu übertragen, die sie selbst nicht auszufüllen vermochten. So weigerten sich 1627 die jüdischen Ältesten, eine Verordnung von Magistrat und Probst, die die Anstellung von christlichen Köchinnen in jüdischen Haushalten einschränkte, innerhalb der jüdischen Gemeinde durchzusetzen.¹⁰⁴ Zwei Jahre später hingegen leisteten die Ältesten Moszko Aftarz und Jeleń an der Synagoge in Anwesenheit des Magistrats auf Polnisch einen Eid nach jüdischem Brauch, mit dem sie sich verpflichteten, die in der Stadt auf die jüdische Bevölkerung entfallenden königlichen und herrschaftlichen Steuern musterhaft einzutreiben, zu registrieren und abzuliefern.¹⁰⁵ Damit übernahmen die Ältesten neben ihren Aufgaben in der jüdischen Gemeinde Funktionen städtischer Beamter. Ihre Zahl war auf vier Mitglieder festgelegt, die im Laufe eines Jahres für jeweils drei Monate das Amt des so genannten Quartalsbürgermeisters und damit die Verantwortung für die Finanzen der Gemeinde übernahmen.¹⁰⁶ Dieses Rotationsprinzip ebenso wie das Aufgabenfeld der Bürger-

102 Das von Hieronim Augustyn Lubomirski 1686 ausgestellte Privileg zum Bau der Neuen Synagoge räumte jüdischen Kolonisten in der Neustadt zwar die gleichen Rechte ein wie jenen in der Altstadt, doch präzisierte es jene älteren Rechte nicht. APRz, AmRz, sygn. 9, 1

103 Statut krakowskiej gminy żydowskiej, 20-21, 28-29.

104 APRz, AmRz, sygn. 13, Eintrag vom 7. August 1627. Hier konsultiert: Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, 86.

105 Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, Eintrag vom 8. Juni 1629. Hier konsultiert: Przyboś (Hg.): Akta radzieckie rzeszowskie, 130-131.

106 Pęcowski: Dzieje miasta Rzeszowa, 364-365.

meister entsprach jenem der christlichen Ratsherren und verstärkte die strukturelle Analogie zur christlichen Rechtsstadt.

Die Position des Rabbiners war innerhalb der jüdischen Gemeinden Polens weniger scharf umrissen als jene der Gemeindeältesten. In der Krakauer Ordnung von 1595 figurierte der Rabbiner bescheiden unter den Lehrern (*melamdin*), denen von der Gemeinde für den Religionsunterricht ein bestimmter Stundenlohn garantiert wurde.¹⁰⁷ Weder innerhalb noch außerhalb der jüdischen Gemeinde kam ihm eine politische Funktion zu. Auch im Rzeszower Zusammenhang beschränkte sich das Amt zunächst auf die innergemeindliche Vorbildfunktion als Prediger, Religions- und Rechtsgelehrter. Im Gegensatz zu den Gemeindeältesten trat er im 17. Jahrhundert in der Kommunikation mit der christlichen Rechtsstadt und mit dem Schlossherrn nicht in Erscheinung.

Eine Veränderung in der Wahrnehmung des Amtes vollzog sich jedoch im frühen 18. Jahrhundert. In einem Zirkular Jerzy Ignacy Lubomirskis aus dem Jahr 1736 pochte dieser auf sein gewohnheitsmäßiges Recht, den Rzeszower Rabbiner aus einer vom Kahal getroffenen Vorauswahl mehrerer Kandidaten zu ernennen,¹⁰⁸ und schon im Folgejahr intervenierte er durch ein Zirkular erneut ins Rabbinat:

„Da Szaul Lejzorowicz, der von mir als Rzeszower Rabbiner bestätigt wurde, sein Amt nicht antritt, den ihm auferlegten Aufgaben nicht nachkommt und keine Anstalten macht, sich hier in Rzeszów niederzulassen, erkläre ich meine Bestätigung für null und nichtig, wenn er nicht vom heutigen Tage an innerhalb von zwei Monaten in Rzeszów seinen Wohnsitz nimmt, um sich den Angelegenheiten der hiesigen jüdischen Gemeinde zu widmen. Andernfalls befehle ich der jüdischen Gemeinde, sich um einen neuen Kandidaten für eben jenes Rabbineramt zu bemühen.“¹⁰⁹

107 Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595, 95.

108 Pęcowski: Dzieje miasta Rzeszowa, 366.

109 „Ponieważ Szaul Lejzorowicz, odebrawszy konsens ode mnie na rabinowstwo rzeszowskie, funkcji swojej nie pilnuje, spraw do niego należących nie atentuje oraz na mieszkaniu tu do Rzeszowa nie sprowadza się, iż jeżeliby a data praesentis in spatium dwóch miesięcy dla atentowania spraw synagogi rzeszowskiej zachodzących nie sprowadził się na mieszkanie do Rzeszowa, konsens dany na rabinostwo kasować i anihilować deklaruję,

Aus welcher Motivation heraus die Rzeszower Stadtherren die Ernennung des Rabbiners für sich beanspruchten, geht auch aus dem Zirkular nicht hervor, doch zeugt die Aufregung Jerzy Ignacys von einer Dringlichkeit, die die Funktion des Rabbiners rein semantisch in die Nähe des Stadtherrn rückt. Detaillierte Auskunft gab Jerzy Ignacys Sohn Teodor Hieronim 1755 in einem weiteren Zirkular an den Schlosskommissar, den Magistrat und die jüdische Gemeinde:¹¹⁰ Seit 1753 war das Rabbineramt erneut vakant, und der Stadtherr hatte die jüdische Gemeinde eindringlich aufgefordert, ihm unverzüglich einen neuen Kandidaten zu präsentieren, da er Recht und Sitten gefährdet sah. Der Rabbiner war somit in seinen Augen ein Hüter der öffentlichen Ordnung unter der jüdischen Bevölkerung der Stadt. In diesem Zusammenhang stimmte Teodor Hieronim der Wahl von Berek Lewkowicz sogleich zu, da ihn die Gemeindeältesten als „hervorragend in der Schrift und im jüdischen Recht, ebenso in den guten Sitten bewandert und mustergültig und zudem aus guter Familie stammend“¹¹¹ empfohlen hatten.

Die Vollmachten, mit denen der Stadtherr den neuen Rabbiner ausstattete, gingen indessen weit über das bekannte Maß hinaus. Er berief Lewkowicz auf Lebenszeit. Den Kahal verpflichtete er, keine Sitzung ohne den Rabbiner abzuhalten, die jüdische Gemeinde, ihm „nach altem Recht“ ein wöchentliches Gehalt zu zahlen und weitere Einkünfte durch Hochzeiten etc. zu sichern. Das Rabbinatsgericht, das ausschließlich unter dem Vorsitz von Lewkowicz tagen sollte, wurde autorisiert, Fälle bis zu einem Streitwert von 200 Złoty in letzter Instanz zu entscheiden. Erst in kostspieligeren Auseinandersetzungen durften die Gerichte des Schlossherrn in Anspruch genommen werden. Abschließend forderte der Stadtherr die Ältesten und die Gemeinde auf, dem Rabbiner Respekt und absoluten Gehorsam zu zollen.¹¹²

synagodze zaś o inszego kandydata na toż rabinostwo starać się rozkazuję.“ APRz, AmRz, sygn. 25, 253. Hier zitiert nach Kaźmierczyk (Hg.): *Żydzi polscy*, 99.

110 APRz, 519: Archiwum Lubomirskich (AL), sygn. 169, 14-14v.

111 „[...] ze tak w pismie y prawach Zydzowskich jest doskonały, jako też w przystoynych obyczajach doswiadczony y przykądny, a przytym z dobrej family swoję prowadzi procedencyą“ .APRz, 519: Archiwum Lubomirskich (AL), sygn. 169, 14.

112 APRz, 519: Archiwum Lubomirskich (AL), sygn. 169, 14v.

Damit wurde das Rabbineramt, das im 17. Jahrhundert noch außerhalb des Kahal gestanden hatte,¹¹³ ins politische Zentrum der jüdischen Gemeinde verschoben, und der Rabbiner unter den persönlichen Schutz des Schlossherrn gestellt. Es ist daher kein Zufall, dass der Archivar der Magnaten Lubomirski das Zirkular zur Ernennung des Rabbiners neben Korrespondenzen über Kirch- und Klosterstiftungen¹¹⁴ in der Rubrik Patronat ablegte. Der Rabbiner wurde seit dem frühen 18. Jahrhundert als Teil des magnatischen Herrschaftsuniversums, nicht mehr allein als erster Religionsgelehrter einer selbstverwalteten jüdischen Gemeinde betrachtet. Auch seine exponierte Position innerhalb der jüdischen Gemeinde entsprach dem politischen Denken des Schlossherrn mehr als dem traditionellen kollegialen Prinzip des Kahal. In welchem Maße dieses Herrschaftskonzept Eingang in die Lebenswelt der jüdischen Gemeinde fand, ist bislang nicht bekannt.

Aus dem Vergleich der Besetzung von Ämtern in der christlichen Rechtsstadt und in der jüdischen Gemeinde ergeben sich einige Parallelen: Zum einen büßten beide Ende des 17., spätestens Anfang des 18. Jahrhunderts stufenweise das Recht auf autonome Wahlen ein. Indem der Stadtherr die Wahlen vereinnahmte, absorbierte er die Amtsträger in seinen Herrschaftskreis. Weder im Fall der christlichen Rechtsstadt noch im Fall der jüdischen Gemeinde wurden Ämter abgeschafft; vielmehr betrieben die adligen Stadtherren eine Verschiebung der politischen Funktionen. So höhlten sie das Magdeburger Recht aus, ohne es widerrufen zu müssen, und beschnitten die Vollmachten des Kahal, ohne etwa auf ihn als Mittler in der Steuereinzahlung zu verzichten.

113 Jacob Katz betont, dass das Religionsgesetz (halacha) – das Feld des Rabbiners – in der Verwaltung der frühneuzeitlichen Gemeinden gegenüber den Gemeindeordnungen (takkanot) des Kahal eine zweitrangige Rolle spielte. Katz: *The Rule of Halakhah*, hier 179-183.

114 APRz, 519: AL, sygn. 169, 6-9v, 19-20. Die Ausstattung des Rzeszower Rabbiners mit umfassenden Vollmachten war kein Einzelfall. In ähnlicher Form und zum Teil in identischem Wortlaut hatte Teodor Hieronim Lubomirski schon 1750 einen Rabbiner im ukrainischen Żelechów ernannt. Ebenda, 13-13v.

Die Entwertung der Stadtverwaltung nach Magdeburger Recht ebenso wie des Kahal lässt sich insbesondere an den Einträgen in den Büchern des städtischen Rats- und Schöffengerichts nachvollziehen. Die Ratsbücher des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts spiegelten hauptsächlich die Rechtsfindungsprozesse der stadtbürgerlichen Gremien wider und dokumentierten deren Aushandlungen mit den Ältesten der jüdischen Gemeinde.¹¹⁵ Hingegen häuften sich in den Schöffebüchern seit der Wende zum 18. Jahrhundert Eintragungen grundherrlicher Verordnungen, Zirkulare, Instruktionen und Vollmachten, die dem Magistrat und der jüdischen Gemeinde lediglich zur Kenntnis gegeben wurden. Diese neuen Rechtsinstrumente befassten sich mit Angelegenheiten – etwa mit dem Verkauf von Häusern und dem Niederlassungsrecht –,¹¹⁶ die zuvor Sache der stadtbürgerlichen und jüdischen Institutionen gewesen waren. Rathaus, Marktplatz, Kirchen und Synagogen dienten somit nur noch der Veröffentlichung von Entscheidungen, die sie nicht mehr selbst hervorbrachten.

Abschließend soll am Beispiel des klassischen Sanktionsinstruments der jüdischen Gemeinde, des so genannten Banns (*cherem*) untersucht werden, in welchem Maße der Rzeszower Kahal in der Rechtsprechung autonom war. In seiner historischen Entwicklung bezeichnete der *Cherem* unter den aschkenasischen Juden ein abgestuftes Strafenregister von der Ermahnung in der Synagoge, über den Ausschluss von rituellen Zeremonien und Ehrenämtern, die Verweigerung eines jüdischen Begräbnisses bis zur Exkommunikation.¹¹⁷ In den jüdischen Diaspora-Gemeinden, die über keine eigene Exekutivgewalt verfügten, war das untergliederte Bannsystem die einzige effektive Form der Bestrafung delinquenter Gemeindemitglieder. Es beruhte auf religiöser, sozialer und wirtschaftlicher Isolierung.¹¹⁸

In der Rzeszower Überlieferung fehlen aufgrund der Verluste durch den zweiten Weltkrieg und die Shoah die Akten von Kahal und Rabbinatsgericht. Die frühneuzeitliche Bannpraxis kann daher lediglich in jenen Momenten erfasst werden, in denen

115 Przyboś (Hg.): *akta radzieckie rzeszowskie*, XLII-XLIII.

116 Zahlreiche Beispiele birgt das Buch des Vogt-Schöffengerichts für die Jahre 1707-1731. APRz, AmRz, sygn. 24.

117 Gotzmann: *Jüdische Autonomie*, 322-325; Katz: *The Rule of Halakhah*, 174.

118 Katz, *The Rule of Halakhah*, 183.

der *Cherem* mit den Interessen der christlichen Rechtsstadt oder des Stadtherrn kollidierte. Damit entfallen all jene Arten des Banns, die eine Ächtung innerhalb der jüdischen Gesellschaft bewirkten, doch ohne Auswirkung auf die breitere Stadtgesellschaft blieben. In den Blickpunkt rückt insbesondere der große Bann, das heißt, die Exkommunikation im religiösen, geographischen und wirtschaftlichen Sinne. Die Institutionen der christlichen Rechtsstadt enthielten sich – soweit die Rats- und Schöffenbücher Auskunft geben – vom 16. bis ins 18. Jahrhundert jeglicher Stellungnahme in der Bannfrage. Dies erscheint einleuchtend, da sich die christliche und die jüdische Gemeinde als getrennte Wirtschafts- und Steuereinheiten begriffen. Für die Stadtherren hingegen war der Bann in den größeren Zusammenhang der Siedlungspolitik von existentiellstem Interesse.

Im Jahr 1706 befasste sich eine Schlosskommission, die Fragen der städtischen Ordnung galt, unter anderem mit dem *Cherem*. Sie bemängelte, dass das traditionelle jüdische Sanktionsmittel ohne Rücksicht auf die öffentlichen Interessen eingesetzt werde und dies „für die Katholiken ebenso wie für die Juden großen Schaden und Streit mit sich bringe“.¹¹⁹ Sie spielte auf den Umstand an, dass die Ausweisung eines missliebigen Gemeindemitglieds unter Umständen mit dem Verlust von Steuerzahlungen einherging, den die jüdische und die katholische Stadtgemeinde nach dem Prinzip der Kollektivhaftung ausgleichen mussten. Konstancja von Alten-Bokum, die Witwe Hieronim Augustyn Lubomirskis, verfügte deshalb, den jüdischen Bann künftig nur noch mit Zustimmung des Stadtherrn zu verhängen. Offenbar sorgte diese Intervention, die nicht zwischen Bannsprüchen von jüdischer und von allgemeiner Relevanz unterschied, für Verwirrung in der jüdischen Gemeinde und änderte an der Bannpraxis wenig. Vor diesem Hintergrund widmete sich Jerzy Ignacy Lubomirski 1728 in einem Zirkular ausschließlich dem Bann. Zunächst konstatierte er, dass sich Bannsprüche innerhalb der jüdischen Gemeinde Rzeszów's häuften und zudem auf Personen ausdehnten, die Rechtsimmunität genießen.¹²⁰

119 „skąd tak dla Katolików jako y Żydow wielki zawód, i różne zachodzą“. Auf diese Weise referierte rückblickend ein Zirkular Jerzy Ignacy Lubomirskis vom 28. Februar 1728 die Bewertung des Banns durch die Kommission. APRz, 519: AL, sygn. 113, 15v-16v.

120 APRz, 519: AL, sygn. 113, 16.

Das Stichwort Rechtsimmunität verweist auf einen kleinen Kreis von Juden, die wichtige Funktionen in der grundherrlichen Verwaltung und Gutswirtschaft innehatten, insbesondere Pächter und Steuereintreiber. Sie genossen persönliche Privilegien, traten aber gegenüber der jüdischen Gemeinde vor allem in Krisenzeiten forciert als Vollstrecker herrschaftlicher Ansprüche auf. Es ist nahe liegend, dass der Rzeszower Kahal versuchte, sich ihrer durch das radikale Instrument der Exkommunikation zu entledigen. Im Kern aber richtete sich der Einsatz der jüdischen Sanktion gegen den Stadtherrn selbst. Daher verhängte Jerzy Ignacy Lubomirski 1728 Geldstrafen über Bannformen, die seinen Interessen und jenen der christlichen Einwohner zuwider liefen. Andererseits rehabilitierte dasselbe Zirkular den Bann als innerjüdisches Rechtsinstrument:

„Da das Gericht der jüdischen Gemeinde nicht ohne sein herkömmliches geistliches Sanktionsmittel gegen Missetäter der eigenen Religion auskommen kann, werden alle dem Rzeszower Kahal angehörenden Juden – die hiesigen ebenso wie jene, die sich in Juridiken aufhalten – in ihren privaten Angelegenheiten mittels dieses *cherem*¹²¹ gerichtet oder mit dem Bannfluch belegt, und ein solches ohne das Wissen des Schlosses verhängtes Urteil darf nach ihrer Sitte bekannt gemacht werden.“¹²²

Die Differenzierung in Bannformen, die allein innerhalb des jüdischen Wertesystems wirkten, und solche von allgemeiner Bedeutung zeugt von Einsicht in jüdische Rechts-traditionen und deren Verzahnung mit politischen und ökonomischen Mechanismen des Latifundiums. Jerzy Ignacy Lubomirski beließ Bannformen, die den Frieden innerhalb der jüdischen Gemeinde sicherten, in den Händen des Kahal und des Rabbinatsgerichts. Sie dienten mittelbar der Stabilität des gesamten Herrschaftssystems. Hingegen beanspruchte er absolute Kontrolle über sämtliche Bannsprüche, die seine

121 Hebr. für Bann.

122 „Sąd synagogi żydowskiej, że się bez zwyczajnej kary swojej żydowskiej duchownej na występów ich własnej religiej obejść nie może, tedy kogokolwiek z Żydów, tak tutecznych jako i na partykularzach bawiących się, do kahału rzeszowskiego należących, w sprawach ich prywatnych tym hajerem osądzi lubo kłątwe na niego włoży, takowy dekret ferowany bez wiadomości zamkowej promulgowany być może według ich zwyczaju.“ APRz, 519: AL, 113, 15v-16v.

Hoheit in Siedlungs- und Steuerfragen gefährdeten. Vor dem Hintergrund der starken Abwanderung war dies ein verzweifelter Versuch, die demographische und bauliche Substanz der kriegs- und brandgeschädigten Stadt zu retten. Der Bann galt somit weiterhin als probates Rechtsinstrument, doch verfügte die jüdische Gemeinde nur noch bedingt über ihn.

Fazit

Das Rechtsinstrumentarium des frühneuzeitlichen Rzeszów erweist sich in der Zusammenschau als ebenso vielschichtig wie dynamisch. Zu betonen ist, dass weder die Krone noch die verschiedenen adligen Stadtherren versuchten, die religiöse Heterogenität auf dem Latifundium zu reduzieren. Die Magnaten selbst legten durch ihre Siedlungs- und Wirtschaftspolitik den Grundstein für das Konkurrenzverhältnis zwischen christlicher Rechtsstadt und jüdischer Gemeinde. Mittels ihrer Privilegien versuchten sie, beide zu einem *modus vivendi* zu bewegen, in dem gemeinsame städtische Interessen religiösen Differenzen übergeordnet waren. Andererseits eröffnete die administrative Aufteilung in eine katholische und eine jüdische Stadt die Möglichkeit, diese gegeneinander auszuspielen und keine zu einem politisch autonomen Organismus heranwachsen zu lassen. So wurden die vielen Mittel des Magdeburger bzw. Deutschen Rechts, Juden zu diskriminieren, in Rzeszów schon allein deshalb ausgehebelt, weil die jüdische Gemeinde der christlichen Rechtsstadt quantitativ und strukturell ebenbürtig war.

Den christlichen und jüdischen Eliten gelang es ungeachtet dieser Grundspannung, innerhalb eines relativ bescheidenen Rahmens politische und ökonomische Kommunikationsformen zu entwickeln, die im Alltag von einem wechselseitigen Respekt all jener geprägt waren, die Verantwortung für die städtische Gemeinschaft übernahmen. Er äußerte sich in der Befreiung Andersgläubiger von katholischen Riten ebenso wie in den Eidesvarianten bei der Annahme des Bürgerrechts. Der Fall des Eides verdeutlicht außerdem, dass Religion und politische Herrschaft keine konkurrierenden Ordnungen waren, sondern sich wechselseitig stützende Systeme.

Die Stadt nach Magdeburger Recht und die jüdische Gemeinde durchliefen vom 16. bis ins 18. Jahrhundert eine beträchtliche Entwicklung. Beide wurzelten in eigenständigen Rechtstraditionen und normativen Rechtsquellen, die sich in spezifischen Ämtern, Organisationsformen und nicht zuletzt Rechtsinstrumenten manifestierten. Dennoch konnten sie schon im Laufe des 17. Jahrhundert nur noch einen geringen Grad an Autonomie beanspruchen. Zum einen wurden ihren altgedienten Gremien sukzessive die Hoheit über wichtige Entscheidungen entzogen, zum andern stellten die adligen Stadtherren die Ämter und Rechtsinstrumente der christlichen Bürger und der jüdischen Gemeinde in ihren Dienst. Damit waren christliche wie jüdische Repräsentanten zu untergeordneten Herrschaftsträgern degradiert. Das Beispiel Rzeszów zeigt, dass eine lokale Ordnung über spezifische, von zentralen Institutionen unabhängige Rechtsinstrumente verfügte, die Kohabitation unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zu gestalten. Sie beruhte auf einem ausgeprägten Pragmatismus der Stadtherren sowie dem Schaffen ‚religionsfreier‘ politischer und ökonomischer Handlungsräume.

Abkürzungen

AGAD – Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie

APRz – Archiwum Państwowe Rzeszów

AmRz – Akta miasta Rzeszowa

Quellen

Codex Diplomaticus Poloniae. Bd 1. Warszawa 1847.

Groicki, Bartłomiej: Tytuły prawa majdeburkiego do Porządku i do Artykułów, pierwszej po polsku wydanych [Die Titel des Magdeburger Rechts, systematisch und nach Artikeln, erstmals auf Polnisch herausgegeben]. Warszawa 1954 (Orig.: Kraków 1567).

Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft

Jaskier, Mikołaj (Jaskerus, Nicolaus): *Juris Municipalis Majdeburgensis Liber vulgo Weichbild nuncupatus ex vetustissimis exemplaribus vigilantia opera nuper latinis tatis datus, Cracovia 1535.*

Kaźmierczyk, Adam (Hg.): *Żydzi polscy 1648-1772. Źródła [Polnische Juden 1648-1772. Quellen].* Kraków 2001.

Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski. [Diplomatischer Kodex Großpolens]. Bd 1, Poznań 1877.

Przyboś, Adam (Hg.): *Akta radzieckie rzeszowskie 1591-1634 [Die Rzeszower Ratsakten 1591-1634].* Wrocław/Kraków 1957.

Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595 i jego uzupełnienia. [Das Statut der Krakauer Judengemeinde aus dem Jahr 1595 und seine Ergänzungen]. Ins Polnische übersetzt und Hg. von Anna Jakimyszyn. Kraków 2005.

Szczerbic, Paweł: *Ius municipale to jest prawo miejskie magdeburgskie [Stadtrecht, das heißt, Magdeburger Stadtrecht].* Lwów 1581.

Literatur

Balaban, Majer: *Dzieje żydów w Krakowie i na Kazimierzu [Geschichte der Juden in Krakau und Kazimierz] (1304-1868) Bd 1: 1304-1655.* Kraków 1912.

Bardach, Juliusz / Leśnodorski, Bogusław / Pietrzak, Michał: *Historia ustroju i prawa polskiego [Geschichte der polnischen Verfassung und des Rechts].* 5. Aufl. Warszawa 2005.

Berger, Rupert: *Quatembertage.* In: Ders.: *Pastoralliturgisches Handlexikon.* 3. Aufl. Freiburg et al. 2005, 444–445.

Bömelburg, Hans-Jürgen: *Die Magnaten: Avantgarde der Ständeversammlung oder oligarchische Clique?* In: Ders. / Bahlcke, Joachim / Kersken, Norbert (Hg.): *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.–18. Jahrhundert.* Leipzig 1996, 119–133.

Ders.: *Politische Öffentlichkeit und Verfassung zwischen Königsherrschaft, Oligarchie und Adelsrepublikanismus.* In: *Polen in der europäischen Geschichte. Ein Hand-*

- buch in vier Bänden. Hg. von Michael G. Müller in Verbindung mit Christian Lübke, Hans-Jürgen Bömelburg, Włodzimierz Borodziej und Klaus Ziemer. (in Vorbereitung).
- Ehrlich, Eugen: Grundlegung der Soziologie des Rechts. Hg. von Manfred Rehbinder. 4. Aufl. Berlin 1989 (1. Aufl. 1913), 400-426.
- Goldberg, Jacob: Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries. Bd 1, Jerusalem 1985.
- Gotzmann, Andreas: Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum. Göttingen 2008.
- Grajewski, Henryk: Granice czasowe mocy obowiązującej norm dawnego prawa polskiego [Die zeitlichen Grenzen der Verbindlichkeit von Normen im alten polnischen Recht]. Łódź 1970.
- Greyerz, Kaspar von / Siebenhüner, Kim: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800). Göttingen 2006, 9-28.
- Haupt, Heinz-Gerhard: Neue Wege zur Geschichte der Zünfte in Europa. In: Ders. (Hg.): Das Ende der Zünfte. Ein Europäischer Vergleich. Göttingen 2002, 9-37.
- Haverkamp, Alfred: „Concivitas“ von Christen und Juden in Aschkenas im Mittelalter, in: Jütte, Robert / Kustermann, Abraham P. (Hg.): Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 1996, 103-137.
- Heyde, Jürgen: Żydzi i mieszczanie w dawnej Polsce. Kilka uwag o ich wspólnej historii po wiek szesnasty [Juden und Bürger im alten Polen. Einige Anmerkungen zu ihrer gemeinsamen Geschichte bis ins 16. Jahrhundert]. In: Kwartalnik Historii Żydów 207 (2003), H. 3, 320-326.
- Horn, Mauricy: The Chronology and Distribution of Jewish Craft Guilds in Old Poland, 1613-1795. In: Polonsky, Antony (Hg.): The Jews in Old Poland, 1000-1772. London/New York 1993, 249-266.
- Hundert, Gershon D.: The Jews in a Polish Private Town. The Case of Opatów in the Eighteenth Century. Baltimore 1992.

Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft

Janaczek, Andrzej: Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the Late Middle Ages. In: Ders. / Wunsch, Thomas (Hg.): *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350-1600.* Warszawa 2004, 15-45.

Katz, Jacob: *The Rule of Halakhah in Traditional Jewish Society: Theory and Praxis.* In: Ders.: *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halakhic Flexibility.* Jerusalem 1998, 171-190.

Każmierczyk, Adam: *Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII [Die Juden auf Privatgütern im Spiegel der Gerichts- und Verwaltungspraxis der Magnatengüter vom 16. bis ins 18. Jahrhundert].* Kraków 2002.

Kleinmann, Yvonne: Normsetzung, Narration und religiöse Symbolik. Privilegien als Grundlage der Religionspolitik auf dem frühneuzeitlichen Latifundium Rzeszów. In: Dies. (Hg.): *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen.* Stuttgart 2010, 249-269.

Koranyi, Karol: *Wstęp.* In: Groicki, Bartłomiej: *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej [Ordnung der Gerichte und der städtischen Angelegenheiten nach Magdeburger Recht in der Krone Polen].* Warszawa 1953 (Orig.: Kraków 1559).

Kremer, M[oses]: *Der anteil fun yiddishe ba'alej-malakhot in di kristlekhe tsekhn in amolikn Pojln [Der Anteil jüdischer Handwerksmeister in den christlichen Zünften im alten Polen].* In: *Bleter far Geshikhte* 2 (1938), 3-32.

Krumeich, Gerd / Lehmann, Hartmut: *„Gott mit uns.“ Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* Göttingen 2001.

Lieberwirth, Rolf: *Einführung oder Rezeption? Mittelalterlich deutsches Recht in slawischen Herrschaftsgebieten. Das Beispiel: Polen.* In: Eichler, Ernst / Lück, Heiner (Hg.): *Rechts- und Sprachtransfer in Mittel- und Osteuropa. Sachsenspiegel und Magdeburger Recht.* Berlin 2008, 167-179.

Łysiak, Ludwik: *Ius supremum Maydeburgense castri Cracoviensis 1356-1794. Organisation, Tätigkeit und Stellung des Krakauer Oberhofs in der Rechtsprechung Altpolens.* Frankfurt a.M. 1990.

Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft

Mączak, Antoni: Zur Grundeigentumsstruktur in Polen im 16. bis 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte (1967), H. 4, 111-161.

Mazek, Dorota: Ku ozdobie i profitowi. Prawodawstwo miast prywatnych Wielkopolski 1660-1764 [Zur Zier und zum Gewinn. Die Gesetzgebung der großpolnischen Privatstädte 1660-1764]. Warszawa 2003.

Motylewicz, Jerzy: Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku [Die Städte des Przemysler und Sanocker Landes in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert]. Przemysł/Rzeszów 1993.

Ders.: Przemiany gospodarcze, demograficzne i ustrojowe [Wirtschaftliche, demographische und strukturelle Veränderungen]. In: Kiryk, Feliks (Hg.): Dzieje Rzeszowa [Geschichte Rzeszów], Bd 1., Rzeszów 1994, 221-255.

Müller, Michael G.: Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania. In: Grell, Ole P. / Scribner, Bob (Hg.): Tolerance and intolerance in the European Reformation. Cambridge 1996, 262-281.

Ders.: Der Consensus Sandomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert. In: Bahlcke, Joachim / Lambrecht, Karen / Maner, Hans-Christian Maner, et al. (Hg.): Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Leipzig 2006, 397-408.

Ders.: Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa. In: Kleinmann, Yvonne (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen. Stuttgart 2010, 59-75.

Nielen, Holger: Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Ašura und Purim. Berlin 2005.

Opas, Tomasz: Miasta prywatne a Rzeczypospolita [Privatstädte und die Rzeczypospolita]. In: Kwartalnik Historyczny 28 (1971), 28-47.

Kleinmann: Rechtsinstrumente in einer ethnisch-religiös gemischten Stadtgesellschaft

Ders.: Zagadnienie apelacji mieszczan miast prywatnych w świetle polityki gospodarczo-społecznej dziedziców od XVI do XVIII wieku [Das Problem der Appellation von Bürgern in Privatstädten im Spiegel der Wirtschafts- und Sozialpolitik der Grundherren vom 16. bis ins 18. Jahrhundert]. In: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 20 (1973), H. 2, 19-41.

Pęckowski, Jan: Dzieje miasta Rzeszowa do końca XVIII. wieku [Geschichte der Stadt Rzeszów bis zum Ende des 18. Jahrhunderts]. Rzeszów 1913.

Prodi, Paolo: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. In: Ders. (Hg.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. München 1993, VII-XXIX.

Rohdewald, Stefan: „Vom Polocker Venedig“. Kollektives Handeln sozialer Gruppen in einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914). Stuttgart 2005.

Rosman, Moshe J.: *The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century*. Cambridge (MA) 1990.

Ders.: *How Jewish Is Jewish History?* Oxford 2007.

Teller, Adam: Der Blick nach Osten. Rechtlicher Status und Rechtssystem der polnischen Judenheit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Gotzmann, Andreas / Wendehorst, Stephan (Hg.): *Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich*. Berlin 2007, 395-413.

Schramm, Gottfried: *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*. Wiesbaden 1965.

Tazbir, Janusz: *Geschichte der polnischen Toleranz*. Warszawa 1977.

Ders.: *Rzeczpospolita wielu narodów [Die Republik der vielen Völker]*. In: *Polska. Losy państwa i narodu do 1939 roku [Polen. Schicksal von Staat und Volk bis 1939]*. Warszawa 2003, 133-245.

Teter, Magda: *Crime and Sacred Spaces in Early Modern Poland*. In: Kleinmann, Yvonne (Hg.): *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*. Stuttgart 2010, 171-190.

Węgrzynek, Hanna: *The Legislation of the Catholic Church in Poland relating to Jews*. In: *Kwartalnik Historii Żydów* 212 (2004), H. 4, 502-510.

Teil III

Erfindung, Anpassung und Umdeutung von Traditionen

Der böhmische Himmel und die böhmische Staatlichkeit. Die katholische Dimension des Landespatritismus im 17. Jahrhundert

Jiří Mikulec

Die Niederlage der böhmischen Stände in der Schlacht am Weißen Berg Ende des Jahres 1620 hatte gewaltige Veränderungen in der Verfasstheit des böhmischen Staates zur Folge: Die ständische Opposition wurde liquidiert und die Herrschermacht des Kaisers und Königs Ferdinand II. gestärkt. Gleichzeitig eröffnete diese Niederlage den Weg zur flächendeckenden Rekatholisierung der böhmischen Kronländer.¹ Die drei folgenden Jahrzehnte, während deren die böhmischen Länder einige Male in den Sog der Kriegsergebnisse gerieten, waren zunächst durch die Bestrafung der Aufständischen an „Leib und Gütern“, dann durch die gewaltsame Bekehrung aller Bevölkerungsschichten zum katholischen Glauben beziehungsweise durch einige Wellen der religiösen Emigration gekennzeichnet. Der Weggang tausender nichtkatholischer

1 Zur Rekatholisierung der böhmischen Länder existiert bereits eine umfangreiche Literatur. Daraus führe ich hier nur die grundlegenden Arbeiten an: Gindely: Geschichte der Gegenreformation; Bílek: Reformace katolická; Rezek: Dějiny prstonárodního hnutí náboženského; Opočenský: Protireformace v Čechách; Hanuš: O pobělohorské protireformaci; Líva: Studie o Praze; Hanzal: Rekatolizace v Čechách; Čáňová: Vývoj správy; Kadlec: Rekatolizace v Čechách; Catalano: Zápas o svědomí.

Adliger und Bürger stellte einen großen Verlust für das intellektuelle Leben des Staates dar.²

Bereits zu Zeiten des Dreißigjährigen Krieges und intensiver noch nach dessen Ende bildete sich in Böhmen und Mähren eine neue intellektuelle Elite heraus, die sowohl aus Angehörigen des Adels als auch aus katholischen Geistlichen und Bürgern bestand. Damit entstand eine Bevölkerungsgruppe, die an die patriotische Haltung früherer Generationen anknüpfte. Einerseits entwickelten sich landespatriotische Einstellungen, die vor allem für den Adel charakteristisch waren, da dieser sich im mehrsprachigen Milieu bewegte und seine Beziehung zu den böhmischen Ländern weniger an die tschechische Sprache als vielmehr an Grundbesitz binden konnte. Dieser Adelspatriotismus bezog sich zunächst auf die historischen Traditionen des Landes, denen sich die örtlichen Adelsfamilien seit Jahrhunderten verbunden fühlten. Andererseits hatte der Barockpatriotismus selbstverständlich auch eine sprachliche Komponente: Man hob die Bedeutung und Schönheit der tschechischen Sprache hervor und bemühte sich, sie gegenüber dem nach und nach wachsenden Einfluss der zweiten Landessprache, der deutschen, zu schützen. Jene begann im 17. Jahrhundert als Kommunikationsmittel vor allem auf dem Gebiet der staatlichen und obrigkeitlichen Verwaltung zu dominieren.³

Die Barockpatrioten befanden sich in einer schwierigen Situation: Sie versuchten, die patriotische Gesinnung in einem Land zu stärken, in dem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in hohem Maße ausländischer Adel ansässig wurde, der als Entlohnung für seine Dienste an den Habsburgern großen Landbesitz und im Zusammenhang damit auch das unerlässliche Inkolat erhielt. Die traditionelle ständische Gesellschaft Böhmens und Mährens litt noch dazu an einem gestörten Selbstbewusstsein,

2 Aus der Vielzahl der tschechischen und deutschen Arbeiten zur Frage der religiösen Emigration in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts verweise ich an dieser Stelle lediglich auf eine Auswahl der bedeutendsten Untersuchungen: Petschek: Die böhmischen Exulanten; Volf: Čeští exulanti, Studie Nr. V; Loesche: Die böhmischen Exulanten; Winter: Die tschechische und slowakische Emigration; Uher: Český exil; Ruhland: Böhmisches Exulanten; Bobková: Exulanti z Prahy; Wäntig: Kursächsische Exulantenaufnahme.

3 Mikulec: Tradice a symbolika české státnosti.

weil sie infolge der militärischen Niederlage auch ihren politischen Einfluss verloren hatte. Vor allem aber hatte sich die staatsrechtliche Stellung der böhmischen Länder gewandelt. Nach dem Erscheinen des grundlegenden Landesgesetzes, der *Verneuerten Landesordnung* (1627 für Böhmen, ein Jahr später für Mähren), wurden die böhmischen Länder fest an die Habsburgerdynastie gebunden und mehr als je zuvor in den Verband der Donaumonarchie eingegliedert.⁴ Der böhmische Thron wurde im Haus Habsburg erblich; der Herrscher nahm den Ständegemeinden das Recht, über die Aufnahme von neuen adeligen Bewohnern des Landes zu entscheiden; die Landesämter der böhmischen Länder wurden dem Herrscher unterstellt, womit sie sich faktisch in königliche Ämter verwandelten. In den böhmischen ebenso wie in den österreichischen Ländern wurde die Regierungsgewalt der Herrscher nun nicht mehr durch das Gegengewicht der Stände beschränkt. Es kann nicht verwundern, dass diese Situation in den Kreisen der Landespatrioten als Beeinträchtigung der böhmischen Staatlichkeit selbst empfunden wurde. Zu dieser Ansicht trug auch bei, dass das entfernte Wien endgültig zum ständigen Sitz der böhmischen Könige wurde und Prag immer seltener – meist nur anlässlich der Krönungsfeierlichkeiten – deren Gastgeber sein durfte.⁵

Die durch die sinkende politische Bedeutung Böhmens verursachte Furcht der Barockpatrioten vor dem Niedergang der böhmischen Staatlichkeit rief eine Hinwendung zur eigenen Vergangenheit hervor. Man suchte und fand die Bedeutung des böhmischen Staates in dessen geschichtlichen Traditionen. Allerdings stellte die hussitische und allgemein nichtkatholische Vergangenheit der böhmischen Länder ein Problem dar: Der in Böhmen gepflegte barocke Patriotismus konnte sich nur im Rahmen der katholischen Religion entwickeln, da der überwiegende Teil seiner Vertreter aus den Reihen des katholischen Klerus stammte. Die Patrioten mussten sich also mit der

4 Die „Verneuerte Landesordnung für das Königreich Böhmen“ edierte in deutsch-tschechischer Fassung Jireček (Hg.): *Obnovené právo*. Zu den Konsequenzen der Verneuerten Landesordnung für die staatsrechtliche Position der böhmischen Länder vgl. Kalousek: *České státní právo*, 391-450; Gindely: *Vznik obnoveného zřízení zemského*, hier 1-9, 37-42, 109-124, 153-160; Bergerhausen: *Die „Verneuerte Landesordnung“*; Maťa: *Monarchia*.

5 Mikulec: *Leopold I.*, 113-115.

Tatsache auseinandersetzen, dass die katholische Konfession zwei Jahrhunderte lang in der böhmischen Geschichte ein Dasein an der Seite einer oder mehrerer nichtkatholischer Konfessionen hatte fristen müssen und in dieser langen Zeit lediglich eine Minderheitsreligion gewesen war.

Sie fanden dabei verschiedene Wege, um sich mit diesem Teil der Vergangenheit des Landes auseinanderzusetzen: Vor allem versuchten sie, diejenigen Epochen der böhmischen Geschichte zu betonen, in denen es noch keine Häresie gab. Eine stark idealisierte Sicht auf ältere Geschichtsepochen hob deren politische und wirtschaftliche Stabilität hervor. Bereits das 13. Jahrhundert mit den letzten Herrschern aus dem Hause der Přemysliden erschien den Barockhistorikern als eine solche Zeit. Besonders schlossen sie in diesem Zusammenhang jedoch die Zeit Kaiser Karls IV. bis zu dessen Tod im Jahr 1378 ins Herz, die sie als vollkommene und allseitige Blütezeit des böhmischen Staates beschrieben.⁶ Einen Kontrast dazu bildeten dann die Hussitenkriege, die als Folge der religiösen Verwirrung der Bevölkerung begriffen wurden und daher die politische, wirtschaftliche, aber auch moralische Verödung des böhmischen Staates zur Folge haben mussten. Der Schluss aus solchen Vergleichen der vorhussitischen und der hussitischen Zeit konnte nur einer sein: Die religiöse Einheit auf katholischer Basis war der Garant für die Prosperität des Landes, wohingegen Häresie Zerfall und Verderben brachte. Diese Argumentation – versehen mit dem Hinweis auf die Zeit Kaiser Karls IV. – wurde bereits im Patent Ferdinands II. von 1627 benutzt, durch das der Herrscher dem nichtkatholischen Adel im Königreich Böhmen befahl, entweder zur katholischen Konfession überzutreten oder das Land zu verlassen. In die legislative Sprache des Patents gelangte eine solchermaßen geschichtlich operierende Argumentation durch das patriotische Milieu, im konkreten Fall durch den katholischen Politiker Vilém Slavata von Chlum und Košumberk, der an der Entstehung dieses Patents beteiligt war.⁷

6 Kalista: *Česká barokní gotika*, 73-75; Mikulec: *Tradice*, 179. So beschrieben Karl IV. zahlreiche Barockhistoriker, vor allem Bohuslav Balbín, ein bedeutender Historiker des 17. Jahrhunderts. Vgl. Balbinus: *Miscellaneorum historicorum regni*, 151-169.

7 Mikulec: *Historische Argumentation*.

Eine andere Art und Weise, sich mit der nichtkatholischen Vergangenheit der böhmischen Länder auseinanderzusetzen, war die nachdrückliche Betonung der Bedeutung der katholischen Religion in der Vergangenheit. Die Christianisierung der böhmischen Länder im frühen Mittelalter wurde zugleich als deren erste Katholisierung ausgelegt. Im Zuge dessen wurde die Bedeutung des damals noch nicht durch die Ketzerei verdorbenen Katholizismus für die alten Herrscher unterstrichen und die Beziehung zwischen Thron und Altar in der böhmischen Geschichte, zumindest im Hinblick auf diese Zeit, idealisiert. Eine große Bedeutung hatten hier die Landesheiligen, die mit dem Schicksal des Königreichs Böhmen verknüpften heiligen Männer und Frauen. Im 15. und 16. Jahrhundert, als die nichtkatholischen Konfessionen im Land überwogen, hatten die Kulte der Heiligen eher ein kümmerliches Dasein gefristet. Sie konnten im Milieu der katholischen Minderheitskirche leben und wurden auch von den gemäßigeren Altutraquisten teilweise toleriert. (Diese leisteten im 16. Jahrhundert dem Einfluss der deutschen Reformation Widerstand und kehrten im Wesentlichen nach und nach in den Schoß der katholischen Kirche zurück.) In der rekatholisierten Gesellschaft blühte dann im 17. Jahrhundert die Verehrung der Heiligen im Allgemeinen und der Landespatrone im Besonderen wieder auf. Den böhmischen Himmel der Barockzeit bildeten Heilige aus mehreren historischen Epochen.⁸

In erster Linie handelte es sich um die traditionellen Landesheiligen des Mittelalters – meistens historische Gestalten, die bereits in ferner Vergangenheit kanonisiert und mit Legenden umwoben worden waren. Zu ihnen gehört vor allem der heilige Wenzel, der Hauptlandesheilige, der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebte und Mitglied der einheimischen Dynastie der Přemysliden war. Neben ihm gab es seine Großmutter, die heilige Ludmila, die erste historisch belegte Fürstin in Böhmen. Weiter gehören hierher der heilige Adalbert, der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebende zweite Bischof von Prag, sowie der heilige Prokop, Gründer des Benediktinerklosters Sázava in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Zu diesen mittelalterlichen Landesheiligen gehören auch einige Ausländer. Dazu zählt der heilige Veit, ein spätantiker Märtyrer aus dem Römischen Reich, dessen Reliquie bereits der

8 Kadlec (Hg.): *Bohemia Sancta*; Royt: *České nebe*.

heilige Wenzel erhalten haben soll und dem die Prager Metropolitankirche geweiht wurde. Weiter ist der heilige Sigismund zu nennen, ein legendärer Burgunderkönig, dessen Reliquien Karl IV. nach Prag gebracht hatte.

In der frühen Neuzeit erweiterte sich der Kreis der böhmischen Landespatrone. Vor allem die Glaubensverkünder Kyrill und Methodius,⁹ die bereits Ende des 14. Jahrhunderts zu den Landespatronen Mährens wurden, aber erst seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts als Schutzheilige Böhmens galten, lassen sich hier anführen. 1627 wurden die Reliquien des heiligen Norbert, Gründer des Prämonstratenserordens, aus Magdeburg nach Prag überführt. Sie wurden in der Prämonstratenserkanonie in Strahov beigesetzt, wodurch sich Norbert umgehend in die Schar der Landesheiligen einreihete.¹⁰ Kaiser Ferdinand III. ersuchte 1654 den böhmischen Landtag, er möge zu den Landesheiligen auch den Pflegevater Christi, den heiligen Joseph, zählen,¹¹ da dieser in der habsburgischen Tradition Verehrung erfuhr. Der Landtag entsprach selbstverständlich sofort dem Wunsch des Herrschers. Im 16. Jahrhundert wurde zu den Landesheiligen Böhmens ebenfalls der legendäre Eremit Ivan gerechnet. Als letzter, aber zugleich bedeutendster Heiliger wurde im 18. Jahrhundert der heilige Johann von Nepomuk eingeführt, ein Erzmärtyrer des Beichtgeheimnisses, dessen Kult sich rasch in der ganzen katholischen Welt verbreitete. Nepomuk wurde zum bekanntesten der aus den böhmischen Ländern stammenden Heiligen.

Diese Landesheiligen spielten eine wichtige Rolle als Repräsentanten der katholischen Tradition Böhmens, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Unter dem Aspekt der Staatlichkeit ragt vor allem der heilige Wenzel heraus. Im europäischen Rahmen gehörte er zu den kanonisierten Vertretern einer Herrscherdynastie, wie in Ungarn der heilige Stephan aus der Dynastie der Arpaden oder in den österreichischen Ländern der Babenberger der heilige Leopold, den sich später die Habsburger zu eigen machten.

9 Royt: *Česká Fides*, hier 18.

10 Šroněk / Hausenblasová: *Gloria et miseria*, 189-192.

11 Rezek: *Dějiny Čech*, 227f.; Catalano: *Zápas*, 332; Winkelbauer: *Volkstümliche Reisebüros*, hier 143; Mikuda: *Josephskult*.

Der Přemyslidenfürst und spätere Märtyrer Wenzel wurde bereits im Mittelalter zum ewigen himmlischen Herrscher des Königreichs Böhmen. Bei jeder Krönung des Herrschers verlieh der heilige Wenzel diese Herrschaft zeitweilig an seinen irdischen Nachfolger. Dieser mystischen Rolle Wenzels war sich Kaiser Karl IV., der sich zu Wenzel programmatisch als zu seinem direkten Vorfahren bekannte, sehr wohl bewusst.¹² Er weihte dem heiligen Wenzel die neu geschaffene königliche Krone, schmückte die Wenzelskapelle innerhalb der Metropolitankathedrale prunkvoll aus und betonte auf vielerlei Art die Wenzelstradition. Diese staatsrechtliche Rolle des heiligen Wenzel als himmlischer Herrscher überdauerte die Jahrhunderte und blieb auch in der Barockzeit erhalten.

Besonders am böhmischen Krönungsritual können im 17. Jahrhundert mehrere Wenzelsmotive beobachtet werden.¹³ So wurde die böhmische Krone selbst als „Wenzelskrone“ bezeichnet, obwohl sie schon lange nicht mehr auf dem als Reliquie verehrten Schädel des Heiligen ruhte, auf den sie einer Anordnung Karls IV. aus der Mitte des 14. Jahrhunderts zufolge platziert werden sollte.¹⁴ Einen Bestandteil der böhmischen Kronjuwelen bildete auch das Wenzelsschwert, ein angebliches Andenken an den heiligen Fürsten, das bei den Krönungen dem Ritterschlag der sogenannten Wenzelsritter diente. Es handelte sich bei dieser Auszeichnung um keinen tatsächlichen Ritterorden, sondern um einen prestigeträchtigen Titel, der einigen Würdenträgern im Rahmen eines entsprechenden Zeremoniells erteilt wurde. Nicht selten waren darunter Mitglieder der alten tschechischen Adelsfamilien, aber auch verdiente Soldaten aus der Leibgarde des Kaisers, gegen Ende des 18. Jahrhunderts ebenso adlige Bürokraten. Des Weiteren wurde seit dem 16. Jahrhundert in der Wenzelskapelle vor der eigentlichen Krönung ein Ritual eingehalten, das die Verbindung des künftigen Herrschers mit der einheimischen Přemyslidendynastie und der religiösen Tradition des Landes darstellen sollte: Es handelte sich um ein Gebet und eine Kontemplation des künftigen

12 Der Kaiser stammte mütterlicherseits tatsächlich aus der Familie der Přemysliden.

13 Hrbek: Rituál jazyka; Vácha: „Mutatio vestis“.

14 Skýbová: České královské korunovační klenoty, 36f.

Königs am Grab des heiligen Wenzel . Zu diesem Anlass waren in der Kapelle auch Reliquien der übrigen Landespatrone ausgestellt.¹⁵

Der Kult des heiligen Wenzel war im 17. Jahrhundert nicht nur in den Krönungszeremonien von Bedeutung, sondern darüber hinaus auch in aktuellen politischen und staatsrechtlichen Zusammenhängen, denn auch das Haus Habsburg stellte sich in die Tradition Wenzels und der Přemysliden.¹⁶ Die böhmischen Patrioten konstruierten eine Verwandtschaft von den Nachkommen von Wenzels Bruder Boleslav bis zur Přemysliden Elisabeth und dann weiter über die Luxemburger und deren Verbindung mit den Habsburgern.¹⁷ Eine solche Blutsverwandtschaft war um jeden Preis nötig. Denn dieses Motiv ist als bloßer Ausdruck einer starken Loyalität der böhmischen Barockpatrioten zur habsburgischen Dynastie nicht erschöpfend erklärt. Es ging um mehr, nämlich eine möglichst enge Einbindung der Habsburger in die böhmische staatliche Tradition. Diese Verflechtung lag sowohl im Interesse der Habsburger als auch in dem des Königreichs Böhmen, das sich dadurch seine Herrscher wieder rückwirkend „aneignete“. Die politischen Repräsentanten Böhmens empfanden die Tatsache, dass die Herrscher seit dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts nicht mehr vor Ort residierten, als Trauma. Zudem sahen sie sich infolge des Aufstandes der Stände dem Verdacht potenzieller Unzuverlässigkeit ausgesetzt. Insofern deutet dieses Selbstverständnis auf eine Kompensationsstrategie hin.¹⁸

Eine etwas bescheidenere Rolle als der heilige Wenzel spielte im staatsrechtlichen Denken der Barockpatrioten die heilige Ludmila . Unter dem Aspekt der religiösen Traditionen des böhmischen Staates war sie (gemeinsam mit ihrem Mann, dem Fürsten Bořivoj) die Verbreiterin des Christentums in Böhmen. Für die Landespatrioten war sie jedoch auch als die Erzieherin ihres Enkels, des heiligen Wenzel, von Bedeutung. Den Legenden zufolge ließ sie ihn im christlichen Glauben erziehen und sorgte auch für seine Bildung. Sie stellt ein Gegengewicht zu Wenzels heidnischer Mutter dar, der Fürstin Drahomíra, die im 17. Jahrhundert als grausame Gegnerin der Christen

15 Hrbek: Rituál, 220f.

16 Ducreux: Několik úvah, hier 167-172.

17 Kalista (Hg.): Jan Tanner, 157f.

18 Mikulec: Das Odium des Verrats.

gesehen wurde und letztlich ihrer Sünden wegen von der Hölle verschlungen worden war.¹⁹

Für eine katholisch verstandene Kirchengeschichte des böhmischen Staates war auch die Tradition der Glaubensverkünder Kyrill und Methodius von gewisser Bedeutung. Diese galten in der barocken Hagiographie als Begründer des Christentums auf dem Territorium des böhmischen Staates. Sie machten sich im 9. Jahrhundert um die Christianisierung des Großmährischen Reiches und dadurch mittelbar auch um das Christentum in Böhmen verdient. Einer in der Barockzeit verbreiteten Legende nach empfingen nämlich der böhmische Fürst Bořivoj und seine Gemahlin Ludmila die Taufe von der Hand des Methodius. Für ein weiteres Gebiet des böhmischen Staates, Schlesien, war der Kult der heiligen Hedwig, einer heiligen Fürstin aus der Zeit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, von ähnlicher regionaler Bedeutung.²⁰ Im Unterschied zu den beiden mährischen Heiligen wurde Hedwig jedoch nie unter die böhmischen Landesheiligen aufgenommen. Das lag möglicherweise an der geographischen Entfernung dieses Nebenlands der Böhmisches Krone zum Zentrum, vielleicht aber auch an der anders verlaufenden religiösen Entwicklung der schlesischen Fürstentümer in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg.

Eine besondere Stellung hatte im Zusammenhang mit der böhmischen Staatlichkeit im 17. Jahrhundert der Marienkult. Dessen Verbreitung in den böhmischen Ländern in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg wurde in bedeutendem Maße durch zwei Faktoren beeinflusst: die Rekatholisierung und die dynastische Frömmigkeit des Hauses Habsburg (die *pietas Austriaca*).

Die Verehrung der Jungfrau Maria war für die katholische Konfession von emblematischer Bedeutung. Sie war ein Symbol, eines der wichtigen Merkmale der katholischen Rechtgläubigkeit. Die Verbreitung des Marienkults stellte einen integralen Bestandteil des Rekatholisierungsprozesses dar; für die neuen Katholiken musste die Mutter Gottes zu einer völlig selbstverständlichen und vertrauten Mittlerin zu und Fürsprecherin bei ihrem Sohn werden. Die flächendeckende Rekatholisierung, die in

19 Polc, Jaroslav: Ludmilla (Lidmila). Bibliotheca Sanctorum. Bd. VIII. Roma 1967, 293f.

20 Tkadlík, Vojtěch: Svatá Hedvika [Die heilige Hedwig]. In: Kadlec (Hg.): Bohemia Sancta, 160-165.

den böhmischen Ländern in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts begann und erst einige Generationen später erfolgreich beendet wurde, führte tatsächlich zu einer breiten Marienverehrung. Da im Zuge dessen zahlreiche Marienwallfahrtsorte entstanden, finden sich ihre Spuren bis heute vielerorts. Unter den 210 bedeutenderen Wallfahrtsorten in Böhmen befanden sich 74% bei einem Gnadenbild bzw. einer Gnadenstatue der Jungfrau Maria.²¹

Von großer Bedeutung für die katholische Laienfrömmigkeit waren zudem religiöse Bruderschaften. Auf dem Gebiet Böhmens gab es während des 17. und 18. Jahrhunderts fast 900 solcher Organisationen. Davon waren 39% marianische Bruderschaften.²² In Böhmen wurde eine große Zahl Marienkirchen und -kapellen erbaut und in ihnen immer wieder neue Altäre zu Ehren der Mutter Gottes errichtet. Ihre genaue Zahl ist jedoch aufgrund der geringen Bearbeitung dieses Themas nicht zu beziffern. Im ganzen Land entstanden Marienstatuen, so dass die meisten böhmischen Städte auf ihrem Marktplatz im Laufe der Zeit eine Marienstatue oder eine Mariensäule hatten. Diese äußeren Erscheinungen des Marienkults sind Folge sowohl der Annahme des katholischen Glaubens durch den überwiegenden Teil der Bevölkerung als auch der Entfaltung der Barockfrömmigkeit. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts wurde die Marienverehrung daher zum untrennbaren Bestandteil der Volksfrömmigkeit.

Eine zweite – unter dem Aspekt staatsrechtlicher Zusammenhänge wohl wichtigere – Quelle des in den böhmischen Ländern in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg eingeführten Marienkultes war die erwähnte *pietas Austriaca*,²³ in der die Marienverehrung und vor allem der Kult der Unbefleckten Empfängnis eine wesentliche Rolle spielten. Die Habsburger verehrten im 17. Jahrhundert die Jungfrau Maria in allen ihren Formen. So besuchten sie die berühmten ausländischen Marienwallfahrtsorte (das italienische Loreto und das bayerische Altötting) und widmeten sich ebenso dem Ausbau von Mariazell, dem bedeutendsten Zentrum der Marienverehrung in Österreich. In Böhmen richtete Ferdinand II. nach der Schlacht am Weißen Berg sein Interesse vor allem auf das Gnadenbild (in Form eines Metallreliefs) der Jungfrau

21 Mikulec: Wallfahrtsorte, hier 243f.

22 Mikulec: Die religiösen Bruderschaften.

23 Coreth: *Pietas Austriaca*; Voelka: *Habsburská zbožnost*.

Maria mit dem Kind, das in Stará Boleslav (Altbunzlau) aufbewahrt wurde. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts, also noch vor dem Aufstand der Stände, hatten die Katholiken dieses Artefakt zum Palladium des Königreichs Böhmen erklärt. Es hatte somit die Funktion eines mystischen Schutzschildes für den katholischen Glauben. Nach der Schlacht am Weißen Berg wurde diese Funktion auf das ganze Land erweitert. Die Jungfrau Maria von Altbunzlau wurde so zur geistigen Beschützerin des gesamten Königreichs.²⁴

Ferdinand II. und seine Nachfolger besuchten den Ort bei ihren Aufenthalten in Böhmen regelmäßig. Das Palladium, das während des Dreißigjährigen Krieges zweimal in die Hände der feindlichen Heere geriet, wurde jeweils im Anschluss an seiner Rückkehr nach Böhmen triumphal nach Altbunzlau gebracht. Große Feierlichkeiten fanden deshalb im Jahr 1638 unter persönlicher Beteiligung Ferdinands III. sowie 1650 statt. Während des Krieges wurde das Bild auch einige Male nach Wien gebracht, wo es von der Herrscherfamilie und dem gesamten Hof in hohen Ehren gehalten wurde. In Wien befand sich das Bild auch im Jahr 1640, als die schwangere Kaiserin Maria Anna die Jungfrau Maria von Altbunzlau um Hilfe bei der Geburt bat. Nach der glücklichen Geburt ihres Sohnes Leopold Ignaz (des späteren Kaisers und Königs Leopold I.) ließ die Kaiserin das Bild mit Perlen ausschmücken. Kaiserin Eleonore, die zweite Frau Ferdinands III., widmete dem Palladium nach ihrer Krönung zur Königin von Böhmen im Jahre 1656 ein kostbares Kleid, dessen Stoff dann für Kirchentextilien verwendet wurde.²⁵ Man kann für das 17. Jahrhundert insgesamt zahlreiche Beispiele der Zuneigung der Habsburger zur Jungfrau Maria von Altbunzlau belegen.

Neben der Marienverehrung, welche die Habsburger bei ihren Besuchen in Böhmen ostentativ zur Schau trugen, beeinflusste die *pietas Austriaca* die Einführung des Marienkultes in den böhmischen Ländern auch auf andere Weise. Ein Beispiel ist die konsequente Durchsetzung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Auf Gebot

24 Ducreux: Symbolický rozměr, hier 591-594.

25 Barocke Historiker erwähnen diesen Umstand mehrfach, so z. B. Bohuslav Balbín im 17. Jahrhundert und sein Nachfolger Jan František Beckovský zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Vgl. Balbinus: Epitomes rerum Bohemicarum, liber VII., 69, 86; Rezek (Hg.): Jan František Beckovský, 275f., 434.

Ferdinands III. mussten seit 1650 alle Mitglieder der akademischen Gemeinde der Prager Universität darauf schwören. Die Prager Universität folgte darin der Wiener, für die der Kaiser diese Anordnung ebenfalls erlassen hatte.²⁶

Diese *pietas Mariana* fasste die Jungfrau Maria als die Beschützerin des habsburgischen Geschlechts und als Helferin in Zeiten der Bedrohung auf. Die Habsburger schrieben der Jungfrau Maria das Hauptverdienst bei sämtlichen wichtigen Siegen des 16. und 17. Jahrhunderts zu: 1571 in der Schlacht bei Lepanto, 1620 bei dem Sieg auf dem Weißen Berg sowie 1683 bei der Rettung Wiens vor den Türken.²⁷ Die Schlacht am Weißen Berg, die den böhmischen Staat unmittelbar betraf, war besonders mit einem Bild der Jungfrau Maria verbunden, das die kaiserlichen Soldaten von den Protestanten beschädigt und geschändet in Strakonice (Strakonitz) aufgefunden hatten. Dieses Bildes nahm sich der Karmeliter Domingo Ruzola mit dem Ordensnamen Dominik a Jesu Maria an, der das Heer begleitete. In der Schlacht auf dem Feld vom Weißen Berg am 8. November 1620 spornte er mit diesem Bild in der einen Hand und mit dem Kruzifix in der anderen die katholischen Soldaten an. Der Legende zufolge soll das Bild gefunktelt haben und von ihm sollen himmlische Strahlen ausgegangen sein. So soll Maria dem Heer, das in der Schlacht dann tatsächlich die böhmischen „ketzerischen“ Stände schlug, ihre Unterstützung kundgetan haben. Die bedeutende Hilfe der Jungfrau Maria beim Sieg der Heere des Kaisers und der Katholischen Liga über die ketzerischen böhmischen Rebellen wurde bald nach der Schlacht zum festen Bestandteil der Darstellung dieser Ereignisse auf katholischer Seite.²⁸

Die böhmischen Katholiken kannten jedoch schon zu Beginn des Aufstandes der Stände einen Eingriff der Jungfrau Maria in die Geschehnisse in Böhmen: Dass die Statthalter Vilém Slavata und Jaroslav Bořita von Martinice (Martinitz) sowie der Sekretär Filip Fabricius, nachdem sie am 23. Mai 1618 zum Fenster hinausgeworfen wurden, den Fall aus einer Höhe von fast 17 Metern ohne größeren Schaden überstanden

26 Čornejová (Hg.): Dějiny univerzity Karlovy. Bd. II, 37.

27 Vocolka / Heller: Die Lebenswelt der Habsburger, 20f.; Vocolka: Monarchia Austriaca.

28 Royt: Obraz a kult, 221-223.

(nur Slavata wurde ernsthafter verwundet, als er mit dem Kopf an den Sims des unteren Fensters stieß), schrieb man der wundertätigen Hilfe der Jungfrau Maria zu.²⁹

Ein weiteres marianisches Motiv betrifft das Ende des Dreißigjährigen Krieges in Böhmen. Kaiser und König Ferdinand III. ließ nach 1650 (den Vorbildern von München und Wien folgend) auf dem Prager Altstädter Ring eine Säule mit der Jungfrau Maria Immaculata errichten. Er tat dies als Andenken an die Rettung der Prager Altstadt und Neustadt vor dem schwedischen Angriff aus dem Jahr 1648. Auch in diesem Ereignis sah der Herrscher die wundertätige Hilfe der Jungfrau Maria wirken. Diese Säule wurde 1661 auf der Illustration zur Dissertation des Johann Friedrich von Waldstein, des späteren Erzbischofs von Prag, abgebildet. Auf dem Kupferstich ist die Säule von böhmischen Landesheiligen umgeben und verkörpert die geistige Mitte Europas. Sie verkündete auf diese Weise die katholische Rechtgläubigkeit des unlängst noch „ketzerischen“ Böhmen und unterstrich die Rolle der Gottesmutter bei dessen Gewinnung für die katholische Religion.³⁰

Die oben angeführten Eingriffe der Jungfrau Maria in die böhmische Geschichte aus habsburgischer Sicht erhielten auch in der Gedankenwelt der katholischen Patrioten der Barockzeit einen bedeutenden Platz. Sie waren sich der Tatsache, dass die Rekatholisierung Böhmens der Niederlage der Stände am Weißen Berg und dem Umstand, dass das Land trotz allen dramatischen Schicksalsschlägen des Krieges unter der Herrschaft der habsburgischen Dynastie verblieb, zu verdanken war, wohl bewusst. Die Jungfrau Maria erhielt daher in ihrem Denken eine gewisse Verbindung mit der böhmischen Staatlichkeit, sie wurde Schöpferin und Garantin der katholischen Ordnung des Königreichs Böhmen und wurde in den „böhmischen Himmel“ aufgenommen. Man begegnet sogar offensichtlichen Bestrebungen, die Jungfrau Maria zur himmlischen Hauptbeschützerin des Landes, zu seiner Patronin und symbolischen Königin zu erheben.³¹ Die Mutter Gottes sollte in Böhmen eine ähnliche Stellung wie in den österreichischen Landen (Magna Mater Austriae), aber auch in

29 Petráň: Staroměstská exekuce, 177f.

30 Der Kupferstich ist publiziert in: Blažiček (Hg.): Theses, Folio II; Blažiček: Škrétova mapa Evropy. Siehe auch: Hojda / Pokorný: Pomníky a zapomníky, 28-33.

31 Ducreux: Zum Thema Wallfahrt, hier 104f.

Bayern (*Patrona Boiariae*) oder in Polen (*Regina Poloniae*) einnehmen. In den böhmischen Ländern hatten diese Bemühungen im Vergleich geringere Erfolgchancen, obwohl die Bevölkerung nach und nach mit dem katholischen Glauben auch eine starke Marienfrömmigkeit angenommen hatte. Der Platz des himmlischen Beschützers und symbolischen Herrschers war in Böhmen mit einem einheimischen Patron, dem heiligen Wenzel, fest besetzt.³² Die Versuche, die Jungfrau Maria zu einem Symbol böhmischer Staatlichkeit zu machen, waren nur teilweise erfolgreich und dies lediglich in Verbindung mit der Gestalt des Staates, die sich nach der Niederlage des Ständeaufstands konstituiert hatte: ein Staat unter der unangefochtenen Regentschaft der Habsburger, fest in den Komplex der Gesamtmonarchie eingefügt und mit nahezu vollständig rekatholisierter Bevölkerung.

Was jedoch die Berufung auf historische Traditionen böhmischer Staatlichkeit anbelangt, kamen im 17. Jahrhundert die marianischen Motive nur am Rande zur Geltung – besonders bei Hinweisen auf die Verbreitung des Marienkults in der Zeit vor den Hussitenkriegen.³³ Für die traditionelle böhmische Staatlichkeit blieben auch im 17. Jahrhundert die klassischen böhmischen Landesheiligen mit dem heiligen Wenzel an der Spitze wichtiger. Durch die Bindung an die älteste Geschichte des böhmischen Staates überstieg die Bedeutung des Wenzelskultes die des Marienkultes und blieb ein unverzichtbarer Bestandteil im Verständnis der Herrschermacht böhmischer Könige.

Es lässt sich jedoch noch ein weiterer Grund anführen, warum im Böhmen der Barockzeit die Jungfrau Maria Schöpferin der neuen habsburgischen Staatlichkeit blieb und die staatsrechtliche Bedeutung des heiligen Wenzel nicht übernehmen konnte: Sie hatte im Königreich Böhmen zwei Jahrhunderte lang im Hintergrund gestanden. Die gemäßigten tschechischen Utraquisten hatten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und im gesamten 16. Jahrhundert den Marienkult sowie den Kult der Heiligen allgemein zwar nicht eindeutig verworfen, für die militanten Hussiten der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie später für die radikale Brüderunität war er

32 Royt: *Česká Fides*, 18f.; Royt: *Zahrada mariánská*, 34f.

33 Zum Beispiel Chanovský: *Vestigium Boemiae*, 70-72.

jedoch unannehmbar. Im 16. Jahrhundert stellte sich unter dem Einfluss der deutschen Reformation ein großer Teil der tschechischen Utraquisten (die sogenannten Neoutraquisten) gegen den Marienkult, insbesondere gegen die Fürsprecherrolle der Jungfrau Maria. Auch wenn das nichtkatholische Lager in der Gottesgebälerin allgemein die Mutter Christi verehrte, stellte sie für sie ein inakzeptables Symbol des von ihnen verurteilten und verdammtten katholischen Glaubens dar. Darüber hinaus riefen ihre Darstellungen, ähnlich wie die Bilder und Reliquien der Heiligen, Ablehnung beim überwiegenden Teil der nichtkatholischen Geistlichkeit hervor.

Beim größten Teil der böhmischen Bevölkerung war während der zwei Jahrhunderte, in denen nichtkatholische Konfessionen überwogen, die Tradition der Marienverehrung unterbrochen worden. Die katholische Minderheit hatte sie zwar beibehalten – in einigen Wallfahrtsorten wurde im 16. Jahrhundert die Marienverehrung erneuert –, sie war aber zu dieser Zeit keinesfalls ein Ausdruck böhmischer Staatlichkeit. Der heilige Wenzel war und blieb – trotz Antipathien und Vorbehalten der Nichtkatholiken den Heiligen gegenüber – Bestandteil dieser Staatlichkeit, da er auch für die Nichtkatholiken eine bedeutende Rolle nicht nur als Heiliger, sondern auch als eine historische Figur, als Přemysliden spielte. Er war ein Legitimität spendender Patron des böhmischen Staates und einer seiner wichtigsten Gründerväter. Auf diese Weise verehrten ihn auch die Utraquisten, und auch die durch die deutsche Reformation beeinflussten Protestanten wagten nicht seine staatsrechtliche Rolle anzutasten.³⁴ Deshalb vermochte die staatsrechtliche Dimension des Wenzelskultes auch das 15. und 16. Jahrhundert zu überdauern und konnte sich nach der flächendeckenden Einführung des katholischen Glaubens im 17. Jahrhundert weiter entwickeln.

Zur Zeit des Barock also war die böhmische Staatlichkeit mit zwei Kulturen verknüpft: zum einen mit dem Kult des heiligen Wenzel, des traditionellen und historischen Trägers der mittelalterlichen Staatlichkeit, und zum anderen mit dem neu eingeführten Marienkult, dem Symbol der Staatlichkeit in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg. Folgerichtig kam es zur Verbindung und Verflechtung beider Kulte. In der hagiographischen und historischen Literatur der Barockzeit entstand das Motiv

34 Halama: *Otázka svatých*, 201f.

des heiligen Wenzel als eines Verehrers der Jungfrau Maria . Und ebenso erschienen wiederum Motive der Gnade Mariens, die das Leben und die Frömmigkeit Wenzels beeinflussten. Zu einer bedeutenden funktionalen Verknüpfung beider Kulte miteinander sowie mit denen der übrigen böhmischen Landesheiligen kam es beim erwähnten Metallrelief der Jungfrau Maria von Altbunzlau, das im 17. Jahrhundert als Beschützer des Königreichs Böhmen aufgefasst wurde.

Das Palladium von Altbunzlau war mit dem heiligen Wenzel schon durch den Ort seiner Aufbewahrung verbunden, da es genau dort im 10. Jahrhundert zum Märtyrertod des Heiligen gekommen war. Den im 17. Jahrhundert geschaffenen Legenden zufolge hatte Wenzel dieses Metallrelief im Augenblick seines Todes bei sich. Sein Diener, der selige Podiven, der von Wenzels Mördern auch erschlagen wurde, schaffte es der Legende nach noch, das Palladium unter den Wurzeln eines Baumes zu verstecken. Es soll dann von einem Bauern ausgepflügt worden sein.³⁵ Anschließend wurde es als Wunderbild und zugleich als ein Andenken an den Märtyrerfürsten verehrt.³⁶ Die Barocklegenden verknüpften mit dem Palladium dann auch weitere böhmische Landesheilige.³⁷ Vor allem die heilige Ludmila, von der der heilige Wenzel dieses Marienbild erhalten haben soll, ist hier zu nennen. Des Weiteren die heiligen Kyrill und Methodius, die seine ursprünglichen Besitzer gewesen und es wiederum der heiligen Ludmila übergeben haben sollen. Darüber hinaus nutzen die Legenden auch weitere Landesheilige: So sollen auch der heilige Prokop und der heilige Adalbert nach Altbunzlau gepilgert sein. Am Ende des 17. Jahrhunderts schließlich wurde auch Johann von Nepomuk, dessen Kanonisierungsprozess damals gerade begann, in diese Reihe aufgenommen. Auch er soll am Vorabend seines Todes eine Wallfahrt zur Mutter Gottes von Altbunzlau unternommen und sie dort verehrt haben.³⁸

35 Allerdings bieten die Legenden hier unterschiedliche Versionen an, denen zufolge das entweder im 12. oder im 15. Jahrhundert geschehen sein soll.

36 Royt: Kult a ikonografie, hier 12.

37 Royt: Obraz, 75-82.

38 Dieses Motiv führt z. B. Bohuslav Balbín in seiner Bearbeitung der Legende vom Johann von Nepomuk an, siehe: Balbinus: Miscellanea historica, 102f.

Selbstverständlich reflektieren diese Barocklegenden keine historischen Tatsachen; in manchen Fällen widersprechen sie einander. Es waren Zweckerarbeiten, die zu einer Zeit entstanden, als die sich entwickelnde barocke Frömmigkeit den Bestrebungen der böhmischen Landespatrioten begegnete, die katholischen Traditionen des Landes hervorzuheben und sie mit der Gegenwart und der neu eingeführten Marienverehrung zu verbinden. Diese Symbiose des Marienkultes mit dem Kult der Landesheiligen war für die Barockpatrioten in Böhmen von mehrfacher Bedeutung. Sie verband vor allem das Motiv des heiligen Wenzel und das der Gottesmutter in Bezug auf die böhmische Staatlichkeit miteinander. Weiter stellte sie auch einen Anschluss an die Frömmigkeit der Habsburgerdynastie und an die Verehrung des Palladiums von Altbunzlau und der böhmischen Landesheiligen durch Ferdinand II., Ferdinand III. und Leopold I. her. Schließlich erhielt die Verehrung des heiligen Wenzel durch die Verbindung mit dem Marienkult ein gewisses Rekatholisierungspotenzial.³⁹ Der historische Herrscher aus grauer Vorzeit war ein anschauliches Beispiel für den demütigen Glauben, für die Marienfrömmigkeit und für das vorbildliche katholische Leben, also für genau das, was der Staat nach dem Jahr 1620 von allen Bewohnern des Königreiches forderte.

Für die Wahrnehmung der böhmischen Staatlichkeit im 17. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte der „böhmische Himmel“, besonders der mit der Marienverehrung verbundene Kult des heiligen Wenzel, eine Schlüsselbedeutung. Die katholischen Intellektuellen konnten mittels dieser Kulte die historische Kontinuität des Staates behaupten bzw. die alte böhmische Staatlichkeit den neuen politischen Bedingungen anpassen: Die böhmischen Länder waren nach dem Jahre 1620 eng in die Gesamtheit der habsburgischen Monarchie eingeordnet, in deren Rahmen sie aber als ein besonderes Gebilde weiterbestanden. Die Bevölkerung hatte sich zwar mit der Herrschaft der habsburgischen Dynastie abgefunden und in ihrer überwältigenden Mehrheit den flächendeckend eingeführten katholischen Glauben angenommen. Dank dem Kult der Landespatrone versicherte sie sich aber auch immer wieder der eigenen Identität und historischen Wurzeln. Der Barockpatriotismus wur-

39 Mikulec: Přemyslovci.

de also zu einem Fundament, auf dem das moderne Tschechentum am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufbauen konnte.

Quellen

Balbinus, Bohuslaus: *Epitomes rerum Bohemicarum, seu Historiae Boleslaviensis libri duo: VI. et VII.*, Pragae 1673.

Ders.: *Miscellanea historica regni Bohemiae decadis I. liber IV. hagiographicus, seu Bohemia Sancta, Pars I.* Pragae 1682.

Ders.: *Miscellaneorum historicorum regni Bohemiae decadis I. liber VII. regalis, seu de ducibus ac regibus Bohemiae.* Pragae 1687.

Blažiček, Oldřich (Hg.): *Theses in Universitate Carolina Pragensi disputatae (= Editio Cimelia Bohemica, vol. II, Folia graphica, I-VII).* Praha 1967–1970.

Chanovský, Albrecht: *Vestigium Boemiae piae.* 2. Aufl. Pragae 1689.

Jireček, Hermenegild (Hg.): *Obnovené právo a zřízení zemské dědičného království Českého – Verneuerte Landes-Ordnung des Erb-Königreichs Böhmen 1627.* Praha 1888.

Literatur

Bergerhausen, Hans-Wolfgang: Die „Verneuerte Landesordnung“ in Böhmen 1627: ein Grunddokument des habsburgischen Absolutismus, In: *Historische Zeitschrift* 272 (2001), 327-351.

Bílek, Tomáš V.: *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské [Die katholische Reform oder die Erneuerung der katholischen Religion im Königreich Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg].* Praha 1892.

Blažiček, Oldřich: Škrétova mapa Evropy [Die Karte Europas von Škréta]. In: *Časopis Společnosti přátel starožitností* 60 (1952), 135-141.

- Bobková, Lenka: Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621–1639 [Die Exulanten aus Prag und Nordwestböhmen in Pirna in den Jahren 1621–1639]. Praha 1999.
- Čáňová, Eliška: Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671) [Die Entwicklung der Verwaltung der Prager Erzdiözese in der Zeit der gewaltsamen Rekatholisierung Böhmens (1620–1671)]. In: Sborník archivních prací 35 (1985), 486–557.
- Catalano, Alessandro: Zápás o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách [Kampf um das Gewissen. Kardinal Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667) und die Gegenreformation in Böhmen]. Praha 2008.
- Coreth, Anna: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. 2. Aufl. Wien 1982.
- Čornejová, Ivana (Hg.): Dějiny univerzity Karlovy II, 1622–1802 [Geschichte der Karlsuniversität, 1622–1802]. Praha 1996.
- Ducreux, Marie-Elizabeth: Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi [Das symbolische Ausmaß der Wallfahrt nach Altbunzlau]. In: Český časopis historický 95 (1997), H. 3-4, 585–620.
- Dies.: Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech [Einige Betrachtungen über der Barockfrömmigkeit und der Rekatholisierung Böhmens]. In: Folia Historica Bohemica 22 (2006), 143–177.
- Dies.: Zum Thema Wallfahrt: das Beispiel Böhmens im 17. Jahrhundert. In: Leeb, Rudolf / Pils, Susanne Claudine / Winkelbauer, Thomas (Hg.): Staatsmacht und Seelenheil: Gegeninformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie. Wien, München 2007, 98–108.
- Gindely, Antonín: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Leipzig 1894.
- Ders.: Vznik obnoveného zřízení zemského [Die Entstehung der Verneuerteten Landesordnung]. In: Právník 33 (1894), 1-9, 37–42, 109–124, 153–160.
- Halama, Otto: Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese [Die Frage der Heiligen in der böhmischen Reformation. Ihre

- Verwandlungen seit der Zeit Karl IV. bis zur Zeit der Böhmischen Konfession]. Brno 2002.
- Hanuš, Josef: O pobělohorské protireformaci. Úvodem k českému obrození [Über die Gegenreformation nach der Schlacht am Weißen Berg. Die Einleitung zur tschechischen Wiedergeburt]. In: Sborník FF Univerzity Komenského v Bratislavě 39 (1926), H. 1, 3-105.
- Hanzal, Josef: Rekatalizace v Čechách – její historický smysl a význam [Die Rekatholisierung in Böhmen – ihr historischer Sinn und ihre Bedeutung]. In: Sborník historický 37 (1990), 37-91.
- Hojda, Zdeněk / Pokorný, Jiří: Pomníky a zapomínky [Denkmäler und Antidenkmäler]. Praha, Litomyšl 1996.
- Hrbek, Jiří: Rituál jazyka – jazyk rituálu. Příspěvek k politické komunikaci raného novověku na příkladu českých barokních korunovacích [Der Ritual der Sprache – die Sprache des Rituals. Ein Beitrag zur politische Kommunikation der Frühen Neuzeit am Beispiel der böhmischen barocken Krönungen]. In: Folia Historica Bohemica 22 (2006), 211-250.
- Kadlec, Jaroslav (Hg.): Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích [Bohemia Sancta. Die Lebensgeschichten der böhmischen Heiligen und der Freunde Gottes]. Praha 1990.
- Ders.: Rekatalizace v Čechách [Die Rekatholisierung in Böhmen]. In: Hledíková, Zdeňka / Polc, Jaroslav V. (Hg.): Pražské arcibiskupství 1344–1994 [Das Prager Erzbistum 1344–1994]. Prag 1994, 129-149.
- Kalista, Zdeněk (Hg.): Jan Tanner a Felix Kadlinský, Život a sláva sv. Václava, mučedníka, knížete, krále a patrona českého [Jan Tanner und Felix Kadlinský, Leben und Ehre des hl. Wenzel, Märtyrer, Fürst, König und böhmischer Landespatron]. Praha 1941.
- Kalista, Zdeněk: Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko [Die tschechische Barockgotik und ihr Zentrum in Saar]. Brno 1970.
- Kalousek, Josef: České státní právo [Böhmisches Staatsrecht]. 2. Aufl. Praha 1892.

- Líva, Václav: Studie o Praze pobělohorské II. – Rekatolisace [Studien über das Prag der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg II. – Die Rekatholisierung]. In: Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 7 (1933), 1-120.
- Loesche, Georg: Die böhmischen Exulanten in Sachsen. Wien, Leipzig 1923.
- Maťa, Petr: ‚Monarchia / Monarchey / da einer allein herrschet.‘ The Making of State Power and Reflections on the State in Bohemia and Moravia between the Estates' Rebellion and Enlightenment Reforms. In: Manikowska, Halina / Pánek, Jaroslav (Hg.): Political Culture in Central Europe (10th – 20th Century). Prague 2005, 349-367.
- Mikuda, Barbara: Josephskult und Josephsikonographie im österreichisch-schlesischen Gebiet. In: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44 (1986), 93-106.
- Mikulec, Jiří: Leopold I. Život a vláda barokního Habsburka [Leopold I. Leben und Regierungszeit eines barocken Habsburgers]. Praha/Litomyšl 1997.
- Ders.: Das Odium des Verrats und der Mythos der Loyalität. Die Böhmen in der Habsburgermonarchie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Leitsch, Walter / Trawkowski, Stanisław (Hg.): Polen und Österreich im 18. Jahrhundert. Warschau 2000, 7-17.
- Ders.: Tradice a symbolika české státnosti u barokních vlastenců [Tradition und Symbolik der böhmischen Staatlichkeit der Patrioten der Barockzeit]. In: Malý, Karel / Soukup, Ladislav (Hg.): Vývoj české ústavnosti v letech 1618–1918. [Entwicklung der böhmischen Verfassungsmäßigkeit in den Jahren 1618–1918]. Praha 2006, 171-191.
- Ders.: Historische Argumentation im konfessionellen Zeitalter. Kaiser Karl IV. und die Rekatholisierung Böhmens im 17. Jahrhundert. In: Bahlcke, Joachim / Lambrecht, Karen / Maner, Hans-Christian (Hg.): Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag. Leipzig 2006, 477-487.
- Ders.: Wallfahrtsorte – ein Mittel der Gegenreformation im barocken Böhmen? In: Hrdina, Jan / Kühne, Hartmut / Müller, Thomas T. (Hg.): Wallfahrt und die Reformation – Pouť a reformace. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland

- und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit. Frankfurt/M. 2007, 235-264.
- Ders.: Přemyslovci v českém barokním patriotismu [Přemysliden in dem böhmischen Barockpatriotismus]. In: Mikulec, Jiří / Polívka, Miloslav (Hg.): Per saecula ad tempora nostra. Sborník k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka [Per saecula ad tempora nostra. Festschrift zum 60. Geburtstag Prof. Jaroslav Pánek]. Praha 2007, 601-606.
- Ders.: Die religiösen Bruderschaften der Barockzeit und die Rekatholisierung Böhmens. In: Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder 48 (2008), 93-115.
- Opočenský, Hanuš: Protireformace v Čechách po bitvě na Bílé hoře [Die Gegenreformation in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg]. 2. Aufl. Praha 1921.
- Petráň, Josef: Staroměstská exekuce [Die Hinrichtung auf dem Altstädter Ring]. 2. erweiterte Aufl. Praha 1985.
- Petschek, Christian Adolf: Die böhmischen Exulanten in Sachsen. Leipzig 1857.
- Rezek, Antonín (Hg.): Jan František Beckovský: Poselkyně starých příběhův českých II/3 [Jan František Beckovský: Eine Botschafterin alter böhmischer Geschichten]. Praha 1880.
- Ders.: Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách I [Geschichte der volkstümlichen Glaubensbewegung in Böhmen]. Praha 1887.
- Ders.: Dějiny Čech a Moravy nové doby. Kniha první: Od míru Vestfálského až do smrti císaře Ferdinanda III. (1648–1657) [Geschichte Böhmens und Mährens der neuen Zeit. Erstes Buch: Vom westfälischen Frieden bis zum Tod Kaiser Ferdinands III. (1648–1657)]. Praha 1892.
- Royt, Jan: České nebe [Der böhmische Himmel]. Havlíčkův Brod 1991.
- Ders.: Kult a ikonografie sv. Václava v 17. a 18. století [Der Kult und die Ikonographie des hl. Wenzel im 17. und 18. Jahrhundert]. In: Ders. (Hg.): Svatý Václav v umění 17. a 18. století [Heilige Wenzel in der Kunst im 17. und 18. Jahrhundert]. Praha 1994, 8-18.
- Ders.: Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století [Bild und Kult in Böhmen im 17. und 18. Jahrhundert]. Praha 1999.

- Ders.: Zahrada mariánská. Mariánská úcta ve výtvarném umění od středověku do 20. století [Marianischer Garten. Marienverehrung in der bildenden Kunst vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert]. Kašperské Hory 2000.
- Ders.: Česká Fides. Víra, zbožnost a církev. Barokní Pietas [Böhmische Fides. Glaube, Frömmigkeit und Kirche. Pietas der Barockzeit]. In: Vlnas, Vít (Hg.): Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století [Der Ruhm des barocken Böhmens. Kunst, Kultur und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert]. Praha 2004, 15-21.
- Ruhland, Volker: Böhmische Exulanten und der Dreißigjährige Krieg. In: Dresdner Hefte 48 (1996), 11-19.
- Skýbová, Anna: České královské korunovační klenoty [Die böhmischen königlichen Kronjuwelen]. Praha 1982.
- Šroněk, Michal / Hausenblasová, Jaroslava: Gloria et miseria 1618–1648. Praha v době třicetileté války [Gloria et miseria 1618–1648. Prag in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges]. Praha 1998.
- Tkadlečík, Vojtěch: Svatá Hedvika [Die heilige Hedwig]. In: Kadlec, Jaroslav (Hg.): Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích [Bohemia Sancta. Die Lebensgeschichten der böhmischen Heiligen und der Freunde Gottes]. Praha 1990, 160-165.
- Uher, Boris: Český exil v XVIII. století [Das böhmische Exil im 18. Jahrhundert]. In: Studia Comeniana et Historica 22/46-47 (1992), 287-296.
- Vácha, Štěpán: „Mutatio vestis“ v korunovačním ceremoniálu českých králů z rodu Habsburků v 16. až 18. století [„Mutatio vestis“ im Krönungszeremoniell der Könige von Böhmen aus dem Haus Habsburg im 16.-17. Jahrhundert]. In: Folia Historica Bohemica 22 (2006), 251-266.
- Vocelka, Karl: Habsburská zbožnost a lidová zbožnost (K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou) [Habsburgische Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit (Zur Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen Eliten- und Volkskultur)]. In: Folia Historica Bohemica 18 (1997), 225-240.
- Ders. / Heller, Lynne: Die Lebenswelt der Habsburger. Kultur- und Mentalitätsgeschichte einer Familie. Graz/Wien/Köln 1997.

- Vocelka, Karl: *Monarchia Austriaca, Gloria Domus*. In: Leitsch, Walter / Trawkowski, Stanislaw (Hg.): *Polen und Österreich im 17. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar 1999.
- Volf, Josef: *Čeští exulanti ve Freiberce v letech 1620–40* [Die böhmischen Exulanten in Freiberg in den Jahren 1620–40]. In: *Věstník Královské české společnosti nauk* 11 (1912), Studie Nr. V.
- Wäntig, Wulf: *Kursächsische Exulanten Aufnahme im 17. Jahrhundert. Zwischen zentraler Dresdner Politik und lebensweltlicher Bindung lokaler Machtträger an der sächsisch-böhmischen Grenze*. In: *Neues Archiv für sächsische Geschichte* 74-75 (2003–2004), 133-174.
- Winkelbauer, Thomas: *Volkstümliche Reisebüros oder Werkzeuge obrigkeitlicher Disziplinierung? Die Laienbruderschaften der Barockzeit in den böhmischen und österreichischen Ländern*. In: Leeb, Rudolf / Pils, Susanne Claudine / Winkelbauer, Thomas (Hg.): *Staatsmacht und Seelenheil: Gegeninformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*. Wien/München 2007, 141-160.
- Winter, Eduard: *Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin 1955.

Die Traditionen von Jan Hus und des Hl. Wenzel als Objekt politischer und nationaler Instrumentalisierungen in den böhmischen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert

Jaroslav Šebek

In den böhmischen Ländern waren insbesondere seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristische Tendenzen zur Instrumentalisierung religiöser Traditionen für die Bedürfnisse der laizistischen nationalen Bewegungen zu erkennen. Ein typisches Beispiel dafür bieten auch die Verehrungsformen des Heiligen Wenzel – des Landespatrons – und des Reformators Jan Hus, die insbesondere in der modernen Zeit gezielt von verschiedenen politischen und ideologischen Strömungen genutzt wurde, einschließlich der beiden totalitären Systeme des Nationalsozialismus und des Kommunismus. In beiden Deutungstraditionen wird so auch die Auseinandersetzung zwischen religiöser und laizistischer Nationalsymbolik deutlich, ähnlich der Erfahrung in anderen europäischen Staaten seit dem 19. Jahrhundert.¹ Dieser Beitrag soll sich freilich vor allem mit den Entwicklungen im tschechischen Milieu befassen.

1 Vgl. Schulze Wessel: Die Konfessionalisierung.

Politische und nationale Instrumentalisierung des Inhaltes der Hus-Tradition im 19. und 20. Jahrhundert

Unter den nationalpatriotischen Traditionen Tschechiens nimmt der Kult des böhmischen Reformators Jan Hus zweifellos einen zentralen Platz ein. Die Hus-Verehrung stellt, vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine der wichtigsten Säulen der tschechischen historischen Tradition dar.²

Obwohl die Geschichtsschreibung in der Zeit des Kommunismus vor allem die Kontinuität der Hus-Verehrung betonte, lassen sich in ihr doch viele interpretative Brüche feststellen.³ Nach seinem Tod im Jahr 1415 in Konstanz kam es insbesondere in Böhmen zu einer Welle der Verehrung und zur Verbreitung seines Vermächtnisses. Dies zeigte sich auch in einer Ikonografie als Märtyrer.⁴ In Folge der Niederschlagung des Ständeaufstandes nach der Schlacht am Weißen Berg im Jahr 1620 und der danach beginnenden Rekatholisierung wurde jedoch die Verehrung von Hus mit aller Härte unterdrückt. Allerdings schwand das Interesse an dieser nicht nur deswegen, sondern auch durch das Aufkommen der barocken Frömmigkeit. Diese stellte insbesondere die Wenzelstradition und das Aufblühen der böhmischen Länder während der Regierungszeit Karls IV. in den Vordergrund. So verschwand das Hussitentum aus dem nationalen Gedächtnis.⁵ Die im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts einsetzende Aufklärung bereitete durch ihre Ablehnung der katholischen Gegenreformation jedoch den Boden für ein neues Verständnis von Jan Hus. Zur Belebung des Interesses an seiner Persönlichkeit kam es freilich erst im Zusammenhang mit der tschechischen nationalen Wiedergeburt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, für die ein kritisches Verhältnis zur katholischen Kirche und das Verlangen, bürgerliche und libe-

2 Hojda: *Jak slaví národ Husův*, hier 41.

3 Vgl. beispielsweise Macek: *Jan Hus*.

4 Vgl. Royt: *Ikonografie Mistra Jana Husa*.

5 Hussens Andenken wurde vor allem in den Nachbarländern gepflegt, so z.B. in Preußen.

rale Freiheiten zu verwirklichen, charakteristisch waren. Jan Hus wurde in liberalen Kreisen dieser Zeit als ein Märtyrer der Gewissensfreiheit verstanden und als Ikone einer rationalistischen Aufklärung dargestellt.⁶ Vor dem Jahr 1848 wurde vor allem der Feldherr Jan Žižka als ein spezifisch tschechischer Held verstanden, da er im tschechischen kollektiven Gedächtnis dieser Zeit als Symbol militärischer Erfolge des Hussitenheers und einer verantwortlichen Staatsverwaltung bestehen blieb. Die tschechischen Liberalen und radikalen Demokraten erkannten in den 1830er und 1840er Jahren auch in weiteren Heerführern der Taboriten, beispielsweise in Prokop dem Kahlen, Helden, da diese für sie einen oppositionellen Geist und die Bereitschaft zum revolutionären Kampf verkörperten.⁷

Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geriet jedoch die Frage nach Hus in den Vordergrund des tschechischen Nationaldiskurses. Zur massiven Entwicklung der Hus-Verehrung trug besonders der Historiker František Palacký bei. In seiner mehrbändigen Bearbeitung der böhmischen Geschichte, die zuerst ab 1836 unter dem deutschen Titel *Geschichte von Böhmen* und ab 1848 dann auch in tschechischer Sprache als *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* („Geschichte des böhmischen Volkes in Böhmen und Mähren“) erschien, stilisierte er das Hussitentum zum Höhepunkt der tschechischen nationalen Geschichte. Palackýs Interpretation der nationa-

6 Es ist interessant, dass sich in dieser Zeit auch die deutsche Bevölkerung in den böhmischen Ländern zum Gedenken an Hus äußerte. Deutsche Interpretationen des Vermächtnisses von Hus wurden jedoch vor 1848 durch Bemühungen um das Erreichen liberaler Freiheiten und den Kampf gegen das Regierungssystem in der österreichischen Monarchie getragen. Zugleich wurden jedoch diese Traditionen für einen Bestandteil der deutschen Religions- und Kulturentwicklung und nicht für einen tschechischen Nationalkult gehalten. Die liberale deutsche Interpretation zog im Rahmen der Debatten um Hus vehement eine Trennlinie zwischen einer bis zum Heldenmythos positiven Idealisierung von Hus als Person und seinen vorgeblichen Freiheitsidealen und – ebenfalls vorgeblichen – antideutschen Tendenzen seiner Apologeten zur Zeit der Hussitenkriege (zu der Problematik der deutschen Rezeption der Hus-Tradition vgl. beispielsweise die Werke von Jiří Kořalka: Kořalka: Nationale und internationale Komponenten; Kořalka: Jan Hus.

7 Vgl. Fuchs: Die tschechisch-nationale Mythisierung, hier 215.

len Vergangenheit fand in der tschechischen Gesellschaft großen Widerhall. Ihr Einfluss auf das Bild von Hus und den Hussiten blieb auf wissenschaftlicher Ebene bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts wirksam; auf der Ebene der Populärkultur sogar noch wesentlich länger. Im Zuge der Revolution von 1848/49 verschmolzen Leben und Wirken von Jan Hus und das Hussitentum dann zu einer wesentlich mit dem tschechischen nationalen Kampf um Selbsterhaltung verbundenen Tradition. Palacký selbst verstand freilich die religiösen Motive im Handeln von Hus sehr gut, weswegen ihm eine rein nationale Interpretation des Hussitentums fremd war. So war er bestrebt, dessen Ideen eher in einen gesamteuropäischen Kontext des Konflikts zwischen Katholizismus und Protestantismus einzuordnen.⁸

Nach der Niederschlagung der Revolution trat die Betonung der hussitischen Tradition für kurze Zeit erneut in den Hintergrund. Dies hing mit einer Stärkung der gesellschaftlichen Rolle der katholischen Kirche infolge des Konkordats zwischen dem Kaiser und Rom im Jahr 1855 sowie mit der Etablierung des Neoabsolutismus zusammen. Die Konstitutionalisierung der österreichischen Monarchie zu Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts ermöglichte zwar eine öffentliche Auseinandersetzung mit den Eigenheiten des tschechischen Patriotismus, hatte jedoch noch nicht die Verankerung des Hussitentums im Zentrum der tschechischen nationalen Ideologie zur Folge. Zu dieser Verlagerung kam es erst nach dem preußisch-österreichischen Krieg von 1866 und dem anschließenden österreichisch-ungarischen Ausgleich im darauf folgenden Jahr, der das Ende der tschechischen Hoffnungen auf eine Föderalisierung der Monarchie markierte. Auf Initiative von Arbeitervereinen fanden im Jahr 1868 an bedeutenden mit der böhmischen Geschichte verbundenen Orten „Volksversammlungen“ statt. Der tschechische Begriff hierfür – *tábory* – erinnert an die Stadt Tábor im Südböhmen, die ab 1420 das Zentrum einer der wichtigsten mittelalterlichen hussitischen Bewegungen gewesen war. Diese Massenzusammenkünfte trugen dazu bei, dass die hussitische Tradition endgültig zu einer festen Achse der Geschichte der Tschechen insgesamt wurde, und das tschechische Volk als Nachfolger, Erbe und

8 Neueste Ergebnisse zu Palackýs Interpretationen von Persönlichkeit und Werk Hus' liefert Jiří Kořalka. Vgl. Kořalka: *Mistr Jan Hus*.

Fortsetzer dieser „Gotteskrieger“ gesehen wurde. Gleichzeitig führte diese Versammlungsbewegung aber auch zur Betonung der sozialen Dimension des historischen Vermächtnisses von Hus. Im Jahr 1869 fanden anlässlich des vermuteten 500. Jahrestages der Geburt des Reformators die ersten großen Feiern in seinem südböhmischen Geburtsort Husinec statt.⁹ Jan Hus wurde in dieser Periode vor allem als ein Märtyrer für tschechische nationale Sache gerühmt und angesehen. Der tatsächlich religiöse Inhalt seiner Tätigkeit wurde jedoch in der sich relativ schnell säkularisierenden tschechischen Gesellschaft nur sehr verschwommen wahrgenommen. Der Kern der späteren zweckmäßigen Instrumentalisierungen seiner Person, lässt sich auch auf diese – national orientierten – Einschränkungen der Interpretationen des Hus-Wirkens verbirgt. So entstand eine nationale tschechische Martyrologie; die den Kampf an zwei Fronten – gegen Wien (also gegen die österreichische Staatsmacht) und gegen Rom (also gegen die katholische Kirche) – unterstrich.¹⁰ Dabei suchten die Vertreter der Hus-Tradition auch nach aktuellen Bezügen in den Bedürfnissen der zeitgenössischen tschechischen Gesellschaft. Hus war auf diese Weise schnell eine Identifikationsfigur der Tschechen geworden. Ihre gesellschaftliche Basis hatte diese Form der Hus-Verehrung vor allem in bürgerlichen und intellektuellen Schichten, die dem Katholizismus in den meisten Fällen durch Kirchenmitgliedschaft verbunden blieben, zugleich aber einen laizistischen Staat anstrebten. Aktuell gefärbte Inhalte seiner Tradition wurden daher frühzeitig auch in der politischen Praxis benutzt. Hus wurde zu einem modernen Nationalkämpfer stilisiert, der für die Ideale der Demokratie und der Freiheit eintrat. Diese Tatsache beeinflusste auch das tschechische politische Leben. Die 1874 gegründete Nationalfreisinnige Partei der sogenannten „Jungtschechen“ entwickelte ihre Politikentwürfe in einem engen Zusammenhang mit dem Kult um Hus, der von den Rednern der Partei maßgeblich befördert wurde. Ihre höchsten Stimmenanteile hatte die Partei in den Gebieten, die zugleich Hochburgen dieses Kultes waren: In Prag, den Elbegebieten, Nordost- und Westböhmen.¹¹

9 Stary: První Husovy oslavy, hier 204.

10 Hojda: Jak slaví národ Husův, 42.

11 Schulze Wessel: Die Konfessionalisierung, hier 141.

Diese Entwicklung fand einen Ausdruck nicht nur in konkreten politischen Aktivitäten, sondern in Form einer breiteren intellektuellen und kulturellen Rezeption auch im gesteigerten Interesse der tschechischen Geschichtswissenschaft an der hussitischen Zeit. Ähnliches gilt für die bildende Kunst. Hier ist das bekannteste Beispiel ein Werk aus dem böhmischen Historismus: Václav Brožík's *Jan Hus vor dem Konstanzer Konzil* von 1883. In der Belletristik wurde das Verständnis von Hus und Hussitentum vor allem durch die historischen Romane des Schriftstellers Alois Jirásek in breiten Bevölkerungsschichten populär. In diesen Romanen und Dramen, darunter die Trilogie *Mezi proudy* („Zwischen den Strömen“) oder die Darstellung des revolutionären Tábor in *Proti všem* („Gegen alle“), wurde Hus nicht mehr mit konkreten reformatorischen Forderungen, sondern mit nationalen und gesellschaftlichen Projekten in Verbindung gebracht.¹² Zur Verbreitung der Gedenkveranstaltungen im Namen von Hus trugen auch die immer stärkeren nationalen Konflikte zwischen tschechischer und dem deutscher Bevölkerung in den böhmischen Ländern um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bei.¹³

Wie sehr Hus im Zentrum der tschechischen nationalen Interessen stand, zeigt sich unter anderem in der umfangreichen Diskussion über die Errichtung eines Hus-Denkmal in Prag Ende des 19. Jahrhunderts. Den Beginn dieser Debatte stellte eine Erklärung des Abgeordneten Fürst Karl IV. von Schwarzenberg im November 1889 während der Beratungen des böhmischen Landtags dar, in der er im Rahmen der Debatte über die Aufstellung einer Gedenktafel mit Hussens Namen am neuen Gebäude des Landesmuseums (des heutigen Nationalmuseums) in Prag die Hussiten als eine Bande von Räufern und Brandstiftern bezeichnete.¹⁴ Als Reaktion darauf kam aus tschechischen Kreisen die Forderung nach der Errichtung eines Hus-Denkmal . Der Standort eines solchen Denkmals wurde alsbald zum Gegenstand scharfer Meinungsverschiedenheiten innerhalb der tschechischen Gesellschaft. Das tschechische nationalliberale Lager präsentierte in den folgenden Diskussionen Hus als symbolischen Höhepunkt der tschechischen Geschichte, der an die Größe und den Ruhm der Nati-

12 Schulze Wessel: Konfessionelle Konflikte, hier 80.

13 Vgl. Kořalka: Jan Hus.

14 Hojda / Pokorný: Pomníky a zapomníky, 81.

on erinnerte. Der konservative und besonders der katholische Teil des politischen Spektrums erinnerten während der Debatte auch an die Folgen der hussitischen Kriege, die zu nationalem Niedergang, gesellschaftlichem Chaos und Zerfall geführt hatten.¹⁵ Nach schwierigen Diskussionen wurde 1903 auf dem Prager Altstädter Ring – neben der Mariensäule, die die katholische Tradition verkörperte – der Grundstein für ein solches Denkmal gelegt. Dieser Akt sollte die Symbiose beider religiöser Traditionsstränge symbolisieren, vor allem den ehrwürdigen Platz Hussens im tschechischen Nationalbewusstsein verdeutlichen. Am 500. Jahrestag seiner Verbrennung, im Jahr 1915, wurde das Denkmal auf dem Altstädter Ring enthüllt. Infolge des Ersten Weltkriegs fanden jedoch keine groß angelegten Feiern statt, auch hatte die österreichische Regierung alle Kundgebungen in der Öffentlichkeit verboten.¹⁶ Seite an Seite mit der Mariensäule konnte man das Denkmal zwar als Zeichen von Multikonfessionalität ansehen, jedoch war dieser Kompromiss von kurzer Dauer. Sofort nach der Gründung des tschechoslowakischen Staates Anfang November 1918 wurde er symbolisch durch eine Gruppe von Intellektuellen aufgekündigt, die die Mariensäule in einer vorbereiteten Aktion unter dem Schutz einer Arbeiterdemonstration stürzten.¹⁷

Bereits seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts betonte man auch die soziale Komponente der Hussitenbewegung. Um die Jahrhundertwende erschienen dann Deutungen, die Hus mit einem antiklerikalen Fortschrittendenken wie dem Marxismus verbanden. Die sich etablierende Sozialdemokratie sah im Hussitentum den Ursprung einer sozialistischen und kollektivistischen Bewegung in den böhmischen Ländern.

15 Sehr kritisch zur Persönlichkeit von Hus äußerte sich auch die deutsche historische Wissenschaft. Sie nährte das Bild von Hus als einem Mann, der sich auf die Schwächung deutscher Interessen konzentrierte, indem sie an seinen Anteil am Kuttenberger Dekret (1409) erinnerte, nach dem deutsche Magister und Studenten die Prager Universität verlassen mussten (Vgl. zu diesem Thema Höfler: Magister Johannes Hus). Ebenso kritisch äußerten sich auch die deutschen Liberalen und Nationalisten in Böhmen, die in Jan Hus den Träger eines Nationalkultes sahen.

16 Hojda / Pokorný: Pomníky a zapomníky, 90.

17 Schulze Wessel: Die Konfessionalisierung, 144.

Allmählich wurde so noch vor dem Ersten Weltkrieg das Hussitentum als Teil eines sozialistisch verstandenen antiklerikalen Fortschritts wahrgenommen.¹⁸

Solche national und ideologisch gefärbten Interpretationen lehnte freilich ein Teil der tschechischen protestantischen Kreise ab.¹⁹ Auf der Basis der Husverehrung wurden hier die beiden protestantischen Konfessionen – Lutheraner und Calvinisten – vereinigt. Das führte im Dezember 1918, also kurz nach der Etablierung des tschechoslowakischen Nationalstaates, zur Entstehung der evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, die Hussens Ideen als untrennbaren Teil der Glaubenslehre betrachtete.²⁰ Die Ideen der Religionsreform und eine – allerdings zweckmäßige – Interpretation der Gewissensfreiheit wurden außerdem zu einer der ersten theologischen Überzeugungen der nationalen Tschechoslowakischen Kirche, die sich seit dem Jahr 1920 im Umkreis des tschechischen Reformklerus etablierte.²¹ Diese neue Kirche, die in kurzer Zeit etwa 800.000 Mitglieder gewann, nationalisierte ihre Ausdrucksformen durchwegs: Sie übersetzte die bestehende Liturgie ins Tschechische, verwandte Texte der Nationalliteratur – vor allem von Hus – in ihrer Liturgie und orientierte sich bei der Erfindung eigener Riten, z.B. bei der Bischofswahl, an den einheimischen reformatorischen Traditionen.²²

Auch während des Ersten Weltkrieges war für die Versuche, einen selbstständigen tschechoslowakischen Staat zu schaffen, der ideelle Bezug auf Hus zentral. So bekannten sich die Repräsentanten des im Ausland tätigen antiösterreichischen

18 Hojda: *Jak slaví národ Husův*, 42.

19 Das Bestreben um eine kritische und supranationale Beurteilung belegen auch unter anderem die Arbeiten Angehöriger von Golls positivistischer Schule, zum Beispiel von Josef Pekař (1870-1937). Auch tschechische protestantische Kreise, deren Anliegen es war, die religiöse Dimension von Hus' Wirken hervorzuheben, befassten sich in kritischer Weise mit national gefärbten Interpretationen von Hus und Hussitentum.

20 Zu der Geschichte der Böhmisches-brüderischen Kirche in der Tschechoslowakei vgl. *Církev v proměnách času*.

21 Zu der Geschichte der hussitischen Kirche vgl. beispielsweise Urban: *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*; Marek / Červený / Lach: *Od Katolické moderny*; Marek: *České schisma*; Tonzar: *Vznik; Hrdlička: Život*.

22 Schulze Wessel: *Die Konfessionalisierung*, 146.

Widerstandes, angeführt vom späteren Staatspräsidenten Tomáš Garrigue Masaryk, offen dazu. Die hussitischen Reformationstraditionen wirkten sich daher entscheidend auf die Gründungsmythen des im Oktober 1918 neu entstandenen tschechoslowakischen Staates aus. Die tatsächliche Hus-Verehrung wurde freilich zum neuralgischen Punkt im Verhältnis zwischen Regierung und katholischer Kirche. Da diese eng mit der Habsburgerdynastie verflochten und – typisch für den Austrokatolizismus – ideell steril war, befand sich der Katholizismus nach 1918 an der gesellschaftlichen Peripherie. In der tschechischen Gesellschaft fanden auch deshalb antikirchliche Parolen Widerhall: „Rom muss gerichtet und verurteilt werden und Tábor [also die Tradition der hussitischen Bewegung] ist unser Programm“.²³ Durch Beschluss des tschechoslowakischen Parlaments, das im März 1925 das Feiertagsgesetz verabschiedete, wurde der Tag des Jan Hus, der 6. Juli, zum Gedenktag erklärt. In der sozialistischen Presse sprach man zur gleichen Zeit von Hus als einem mit dem „Kampf der tschechischen Demokratie des 15. Jahrhunderts gegen Rom“ verbundenen Symbol.²⁴ Im Juli 1925 erreichte dieser Streit seinen Höhepunkt, als des 510. Jahrestages seines Feuertodes gedacht wurde. Es kam zu dem bekannten Zwischenfall zwischen dem Staat und dem päpstlichen Nuntius Francesco Marmaggi, der aus Protest gegen die offizielle Teilnahme der tschechischen politischen Repräsentanz an den Hus-Feierlichkeiten – mit Präsident Masaryk sowie einigen Mitgliedern der Regierung an der Spitze – Prag verließ und so einen diplomatischen Konflikt verursachte.²⁵ Die Auseinandersetzung zwischen dem Vatikan und der Tschechoslowakei wurde erst mit der Einigung auf einen Modus vivendi im Jahr 1928 beigelegt. Es ist interessant, dass die nächste Jubiläumsfeier im Jahr 1935 mit der allmählichen Stabilisierung der Beziehungen zwischen Staat

23 Trapl: Český politický katolicismus, 177.

24 Večerní České Slovo, Jahrgang 7, Nr. 49 vom 4.3. 1925.

25 Der Vatikan kritisierte schon im Frühjahr 1925 die Entscheidung der tschechoslowakischen Regierung, einen Hus-Gedenktag einzuführen. Vgl. Masarykův ústav – Archiv Akademie věd ČR, Masarykův ústav (archivní soubor Ústavu T. G. Masaryka ve správě Masarykova ústavu – Archivu AV), Fond Eduard Beneš, I. Oddíl: Schreiben des tschechoslowakischen Botschafters in Vatikan Pallier nach Prag, 4. 4. 1925.

und Kirche seit dem Ende der zwanziger Jahren schon im Geist der Toleranz den tschechischen Katholiken gegenüber verlief.²⁶

Die Hochkonjunktur des Interesses an der Persönlichkeit des Jan Hus in der Zwischenkriegszeit zeigte zugleich noch ausdrücklicher als zuvor die Verschiedenheiten in den Interpretationen seiner Tradition in den einzelnen ideologischen Milieus. Für tschechisch-nationale und einige der liberal orientierten Gruppierungen symbolisierte Hus vor allem antideutsche Positionen und den Kampf für die Tschechisierung des Grenzlands.²⁷ Für die politischen Linken bestand die Hus-Tradition insbesondere aus sozialen Überzeugungen und Forderungen. In der kommunistischen Bewegung setzten sich schon seit der Entstehung der KP Tsch 1921 Vorstellungen, die die Anhänger der radikalsten Gruppen der hussitischen Bewegung als eine der Vorgänger der kommunistischen Revolution und Kämpfer gegen die ausbeuterischen Klassen verstand, durch. Hus selbst wurde als Träger der nationalen Kultur und progressiven ideellen und geistigen Strömungen wahrgenommen. Dieses Verständnis diente in der Ideologie der tschechoslowakischen Kommunisten zur historischen Legitimierung ihrer antikapitalistischen und antikatholischen Haltungen. Die politisch angepassten Interpretationen drängten begrifflicherweise die religiöse Substanz der Tradition in den Hintergrund. Die Figur von Jan Hus wurde durch die Kommunisten dann auch in der Zeit des Zweiten Weltkrieges im Rahmen des antifaschistischen Widerstandes (1939-45) und danach in der moralischen Begründung der Vertreibung der Deutschen nach 1945 sehr stark ausgenutzt.²⁸ Am deutlichsten trat jedoch eine einseitige Deutung der Hus-Tradition nach der kommunistischen Machterlangung im Jahre 1948 zu Tage. In dieser Zeit wurde Jan Hus vereinfacht vor allem als Schöpfer eines ideologisierten sozialen Programms der Hussitenkämpfer gegen die unterdrückerischen Klassen und den deutschen Feind wahrgenommen.²⁹ Zu dieser Rezeption trug auch die offizielle Historiographie insbesondere der fünfziger Jahre bei, als sie das Hussitentum

26 Hojda: *Jak slaví národ Husův*, 43.

27 Rak: *Bývali Čechové*, 42.

28 Vgl. Konečný: *Husitská symbolika*.

29 Zu der Instrumentalisierung der Hus-Tradition in der Anfangsperiode des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei vgl. Randák: *Jan Hus*.

mit marxistischen Begriffen interpretierte. Mit dem Hinweis auf die angeblich kommunistischen Wurzeln der hussitischen Bewegung versuchte die kommunistische Partei ihre auch nationale Legitimität zu untermauern.³⁰ Ebenfalls großen Einfluss auf das historische Verständnis des Hussitentums in der Öffentlichkeit übte in den fünfziger und sechziger Jahren der Film aus. Das bekannteste Beispiel für den Versuch, der breiten Öffentlichkeit eine offizielle Interpretation der Geschichte der Hussitenzeit vorzulegen, bietet die Filmtrilogie des Regisseurs Otakar Vávra (*Jan Hus, Jan Žižka, Proti všem*) aus den Jahren 1954-57, nach Motiven der Romane des schon erwähnten Alois Jirásek.³¹

Die kommunistische Kanonisierung von Hus stand im Zeichen der Versuche des diktatorischen Staates, tschechische Nationalgeschichte und kommunistische Ideologie in einen gewissen Einklang zu bringen. Dabei konnte sie allerdings – vor allem in Bezug auf Antiklerikalismus und Säkularismus – an Denkmuster des 19. Jahrhunderts und der Zwischenkriegszeit anknüpfen.

Die Wahrnehmung und Instrumentalisierung der Tradition des Heiligen Wenzel in den böhmischen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert

Ebenso wie im Falle von Jan Hus kommt es auch hier zur Verwischung verschiedener politischer und geistiger Einflüsse und zweckgebundener Interpretationen. Die Wenzelstradition ist seit dem 10. Jahrhundert, also seit der Ermordung Wenzels, die älteste kontinuierliche überlieferte Tradition in den böhmischen Ländern.³² Fürst Wenzel wurde bereits kurz nach seinem Märtyrertod zum ewigen Herrscher der Böh-

30 Diese Auffassung von Hus und Hussitentum im offiziellen Diskurs hat praktisch bis zum Jahre 1989 überdauert, obwohl schon seit den 1960er Jahren eine Reihe historiografischer Fachwerke und theologischer Schriften erschien, die diese vereinfachte Deutung ablehnten.

31 Čornej: Husitská tematika.

32 Vgl. Samerski: Wenzel.

men und Beschützer des böhmischen Staates verklärt. Den Höhepunkt des mittelalterlichen Kults stellte die Zeit Karls IV. dar. Auf Wenzel nahmen jedoch sowohl die Husiten, die mitunter in seinem Namen kämpften, als auch die Vertreter der böhmischen Reformation Bezug. In der Zeit der Gegenreformation wurde der Heilige Wenzel wiederum zum Symbol für die Legitimität des katholischen Glaubens, aber auch zum Ausdruck der patriotischen Bemühungen der tschechischen Geistlichen. Die Symbolik des Heiligen war auch in der Volkstradition sehr lebendig und vermischte sich zudem mit dem Mythos des mittelböhmischen Bergs Blaník, wo der Legende nach ein tschechisches Heer unter der Führung des Wenzels wartet und dem Volk in schlimmen Zeiten zur Hilfe kommt.³³ Trotz dieser positiven Interpretationen begannen nach 1848 polemische Deutungen des Heiligen Wenzel vorzuherrschen. Die Haupteinwände der tschechischen Nationalbewegung betrafen vor allem die Bereitschaft Wenzels, sich den deutschen Nachbarn unterzuordnen und der deutschen Königsherrschaft der Sachsen einen Tribut (500 Pfund Silber und 120 Ochsen) zu zahlen.³⁴

Besonders das Revolutionsjahr 1848 wurde zur Wende in den Deutungen der Wenzelstradition. Er wurde zwar auch weiterhin als Heiliger verstanden, der insbesondere anlässlich kirchlicher Feiern geehrt wurde und dabei auch mit der Volkskultur des böhmischen Landes fest verbunden blieb (z.B. in Form von Wenzelswallfahrten und Kirchenfesten). Ein solcher religiös verstandener Heiliger blieb der Heilige Wenzel vor allem für konservative Katholikenkreise, die gegenüber der Monarchie loyal waren. Dennoch hatte sich im Nationalbewusstsein der Mehrheit ein Bild des Fürsten Wenzel als eines Kämpfers für die nationalen Rechte gebildet. Für die tschechische nationalliberale Bewegung, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entscheidend Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung nahm, wurde jedoch der Heilige Wenzel bereits nur noch als Staats- und Nationalsymbol empfunden, das eines sakralen Inhalts entbehrte.³⁵ Für deutsche Historiker, Politiker und Gläubigen blieb

33 Zur neuesten Interpretationen der Blaník-Legende vgl. Maur: Paměť hor, zum Blaník-mythos v.a. 253 -280.

34 Rak: Bývalí Čechové, 41.

35 Die Nationalisierung des Inhalts der Tradition betraf jedoch am Anfang des 20. Jahrhunderts auch einen Teil des katholischen Milieus, wo sie als Grundlage für eine Verei-

der Heilige Wenzel im 19. Jahrhundert vor allem ein Landespatron; sie lehnten seine tschechisch-nationale Konnotation ab.³⁶

Diese Nationalisierung der Wenzelstradition kam beispielsweise bei Diskussionen um die Errichtung eines Wenzeldenkmals in Prag in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck. Seit dem 17. Jahrhundert stand nämlich auf dem damaligen Rossmarkt nur eine kleine Statue. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts begann sich jedoch der städtische Raum zu ändern, so dass der Platz schließlich zu einem belebten Boulevard wurde.³⁷ Dieser Umbau sollte mit der Errichtung eines neuen würdigen Denkmals des Heiligen Wenzel vollendet werden. Im 1894 organisierten Wettbewerb konkurrierten schließlich zwei Entwürfe. Der eine stammte aus der Werkstatt des Bildhauers Bohuslav Schnirch, der die Figur des Heiligen als eines geistlichen und friedlichen Mannes entwarf. Infolge des Einflusses der tschechischen kulturellen und politischen Eliten auf den Entscheidungsprozess über die endgültige Form des Denkmals setzte sich jedoch die Vorstellung des Bildhauers Josef Václav Myslbek durch, dessen Denkmal den Heiligen als einen selbstbewussten Kämpfer und Führer des tschechischen nationalen Heeres darstellte und so eher ein kämpferisches nationales Symbol als einen friedlichen Träger christlicher Ideale abbildete. Das Denkmal wurde dann allmählich durch Statuen anderer religiöser und nationaler Identifikationsfiguren ergänzt (neben Wenzel gehören zum Bestandteil des Denkmals die Statuen von Wenzels Großmutter, der Heiligen Ludmila, des heiligen Bischofs Adalbert, des heiligen Abt Prokopius, und der damals noch Seligen Agnes.³⁸ In dieser „Galerie“ tschechi-

nigung gegen die gesamtdeutsche Bewegung wahrgenommen wurde und der Heilige Wenzel als Beschützer der tschechischen Nation vor der einheimischen germanischen Expansion und dem anwachsenden Einfluss Deutschlands angebetet wurde. Vgl. *Katolické listy* Nr. 266 vom 28. September 1902, 1.

36 An die Tatsache, dass der Feiertag des Heiligen Wenzel kein Fest des Tschechentums sei, erinnerte die deutsche Presse auch bei den Millenniumsfeierlichkeiten im Jahr 1929. Vgl. *Der Heilige Wenzel*. In: *Prager Tageblatt* Nr. 228 vom 28. September 1929, 33.

37 Hojda / Pokorný: *Pomníky a zapomníky*, 106.

38 Zu der Heiligsprechung von Agnes von Böhmen kam erst im November 1989, nur einige Tagen vor der sog. „samtenen Revolution“, in der Zeit des Pontifikats vom Johannes Paul II.

scher geistiger Persönlichkeiten fehlt jedoch die Gestalt des in der Barockzeit beliebten Heiligen Johannes von Nepomuk, der freilich schon in dieser Zeit als Heiliger der Etappe der „Finsternis“ wahrgenommen wurde, dessen Ehrung die Erinnerung an die hussitische Periode in der Zeit der katholischen Gegenreformation auslöschen sollte. Aus diesem Grund wurde der Kult dieses Heiligen in weiten Teilen der tschechischen nationalliberalen Schichten abgelehnt. Nach der Entstehung des tschechoslowakischen Staates waren auch deshalb diejenige Statuen und Gedächtnisorte, die mit dem heiligen Johannes von Nepomuk verbunden waren, oft Ziel von Vandalismus.³⁹

In der veränderten Bewertung der Persönlichkeit des heiligen Wenzel zeigt sich auch die Veränderung der Beziehung zwischen katholischer Kirche und tschechischer Gesellschaft, die insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch sich vertiefende Animositäten geprägt wurde. Im tschechischen nationalliberalen Diskurs blieb zwar die Tradition des Heiligen Wenzel erhalten, doch wurde er vor allem als ein National- und Staatssymbol gedeutet, nicht mehr als ein christlicher Heiliger.

Diese nationale und patriotische Symbolik des Heiligen war einer der Gründe für das Verbot des Wenzelchorals während des Ersten Weltkriegs durch die österreichische Staatsmacht. Ebenso wurde die Feier des Festes am 28. September eingeschränkt.

In den Haltungen zur Wenzelstradition nach 1918 kann man verschiedene Wendepunkte finden, die die Beziehung zwischen Staat und Kirche begleiteten, sowie die Haltung der einzelnen politischen Gruppierungen zum kirchlichen Milieu und die Differenzierung innerhalb der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit zum Ausdruck bringen. Die antikatholische Welle, die die ersten Jahre

39 Archivio Segreto Vaticano (ASV), SCAES, Austria – Ungheria, ein Bericht vom Wiener Nuntius Valfrè de Bonzo über die Situation in der Tschechoslowakei an Staatssekretär des Heiligen Stuhls Pietro Gasparri, Wien 6. 6. 1919, pos. 521, fasc. 6-8.

des selbständigen Staates charakterisierte⁴⁰, führte auch zur Infragestellung einer Tradition, die vor allem vom linken Spektrum als Gegenpol zur Demokratie und Hort reaktionärer Kräfte, als „monarchistische Autokratie“, verstanden wurde.⁴¹ Kritisch wurde auch sie auch von einem Teil der geschichtswissenschaftlichen Kreise gesehen, insbesondere von protestantischen Kirchenhistorikern. In zugespitzter Form vertrat František Michálek Bartoš, der an der Evangelischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag wirkte, die Meinung, dass die Wenzelstradition aufgrund des Fehlens demokratischer Ideen zum allmählichen Verschwinden verurteilt war.⁴²

Die Resultate der Parlamentswahlen im November 1925 bedeuteten aber eine Schwächung der Position der sozialistischen Parteien und dagegen eine Stärkung des Einflusses der katholischen Parteien im Staat.⁴³ Eine Folge der veränderten politischen Konstellation war die Entstehung einer Regierung aus tschechischen und sudeten-deutschen bürgerlichen Parteien im Herbst 1926.⁴⁴ Mit der Stabilisierung der kirchenpolitischen Verhältnisse klangen die Angriffe gegen die Wenzelstradition allmählich ab.

1929 wurde die Diskussion um den Heiligen anlässlich seines 1000. Todestages wieder intensiver. Kirchliche Vertreter bemühten sich in dieser Zeit aber um einen Kompromiss und stellten den Heiligen Wenzel als Symbol der Verbindung zwischen

40 Diese antikatholische Welle wurde unter anderem durch die traditionelle antireligiöse Haltung der tschechischen nationalliberalen und später auch der sozialistisch orientierten Eliten, die die Hauptträger der tschechischen nationalen, politischen, kulturellen sowie ökonomischen Emanzipation seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren, getragen. Die Kirche verlor damit allmählich den Einfluss auf einen Großteil der sozialen Schichten – darunter auf die Arbeiterschaft, die Mittelschichten und das Intellektuellenmilieu – und war nicht imstande, auf diese Prozesse der gesellschaftlichen und sozialen Modernisierung vor dem Ersten Weltkrieg entsprechend zu reagieren.

41 Rataj: *Politické proměny symboliky*, hier 86.

42 Bartoš: *Kníže Václav svatý*, 61.

43 Trapl: *Český politický katolicismus*, 246.

44 Im selben Jahr – im Juni – wurde das Kongrua-Gesetz verabschiedet, das die Gehälter der Geistlichen garantierte und eine strikte Trennung der Kirche vom Staat endgültig verhinderte.

„tschechischem Katholizismus und tschechischem Nationalismus“⁴⁵ dar. In diesem Sinne engagierte sich auch der Vorsitzende der Volkspartei und stellvertretende Ministerpräsident Jan Šrámek, der in seiner Rede anlässlich des 10. Jahrestags der Staatsgründung betonte, dass „wir das diesjährige Jubiläum durch die Wenzelsfeier noch hervorheben wollen“⁴⁶. Die tschechoslowakische Volkspartei als einer der wichtigsten öffentlichen Sprecher des tschechischen Katholizismus unternahm aus diesem Grunde alle Anstrengungen, sich gegenüber der tschechischen nichtkatholischen Öffentlichkeit als staatstragende und patriotische Kraft zu präsentieren. Im Jubiläumsjahre des Heiligen bereitete sie Aktionen vor, die eher einen politischen als einen religiösen Untertext aufwiesen. Im Juli 1929 fanden beispielsweise groß angelegte Wenzelstage des tschechischen katholischen Turnvereins Orel (Adler) statt, in deren Verlauf ein Umzug durch die Prager Straßen stattfand, an dem 100.000 Menschen teilnahmen und dem auch Präsident Masaryk – einer der großen Kritikern der katholischen Kirche – beiwohnte.⁴⁷ Die Betonung des politischen Aspekts der Persönlichkeit des heiligen Wenzel drängte freilich dessen geistige Dimension in den Hintergrund. Ein Teil der streng konservativ orientierten katholischen Intellektuellen äußerte sich daher kritisch: Das „gesamte Millennium möge nicht in einer billigen Sentimentalität enden, sondern dem nationalen Leben solle durch ein tiefgehendes geistiges Erlebnis ein Leben spendender und tatkräftiger Inhalt gegeben werden“.⁴⁸

Die sich nähernden Feierlichkeiten erweckten im so genannten fortschrittlichen Lager immer mehr Verlegenheit. Liberale Kreise bemühten sich um die Unterdrückung des religiösen Charakters der Feierlichkeiten, weil sie eine anwachsende Offensive des politischen Katholizismus befürchteten. Im Herbst 1928 entstand ein Nationalkomitee für die Vorbereitungen der Feierlichkeiten als allgemeines Koordinierungsorgan. Auf seiner ersten Tagung betonte der Rechtshistoriker Jan Kapras, dass

45 Rede des Senatoren der Tschechoslowakischen Volkspartei Mořic Hrubans auf der katholischen Kundgebung auf der Sofieninsel in Prag im September 1924. In: Lidové listy Nr. 220 vom 25 September 1924, 1.

46 Zlámal: Příručka českých církevních dějin. Bd. 10, 121.

47 Lidové listy Nr. 153 vom 9. Juli 1929, 1.

48 Dostál: Po mileniu, 257.

die Feierlichkeiten nicht nur die Angelegenheit einer Partei oder einer politischen Gruppierung sein sollten. Die Mehrheit des Nationalkomitees kam folglich zu der Auffassung, dass die beste Lösung sei, gesamtstaatliche und rein kirchliche Feierlichkeiten zu trennen. Für eine solche Trennung setzte sich auch Präsident Masaryk ein.⁴⁹ In den politischen und intellektuellen nichtkatholischen Kreisen entstand so allerdings die Frage, ob man beim Heiligen Wenzel die Persönlichkeit des Herrschers oder des Heiligen hervorheben sollte. Die Zeitschrift *Prítomnost* („Die Gegenwart“) forderte in ihrer Reaktion darauf dazu auf, die Feierlichkeiten zum wirklich vereinigenden Instrument der Nation und des Heiligen Wenzel, zur führenden tschechischen nationalen Tradition werden zu lassen. Diese Ansicht vertrat auch der Großteil der Öffentlichkeit.

Die Feiern fanden kurz nach dem Zerfall der Regierungskoalition und der Ausschreibung vorgezogener Parlamentswahlen im September 1929 statt. Präsident Masaryk nahm nur am staatlichen Teil der Feierlichkeiten teil, der schon am 27. September auf dem Wenzelsplatz organisiert wurde. In seiner Ansprache betonte Masaryk zum wiederholten Male die Verknüpfung zwischen dem Heiligen Wenzel und Moral in der Politik. Es sollte auch ein Appell an die Parteien im Wahlkampf sein. Masaryk bemühte sich diesen einen höheren geistigen Sinn zu geben, damit „für ein breiteres Publikum nicht der Eindruck entstehe, es gehe hierbei lediglich um einen Ministersessel, was sich negativ auf das Prestige von Parlament und Regierung auswirken würde“.⁵⁰ Zum Mittelpunkt der kirchlichen Feierlichkeiten wurde einen Tag später die feierliche Eröffnung der fertiggestellten St. Veit-Kathedrale auf der Prager Burg und die Prozes-

49 Auf der anderen Seite hob Masaryk jedoch die staatliche Bedeutung des hl. Wenzel für das geistige und moralische Gedeihen des tschechischen Staates und seinen Beitrag für die Entfaltung der westlichen Kulturtraditionen hervor, die am deutlichsten die Gestalt der tschechischen Gesellschaft geformt hatten. Damit hingen dann Masaryk zufolge auch die staatlichen Bemühungen des hl. Wenzel zusammen, mit dem deutschen Nachbarn einen Ausgleich zu finden und eine friedliche Entwicklung des böhmischen Staates zu wahren (Vgl. *Lidové listy*, Jahrgang 8, Nr. 78 vom 3. 4. 1929).

50 Archiv Kanceláře prezidenta republiky [Archiv der Kanzlei des Präsidenten der Republik], f. 1151/25, T 1044/29, Notiz über ein Gespräch des Ministers Mayr-Harting mit dem Kanzler des Präsidenten, Přemysl Šámal, am 21. 9. 1929.

sion mit dem Schädel des heiligen Wenzel . An den Feierlichkeiten nahmen insgesamt etwa 600.000 Menschen teil.⁵¹

Der Heilige Wenzel blieb auch zu dieser Zeit ein vor allem tschechisches Nationalsymbol, obwohl an den Feierlichkeiten eine große Zahl von Slowaken teilnahm. In der Slowakei waren jedoch die Haltung der Katholiken durch die Politik von Hlinkas Slowakischer Volkspartei beeinflusst, die seit dem Ende der zwanziger Jahre immer stärker nationalistische Positionen bezog. Nach Prag waren auch einige tausend deutsche Katholiken gekommen, die meisten von ihnen Anhänger der aktivistischen, also staatstreuen Parteien. Die Vorstellung eines Teiles der kirchlichen Hierarchie, dass die Persönlichkeit des Fürsten und Heiligen Wenzel eine integrierende und übernationale Rolle in der Gesellschaft spielen sollte, konnte nicht vollständig erfüllt werden.

Der große Erfolg der Millenniumsfeierlichkeiten zeigte jedoch trotz der antikatolischen Welle nach dem Ersten Weltkrieg die fortdauernde Anziehungskraft des religiös-nationalen Wenzelsmythos für weite Teile der tschechischen Bevölkerung.

Allgemein wurde erwartet, dass es infolge des großen Erfolgs der Feierlichkeiten zur Festigung der Position der Tschechoslowakischen Volkspartei in Parlamentswahlen kommen werde. In Böhmen verlor freilich die Volkspartei verhältnismäßig viele Stimmen, und ihr Einfluss wurde geschwächt.⁵² Die Gründe dafür charakterisierte der Schriftsteller und Journalist Eduard Bass treffend in der liberalen Zeitung *Lidové noviny*: „Die St. Wenzel-Feierlichkeiten verliefen so, dass die Volkspartei ihre mächtigste Waffe verlor. [...] Die Mobilisierung des katholischen Volkes zum Millennium entfernte es vom Gefühl des Unrechts oder beleidigenden Hasses.“⁵³

Die Schwächung der katholischen Positionen nach den Parlamentswahlen und der dagegen bedeutende Zuwachs an Stimmen für sozialistische Parteien bedeuteten jedoch nicht den Beginn einer weiteren Etappe des antikirchlichen Kampfes. Im Gegenteil wurden die Feierlichkeiten zum Ausdruck der Unterstützung der vereinigen tschechischen Nationalidee geworden, wie sie die Persönlichkeit des Heiligen

51 Zu der Bearbeitung des Verlaufes der Milleniumsfeste vgl. Placák: Svatováclavské millennium.

52 Trapl: Český politický katolicismus, 263.

53 Lidové noviny Nr. 555 vom 5. November 1929, 1.

Wenzel verkörpern sollte. Zu Beginn des zweiten Jahrzehnts der Existenz der Tschechoslowakischen Republik ändert sich auch der Blick der tschechischen Gesellschaft auf die Kirche. Die Feierlichkeiten waren der Ausdruck einer mehr entgegenkommenden Haltung der politischen Repräsentation der Rolle der katholischen Kirche in der Gesellschaft gegenüber. Diese Faktoren trugen zur allmählichen Integration des tschechischen Katholizismus ins nationale Leben bei.

Um 1930 begann zudem die spirituelle Erneuerung des tschechischen Katholizismus Früchte zu tragen. Zu den Hauptträgern der geistlichen Erneuerung zählten dabei Ordensmitglieder. Ihre Tätigkeit konzentrierte sich primär auf die Jugendarbeit, vor allem unter Intellektuellenkindern. Ziel der Bemühungen war es, eine katholische Elite aufzubauen, welche die restliche katholische Bevölkerung inspirieren und bilden konnte. In der 1930er Jahren begannen sich auch die Akzente in der Wahrnehmung des heiligen Wenzel leicht zu verschieben. Dessen Verehrung sollte – vor allem für junge Leute – eine musterhafte Vertiefung geistigen Lebens und christlichen Glaubens ausdrücken.⁵⁴

Die Feierlichkeiten von 1929 waren außerdem ein neue spirituelle und organisatorische Erfahrung für diejenigen katholischen Vereine, die sich an den Vorbereitungen beteiligten. Das Interesse an einer geistigen Mission innerhalb der Nation wuchs. Folglich strebten die katholischen Kreise noch eifriger danach, ihre Rolle in der Gesellschaft hervorzuheben. Nach dem Erfolg der Feierlichkeiten wuchs also zugleich das Selbstbewusstsein der katholischen Eliten, so dass sie in der Folgezeit deutlich entschiedener auf antikatholische Angriffe, beispielsweise im Bereich von Kultur und Erziehung, antworteten.⁵⁵ Die Hauptrolle bei dieser Verteidigung von Glauben und Kirche spielten intellektuelle Laien (Priester blieben dabei eher am Rande).

Es sind jedoch auch Bemühungen um die Instrumentalisierung der Persönlichkeit des heiligen Wenzel für autoritäre politische Bewegungen bemerkbar. Bereits in den zwanziger Jahren beriefen sich die Angehörigen der nationalen faschistischen Gemeinde auf diese Tradition. Auf ihren Kundgebungen wurden Wenzel-Flaggen

54 Třetí generace Nr. 16 vom 25 September 1934.

55 Třetí generace Nr. 5 vom 1. Juni 1930.

benutzt und Festmessen gelesen.⁵⁶ Autoritäre Strömungen traten seit Anfang der dreißiger Jahre auch in katholischen Intellektuellenkreisen im Vordergrund. Dort hatten sie Anhänger unter den Angehörigen der jungen Generation der Tschechoslowakischen Volkspartei, die sich zwei Monaten nach den Millenniumsfeierlichkeiten im Dezember des Jahres 1929 etablierte. Ihr Ideal war die moralische Verwandlung der Gesellschaft im Geiste der konservativen Tradition, des tschechischen Nationalismus und des katholischen Glaubens. Zugleich teilten sie eine höchst kritische Haltung der modernen Welt gegenüber, die als vor allem durch Kapitalismus, Liberalismus und Demokratie verdorben galt.⁵⁷ Charakteristisch waren auch Rufe nach einer Stärkung des nationalen Bewusstseins, die zur Festigung tschechischer nationaler Tendenzen und zunehmend antijüdischer Positionen führten.⁵⁸ Inspirationsquellen für diesen Teil der tschechischen katholischen Kreise stellten außerdem die Ideen des italienischen Faschismus, des belgischen Rexismus⁵⁹ und antidemokratischer Strömungen des französischen Katholizismus dar. Die letztgenannten zeichneten sich durch Verbindungen mit der Action Française und antidemokratischen, national orientierten Gruppierungen aus.⁶⁰ Die Anhänger dieser Richtung forderten eine Rückkehr zu nati-

56 Rataj: O autoritativní a národní stát, 131.

57 Schwarzenberg: Torzo díla, 38.

58 Die Zeitschrift *Obnova* etwa behauptete im Januar 1938, dass „die nichtjüdischen Völker die Juden als Fremdkörper in ihrem Organismus empfinden und sich wie jeder fremde Organismus des Fremdkörpers zu entledigen wollen, und so empfinden die Völker auch heute die Anwesenheit des fremden jüdischen Körpers als etwas [...] ungerechtes und man bemüht sich um dessen Entfernung“. (*Obnova* Nr. 4 vom 22. Januar 1938, 3).

59 Die Rexisten entstanden nach dem Ersten Weltkrieg als christliche Erneuerungsbewegung im wallonischen Teil Belgiens. Sie forderten die Durchsetzung christlicher Werte im Familienleben und in der gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Sphäre. Zudem strebten sie nach einer Verstärkung des wallonischen Einflusses im Staat und der Installation eines autoritären politischen Systems. Ihr wichtigster Führer war der Verleger und Politiker Léon Degrelle (1906-94), der in der Zeit des Zweiten Weltkrieges mit den Nationalsozialisten kollaborierte.

60 Die Action Française (gegen Ende des 19. Jahrhunderts gegründet) war monarchistisch und national orientiert, zugleich aber auch militant katholisch und antisemitisch. Sie bekämpfte den Parlamentarismus und die Demokratie. Aufgrund ihres Antisemitismus

onalen und zugleich katholischen Traditionen auf der geistigen Ebene. Das wurde oft in Gestalt der Wenzelstradition, aber auch der Traditionen der Zeit Karls IV. und des Barockkatholizismus ausgedrückt. Traditionen, die mit dem liberalen Humanismus und mit der Aufklärung verbunden werden konnten, wurden abgelehnt.

Für die Verbindung von autoritärer Politik und gesamt nationalem Anspruch schien der Heilige Wenzel ein geeignetes Symbol zu sein, weil er als der einzig wahre Führer des Volkes präsentiert werden konnte. Auf diese Weise konnten die konservativen katholischen Kreise ihre Affinität gegenüber dem Führerprinzip und allgemein antidemokratischem Gedankengut legitimieren.

Es blieb jedoch auch eine demokratische Strömung im tschechischen Katholizismus erhalten, deren Vertreter solche Versuche, die Persönlichkeit des Heiligen für die Verteidigung antidemokratischer Haltungen zu missbrauchen, kritisch begleiteten. Sie forderten dazu auf, die Wenzelstradition zur Stärkung des tschechischen Patriotismus und zur Mobilisierung der tschechischen nationalen Kräfte vor der wachsenden Aggressivität des Nationalsozialismus zu nutzen. So rief im April 1938 der Dominikanerpriester Silvestr Braito dazu auf, Wenzels als Vorbild der geistigen, überparteilichen und überkonfessionellen Einheit der tschechischen Nation zu gedenken.⁶¹

wurde sie durch Papst Pius XI. 1926 verboten. Zu den Nachfolgeorganisationen zählten beispielsweise „Jeunesses Patriotes“ und „Croix de Feu“ (Vgl. Nolte: Fasismus, 67-201; Millman: Les ligues). Die tschechischen konservativen katholischen Kreise knüpften in der ideologischen Ausstattung an die antidemokratischen Elemente an, sie lehnten freilich dabei monarchistischen Tendenzen ab und unterstützten eine republikanische Ordnung. Es ist nicht uninteressant, daran zu erinnern, dass die französischen extremen Rechten die Persönlichkeit von Jeanne d'Arc in der Zwischenkriegszeit in ähnlicher Weise ausnutzten, wie die tschechischen konservativen katholischen Kreisen die Gestalt des Heiligen Wenzel ab der 1930er Jahren. Diese französische Nationalheldin (seit 1920 auch katholische Heilige) verkörperte für konservative antirepublikanische Bewegungen ein Zeitalter französischer Größe und Tapferkeit und bildete den Kontrapunkt zum Modernismus und Materialismus der Dritten Republik. Vgl. Hoffmann: Ordnung, Familie, Vaterland, hier 133-142.

61 Obnova, Jahrgang 2, Nr. 14 vom 2. 4. 1938.

Nach dem Münchner Abkommen vom 30.9.1938, das die Angliederung der überwiegend deutsch besiedelten Grenzgebiete an das Dritte Reich bedeutete, hatte sich nicht nur die politische, sondern auch die gesellschaftliche und geistige Lage wesentlich geändert. Der Zusammenbruch der Staatlichkeit der Ersten Republik brachte diejenigen Eliten in den Vordergrund, die sich in den vorhergehenden zwanzig Jahren vom politischen System übergangen gefühlt hatten. Zu ihnen gehörten auch konservative katholische Kreise, die den Fall der Ersten Republik als Wiedergutmachung für antikatholische Angriffe der Vergangenheit verstanden. Die neue politische Situation brachte auch Veränderungen im Verständnis Wenzels als Symbol tschechischer Staatlichkeit mit sich. Wurde er in der Periode vor dem Münchner Abkommen er als Symbol der kämpferischen Entschlossenheit der tschechischen Nation und der nationalen Einheit wahrgenommen, so sahen die offiziellen politischen Kreise in den Wochen und Monate danach in ihm einen Garanten autoritärer Ordnung und eines friedlichen Zusammenlebens mit den Nachbarstaaten in Mitteleuropa, vorzugsweise mit Deutschland.

So wurde die Tradition des Heiligen Wenzel zur Grundlage eines neu entstandenen Staates, der Zweiten Republik, und damit auch zur Antithese gegenüber den demokratischen Traditionen der Ersten Republik.⁶² Ebenso wurde sie damit zur Begründung der Dominanz des katholischen Christentums in der Zweiten Republik genutzt. Da der heilige Wenzel als der Führer seines Volkes angesehen wurde, sollte die Regierung auch in ihrer Tätigkeit auf das Führerprinzip gründen.⁶³ Unter der Fahne der Wenzelstradition sollte auch ein neues politisches und wirtschaftliches System aufgebaut werden, das durch die Idee einer ständischen Gesellschaftsordnung inspiriert wurde und das System der Parlamentsdemokratie ersetzen würde.

Die Okkupation des Restes der böhmischen Länder und die Entstehung des Protektorats Böhmen und Mähren im März 1939 führte erneut zu zweierlei Deutung des Heiligen Wenzel . Einerseits diente sie zur Stärkung des tschechischen nationalen

62 Zur Geschichte und der ideologischen Position der Periode der Zweiten Republik vgl. Rataj: *O autoritativní národní stát*; Gebhart / Kuklík: *Druhá republika*; Küpper: *Religion und Kirchen*; Med: *Literární život*.

63 *Národní Obnova*, Jahrgang 2, Nr. 47 vom 26. 11. 1938.

Bewusstseins. Zahlreiche Katholiken bekannten sich zu ihm vor allem als einem nationalen Schutzheiligen. Der Gesang des mittelalterlichen Wenzelschorals wurde zu einer Form des „stillen“ Protests der Bevölkerung der NS-Besatzungsmacht gegenüber. In einigen Kirchen wurden auch am Wenzelstag zum Schluss der Messe die tschechische Nationalhymne gesungen.⁶⁴

Gleichzeitig versuchten jedoch sowohl Kollaborateure als auch nationalsozialistische Propaganda die Wenzelstradition für sich auszunutzen. Fürst Wenzel sollte zum Vorbild für den Weg ins „neue Europa“ unter der Führung des Großdeutschen Reichs werden. Die Instrumentalisierung der Tradition durch die Besatzer, die vor allem auf die Beeinflussung der tschechischen Katholiken und der konservativen Schichten zielte, blieb bis zum Kriegsende eine Konstante der deutschen Protektoratspropaganda.⁶⁵ Noch angesichts des herannahenden Kriegsendes – im Jahre 1944 – wurde die Schaffung der Auszeichnung „Svatováclavská orlice“ (Adler des heiligen Wenzel) beschlossen.⁶⁶ Diese wurde für die Zusammenarbeit mit dem Reich verliehen und sollte der Kompromittierung bedeutender Persönlichkeiten des tschechischen wissenschaftlichen und öffentlichen Lebens dienen. Die Mehrheit der tschechischen Nation identifizierte sich jedoch mit einer auf diese Weise gedeuteten Form der Tradition nicht.

Die Wenzelstradition behielt ihren Platz im öffentlichen Bewusstsein auch nach dem Kriegsende und dem kommunistischen Umsturz in Februar 1948 bei, auch wenn sich der kommunistische Staat bemühte, vor allem auf den Missbrauch der Tradition während der Okkupationszeit hinzuweisen. Die offizielle kommunistische Propaganda schob Wenzel als schwachen Herrscher beiseite und feierte seinen Bruder Boleslav als kompromisslosen Verteidiger der „nationalen Interessen“ und des wirklichen Gründers der böhmischen Staatlichkeit.

Die Verehrung Wenzels blieb freilich in dieser Zeit vor allem im konfessionell-religiösen Bereich lebendig. So erinnerte sich anlässlich der Millenniumsfeier der Gründung des Prager Bistums im Hirtenbrief vom September 1973 der Prager Erzbi-

64 Zur patriotischen Rolle der tschechischen katholischen Kirche im Verlauf des Zweiten Weltkrieges vgl. Stříbrný: Die Rolle der Kirchen, hier 149-151.

65 Küpper: Zur Instrumentalisierung der katholischen Kirche, hier 162.

66 Rataj: O autoritativní národní stát, 179.

schof und spätere Kardinal František Tomášek des heiligen Fürsten Wenzel als eines Menschen des tatkräftigen Glaubens, der Liebe und des Friedens. Die Gläubigen sollten sich durch Wenzel mit christlichen Tugenden wie Freundlichkeit, Geduld, Liebenswürdigkeit und Großmut identifizieren.⁶⁷

Rezeption von St. Wenzel und Jan Hus – Traditionen nach den politischen und gesellschaftlichen Transformationen des Jahres 1989

Die intensiven Diskussionen über die Bedeutung der religiösen Traditionen für das tschechische Nationalbewusstsein entwickelten sich auch nach der politischen Wende in der Tschechoslowakei durch die Samtene Revolution im Jahr 1989. Nach dem Fall des Kommunismus begann eine Phase, die durch Bemühungen um eine Objektivierung der Rolle Hussens als Kirchenreformer gekennzeichnet war. Trotz mancher Verfälschung und Entfremdung, die es in der Vergangenheit bei der Sichtweise auf seine Person gegeben hatte, gelang es noch zu Ende des 20. Jahrhunderts, den einstigen Gelehrten und Kirchenreformer in ein realistischeres Licht zu rücken.⁶⁸ Dazu trugen die internationalen wissenschaftlichen Konferenzen, die im Jahr 1993 im bayeri-

67 Opatrný (Hg.): Pastýřské listy, 262.

68 Die Tendenzen zur politischen Instrumentalisierung der Person von Hus kamen freilich auch nach der politischen Wende in der Tschechoslowakei 1989 zum Ausdruck. Nach der Entstehung des selbstständigen tschechischen Staates im Jahr 1993 tauchten sehr rasch Kontroversen zwischen Repräsentanten der katholischen Hierarchie und dem damaligen Minister auf. Diese Konflikte hingen eng mit der Suche nach einer neuen Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat zusammen. Václav Klaus und einige weitere Vertreter der politischen Elite nutzten diese Gelegenheit auch zu kritischen Äußerungen zu katholischen Traditionen und riefen dazu auf, sich zu den geistlichen Traditionen der böhmischen Reformation und der Hussitenbewegung zu bekennen. (Vgl. Český deník, Jahrgang 3, Nr. 155 vom 8. 7. 1993, Beilage, 1).

schen Bayreuth und vor allem im Dezember 1999 an der Lateran-Universität in Rom unter Anteilnahme führender Spezialisten veranstaltet wurden, wesentlich bei.⁶⁹

Die Tradition des heiligen Wenzel bewies der Wechselhaftigkeit der modernen tschechischen Geschichte zum Trotz, dass sie auch in jüngster Zeit immer noch dazu imstande war, die Öffentlichkeit im Moment historischer Wendepunkte – wie zum Beispiel bei den Demonstrationen gegen den Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes im August 1968 oder in der Zeit des Systemwechsels von der kommunistischen Macht zum demokratischen System im Jahr 1989 – zu mobilisieren. Trotz einer auch negativ konnotierten Deutung ist offensichtlich, dass die Wenzelstradition ihre starke patriotische Ausstrahlung auch für eine nichtkatholische Öffentlichkeit bewahrte. Zunächst mussten freilich im öffentlichen Leben etliche Blockaden abgebaut werden. Dazu gehörten beispielsweise Vorbehalte gegenüber den deutschfreundlichen Elementen im Leben des Heiligen, die mit dem Missbrauch der Tradition zur Zeit der Okkupation verbunden waren.⁷⁰ Die tschechischen Politiker waren sich zunächst nicht einig, ob Wenzel als Staatsgründer zu verehren oder als Kollaborateur der Deutschen zu verdammen sei.⁷¹ Im linken politischen Spektrum tauchten zudem Befürchtungen auf, dass die Aufwertung des Festes des 28. Septembers zu einer Stärkung des katholischen Einflusses im Staat führen könnte. Der Feiertag des heiligen Wenzel wurde also als säkularer Staatsfeiertag erst nach den langen politischen Auseinandersetzungen im Jahre 2000 institutionalisiert. Die Feiern des Festes finden vor allem im kirchlichen Milieu statt und konzentrieren sich seit 2003 auf die Organisation der großen Wallfahrt nach Stará Boleslav/Altbunzlau in Mittelböhmen.⁷²

69 Pánek / Polívka (Hg.): Jan Hus, 120-122.

70 Samerski: Wenzel, 112.

71 Samerski: Wenzel.

72 Dieser Ort spielte eine wichtige Rolle in der Verbreitung der Wenzelstradition da der Heilige hier sein blutiges Ende fand. Der Todesort wurde zu einer Gedenkstätte, deren Blütezeit als Wallfahrtsort in der Barockepoche durch das Wirken des Jesuitenordens kam. Der Wenzelskult wurde dabei eng mit der Marienverehrung (in Form des sog. „Palladiums“, des Schutzbildes der Jungfrau Maria) verknüpft. In der Zeit des kommunistischen Regimes wurde freilich die Kontinuität der großen Wallfahrten unterbrochen und erst nach dem Fall des Kommunismus wieder belebt.

Die Lösung bedeutender tschechischer geistlicher Traditionen von eindeutig politischen, nationalen und anderweitig manipulierenden Inhalten wird vielleicht dazu beitragen, dass ihr geistiger Kern einen Beitrag zur Bildung einer neuen tschechischen spirituellen Identität im sich vereinigenden Europa leisten kann.

Quellen und Literatur

- Bartoš, František M.: *Kníže Václav svatý v životě a legendě* [Leben und Legende des heiligen Fürsten Wenzel]. Praha 1929.
- Církev v proměnách času 1918-1969. [Die Kirche in den Veränderungen der Zeit]. Praha 1969.
- Čornej, Petr: *Husitská tematika v českém filmu (1953-68) v kontextu dobového názírání na dějiny* [Hussitische Thematik im tschechischen Kino (1953-68) im Kontext zeitgenössischer Betrachtungen der Geschichte]. In: *Iluminace* 7 (1995), H. 3, 13-43 und 7 (1995), H. 4, 43-75.
- Fuchs, Sabine: Die tschechisch-nationale Mythisierung der Hussitenkriege in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. In: Buschmann, Nikolaus / Langewiesche, Dieter (Hg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*. Frankfurt am Main 2003, 213-232.
- Gebhart, Jan / Kuklík, Jan: *Druhá republika. Svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě* [Die Zweite Republik. Konflikt der Demokratie mit der Totalität im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben]. Praha 2004.
- Höfler, Carl Adolf Constantin: *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag 1409*. Prag 1864.
- Hoffmann, Michael: *Ordnung, Familie, Vaterland. Wahrnehmung und Wirkung des Ersten Weltkriegs auf die parlamentarische Rechte im Frankreich der 1920er Jahre*. München 2005.
- Hojda, Zdeněk / Pokorný, Jiří: *Pomníky a zapomníky* [Denkmäler und „Vergessmäler“]. Praha 1996.

- Hojda, Zdeněk: Jak slaví národ Husův. Jan Hus jako české jubileum [Wie die Hus-Nation feiert. Jan Hus als tschechisches Jubiläum]. In: Geschichte und Gegenwart 8 (2008), 41-43.
- Hrdlička, Jaroslav: Život a dílo Prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence [Prof. František Kovář – Leben und Werk. Lebensgeschichte des Patriarchen und Gelehrten]. Brno 2007.
- Konečný, Marián: Husitská symbolika v politickém životě Československa v letech 1945-1948 (Příspěvek k teoretickým otázkám aktualizace husitství) [Die hussitische Symbolik im politischen Leben der Tschechoslowakei in den Jahren 1945-1948. Ein Beitrag zu theoretischen Fragen der Aktualisierung des Hussitentums]. In: Husitský Tábor 8 (1985), 247-260.
- Kořalka, Jiří: Jan Hus und die Hussiten in den deutsch-tschechischen Beziehungen des 19. Jahrhunderts. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 35 (1984), H. 8, 495-507.
- Ders.: Nationale und internationale Komponenten in der Hus- und Hussitentradition des 19. Jahrhunderts. In: Seibt, Ferdinand / Šmahel, František u. a. (Hg.): Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 36). Trier 1987, 43-74.
- Ders.: Mistr Jan Hus v pojetí Františka Palackého. In: Drda, Miloš / Holeček, František J. / Vybíral, Zdeněk (Hg.): Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15.-18. prosince 1999 [Jan Hus an der Jahrtausendwende. Internationale Überlegungen über den tschechischen Reformator des 15. Jahrhunderts und seine Rezeption an der Schwelle des dritten Jahrtausends]. Tábor 2001, 609-635.
- Küpper, René: Zur Instrumentalisierung der katholischen Kirche für die nationalsozialistische Protektoratspolitik. In: Zückert, Martin / Hölzlwimmer, Laura (Hg.): Religion in den böhmischen Ländern 1938-48. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation. München 2007, 159-171.

- Ders.: Religion und Kirchen in der Zweiten Republik, in: Schulze Wessel, Martin / Zückert, Martin (Hg.): Handbuch der Religions – und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert. München 2009, 299-316.
- Macek, Josef: Jan Hus. Praha 1963.
- Marek, Pavel / Červený, Vladimír / Lach, Jiří: Od Katolické moderny k českému církevnímu rozkolu [Von der Katholischen Moderne bis zur tschechischen Kirchenspaltung]. Rosice u Brna 2000.
- Marek, Pavel: České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-24 [Das tschechische Schisma. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformbewegung des katholischen Klerus 1917-24]. Rosice u Brna 2000.
- Maur, Eduard: Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť [Das Gedächtnis der Berge. Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť]. Praha 2006.
- Med, Jaroslav: Literární život ve stínu Mnichova 1938-39. [Literarisches Leben im Schatten des Münchener Abkommens 1938-39]. Praha-Litomyšl 2010.
- Millman, Richard: Les ligues et la République dans les années trente. In: Möller, Horst / Kittel, Manfred (Hg.): Demokratie in Deutschland und Frankreich 1918-1933/40. Beiträge zu einem historischen Vergleich. München 2002, 79-90.
- Nolte, Ernst: Fašismus ve své epoše [Der Faschismus in seiner Epoche]. Praha 1999, 67-201.
- Opatrný, Aleš (Hg.): Pastýřské listy 1945-2000. Arcidiecéze pražská [Hirtenbriefe 1945-2000. Prager Erzdiözese]. Kostelní Vydří 2003.
- Pánek, Jaroslav / Polívka, Miloslav (Hg.): Jan Hus ve Vatikánu. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí [Internationale Debatte über den böhmischen Reformator des 15. Jahrhunderts und seine Rezeption am der Schwelle zum dritten Jahrtausend]. Praha 2000.
- Placák, Petr: Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929 [Das Millennium des Heiligen Wenzel. Tschechen, Deutsche und Slowaken im Jahr 1929], Praha 2002.

- Rak, Jiří: Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy [Es waren einmal Tschechen. Die tschechischen historischen Mythen und Stereotypen]. Praha 1994.
- Randák, Jan: Jan Hus mezi historií a chtěnou pamětí padesátých let 20. století [Johannes Hus zwischen Geschichte und gewollter Erinnerung in den 1950er Jahren]. In: Časopis Matice moravské 126 (2007), H. 2, 343-351.
- Rataj, Jan: O autoritativní národní stát. Ideologické proměny české politiky v druhé republice (1938-39) [Um den autoritativen Nationalstaat. Ideologische Verwandlungen der tschechischen Politik in der Zweiten Republik (1938-39)]. Praha 1997.
- Ders.: Politické proměny symboliky svatováclavské tradice a tradice 28. října v moderních československých a českých dějinách [Politische Transformationen der Symbolik der Wenzelstradition und der Tradition des 28. Oktober in der modernen tschechoslowakischen und tschechischen Geschichte]. In: Spory o dějiny [Streitigkeiten um die Geschichte], Bd. 2. Praha 2000, 84-96.
- Royt, Jan: Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 18. století [Die Ikonografie vom Magister Jan Hus seit dem 15. bis zum 18. Jahrhundert]. In: Drda, Miloš / Holeček, František J. / Vybíral, Zdeněk (Hg.): Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15.-18. prosince 1999 [Jan Hus an der Jahrtausendwende. Internationale Überlegungen über den tschechischen Reformator des 15. Jahrhunderts und seine Rezeption an der Schwelle des dritten Jahrtausends]. Tábor 2001, 405-452.
- Samerski, Stefan: Wenzel. Altes und neues Staatssymbol der Böhmischen Länder. In: Stefan Samerski (Hg.): In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Köln-Weimar-Wien 2007, 99-115.
- Schulze Wessel, Martin: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation. In: Haupt, Heinz Gerhard –Langenwische, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt, New York 2004, 135-150.
- Ders.: Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Statuts von Konfessionen im Nationalstaat. In: Maner, Hans Christi-

- an / Schulze Wessel, Martin (Hg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939. Polen-Tschechoslowakei-Ungarn-Rumänien. Stuttgart 2002, 73-102.
- Schwarzenberg, Karel: Torzo díla [Ein Torso des Werkes]. Praha 2007.
- Starý, Václav: První Husovy oslavy v Husinci [Die ersten Hus-Feierlichkeiten in Husinec]. In: Husitský Tábor 4 (1981), 203-208.
- Strábrný, Jan: Die Rolle der Kirchen im Protektorat. Ausgewählte Forschungsprobleme. In: Zückert, Martin / Hölzlwimmer, Laura (Hg.): Religion in den böhmischen Ländern 1938-1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation. München 2007, 147-158.
- Tonzar, David: Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská [Entstehung und Entwicklung der modernen hussitischen Theologie und tschechoslowakischen hussitischen Kirche]. Praha 2002.
- Trapl, Miloš: Český politický katolicismus v letech 1918-1938 [Der tschechische politische Katholizismus 1918-1938]. In: Fiala, Petr / Foral, Jiří / Konečný, Karel / Marek, Pavel / Pehr, Michal / Trapl, Miloš: Český politický katolicismus 1848-2005 [Der tschechische politische Katholizismus 1848-2005]. Brno 2008, 177-327.
- Urban, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. Marburg 1973.
- Zlámal, Bohumil: Příručka českých církevních dějin. 10. díl (Doba československého katolicismu 1918-50) [Handbuch der tschechischen Kirchengeschichte. Bd. 10 (Die Zeit des tschechischen Katholizismus 1918-50)]. Olomouc 1972.

Katholizismus als Verkörperung einer „aus tausend Wunden blutenden Nation“ (1945-1948). Weltkirchlicher Anspruch und nationale Repräsentation in Kardinal Mindszentys national-katholischer Kampagne

Árpád von Klimó

Bis zu seiner Verhaftung am Weihnachtsabend 1948 wurde der Primas der katholischen Kirche Ungarns, Joseph (József) Kardinal Mindszenty, nicht müde, in seinen Reden und Predigten immer wieder die existenzielle Gefährdung der ungarischen Nation zu beschwören. Seine zugleich nationale wie katholische Kampagne zeitigte im In- und Ausland durchaus Wirkung. Die im Sommer desselben Jahres unter Parteichef Mátyás Rákosi errichtete stalinistische Diktatur sah schließlich kein anderes Mittel, den unbeugsamen Kirchenführer zum Schweigen zu bringen, als ihn unter der Anschuldigung, er wolle mit Hilfe imperialistischer Mächte die Habsburgermonarchie in Ungarn wiedererrichten, ins Gefängnis werfen zu lassen.¹ Mindszenty war erst Ende 1945 zum Erzbischof von Esztergom (Gran) und Primas ernannt worden. Nach

1 Zu den genaueren Hintergründen des Prozesses siehe: Gergely /Izsák (Hg.): A Mindszenty-per. Allgemein zur Kirchenverfolgung durch den kommunistischen Staat zuletzt: Tomka: Halálra szántak, mégis élünk!

der Ausschaltung der politischen Opposition in den Jahren zwischen 1946 und 1948 wurde er zum letzten und einflussreichsten innenpolitischen Gegner der Kommunisten. Seine auf die Heilige Jungfrau bezogene nationalkatholische Agenda kann auch als Teil einer in der gesamten katholischen Welt geführten Kampagne gegen den Kommunismus verstanden werden, an deren Spitze Papst Pius XII. stand.² Eine damit zusammenhängende verstärkte Marienfrömmigkeit wurde kurz vor und unmittelbar nach Kriegsende nicht nur in Ungarn, sondern auch in Italien und zahlreichen anderen Ländern beobachtet.³ Der Papst hatte am 8. Dezember 1942 die Menschheit dem *Unbefleckten Herzen Mariae* geweiht.⁴ Im Heiligen Jahr 1950 erreichte die Förderung der weltweiten Marienfrömmigkeit mit der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ihren Höhepunkt.

Der Kampf zur Verteidigung der Kirche gegen Kommunismus und Materialismus war folglich ein weltweites Unterfangen. Zugleich stellten sich die Repräsentanten des Katholizismus, wie im Folgenden am Beispiel von Kardinal Mindszenty gezeigt wird, als Verkörperung ihrer jeweiligen Nation dar. Lag in diesen katholischen Ordnungsvorstellungen nicht ein Widerspruch begründet? Oftmals standen schließlich die jeweiligen nationalen Vorstellungen und Interessen auch von Katholiken, gerade wenn sie gemeinsame Grenzen hatten, im direkten Gegensatz zueinander. Zumindest bestand zwischen Nationalismus und Katholizismus häufig ein Spannungsverhältnis. National-katholische Positionen, die Urs Altermatt dem „identitären Typus“ der Beziehung zwischen Nation und Religion zuordnet, bewegten sich auf einem schmalen Grat zwischen sich einander im Prinzip widersprechenden Identitätsangeboten: zwischen der nach Rom blickenden Weltkirche und der auf sich selbst bezogenen Nation.⁵

2 Zum internationalen Kontext des Falles Mindszenty : Kirby: *The Cold War*, hier 295.

3 Zur Bedeutung eines stark national ausgerichteten Marienkultes im Zusammenhang mit den Kampagnen zu Gunsten der *Democrazia Cristiana*: Bravo: La „Madonna pellegrina“. Hinweise zur Verstärkung des Marienkultes unmittelbar nach Kriegsende bei Blackbourn: Marpingen.

4 Bulle „*Munificentissimus Deus*“. In: *Actae Apostolicae Sedis* 42 (1950) 553-771.

5 Zur Typologie Altermatts vgl.: Altermatt: *Katholizismus und Nation*.

Im Fall Ungarns wurde dieser Gegensatz besonders nach 1920 deutlich, als sich die veröffentlichte Meinung im autoritären Horthy-Regime – das im Unterschied zur kommunistischen Diktatur zumindest eine eingeschränkte Pressefreiheit zuließ – und ihre Botschaften und Meinungen praktisch ohne Ausnahme und mit äußerster Intensität auf die Revision der Friedensregelung von Trianon, des „Friedensdiktats“, konzentrierten. Papst Pius XI. verhielt sich dazu eher ambivalent. In der Enzyklika *Ubi arcano Dei* vom 23. Dezember 1922 äußerte er zwar ebenfalls heftige Kritik an den Friedensverträgen, die dazu führten, dass die Völker nur friedlos „in einem Zustand bewaffneten Friedens“ leben würden.⁶ Dieser Teil seiner Diagnose entsprach derjenigen der Repräsentanten des ungarischen Revisionismus. Zugleich warnte der Papst aber ebenso vor den Gefahren eines „verzweifelten Nationalismus“:

Denn obwohl diese Liebe [zum eigenen Vaterland und zur eigenen Nation, AvK] für sich genommen Antrieb zu vielen Tugenden und zu bewundernswerter Tapferkeit ist, wenn sie sich von christlichem Gesetz leiten lässt, so wird sie [doch] zum Keim und zur Ursache vieler Ungerechtigkeiten, wenn aus gerechter Vaterlandsliebe unbeweglicher Nationalismus wird, wenn vergessen wird, dass alle Völker Brüder in der großen Familie der Menschheit sind.⁷

Ob diese Grenze, wie sie Pius XI. mit der Anerkennung der „berechtigten Interessen anderer Nationen“ markierte, auch in den öffentlichen Äußerungen des Oberhaupt der ungarischen Katholiken immer respektiert wurde, soll im folgenden untersucht werden. Das bedeutet, dass der katholische Nationalismus an einer von einem Papst gesetzten Grenze gemessen wird.

In einem ersten Schritt werde ich die wichtigsten Elemente und Symbole von Kardinal Mindszenty's nationalkatholischer Kampagne von 1945-48 und ihre Bedeutung in ihrem Zusammenhang kurz beschreiben. Diese fügen sich zusammen zur Vorstellung einer harmonischen Einheit der Nation, die allein von der katholischen Kirche gewährleistet werden konnte. (1.) Die damit verbundene Selbstdarstellung der katholischen Kirche werde ich dann in ihrem zeitgebundenen Kontext erläutern, näm-

6 Ubi arcano 7. In: Enchiridion delle Encicliche 5. Pio XI (1922-39). Bologna 1995, 19.

7 Ubi arcano 19. In: Enchiridion delle Encicliche 5. Pio XI (1922-39). Bologna 1995, 29.

lich vor dem Hintergrund des Konfliktes mit der Kommunistischen Partei und ihren Verbündeten. (2.) Drittens wird es um die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichende Genese des katholischen Nationalismus in Ungarn gehen, auf den sich Mindszenty in diesem Konflikt bezog. (3.) Am Ende dieses Beitrages werde ich schließlich die wichtigsten kurz- und langfristige Wirkungen und Folgen von Mindszenty's nationalkatholischen Reden und Predigten kurz erörtern. (4.)

Ungarn als „Land Mariens“ gegenüber Ungarn als „zerrissene Nation“

Kardinal Mindszenty stellte die Situation der ungarischen Nation kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs in sehr eingängigen sprachlichen Bildern dar. So begründete er die Abhaltung eines Marienjahres für 1947-48, in dessen Verlauf zahlreiche Veranstaltungen im ganzen Land mit insgesamt mehreren hunderttausend Beteiligten stattfanden, mit der besonderen Lage der Nation.⁸ In der Ansprache zur Eröffnung des Marienjahres betonte Mindszenty, dass die ungarische Nation und ihre Mächtigen in Momenten der „Unglückseligkeit und Verwaisung [immer] mit Vertrauen zur Heiligen Jungfrau, zur Mutter“ flohen und sich „an sie schmiegen“.⁹ Ein mit der aktuellen Situation vergleichbarer Moment sei etwa die Zeit nach der Niederlage gegen die Osmanischen Heere 1526 gewesen, als das ungarische Königreich in drei Teile, in einen habsburgischen, einen osmanischen und einen fürstlich-siebenbürgischen, und im Zeichen der Reformation in verschiedene Konfessionen zerfallen sei. Hier setzte der Kardinal die Osmanenkriege mit der Besetzung durch sowjetische Truppen gleich, eine im Kalten Krieg und auch zuvor schon häufig von katholischer oder konservativer Seite verwendete Metapher.¹⁰ Um die große Not der Ungarn zu illustrieren, gebrauchte der Kardinal drastische sprachliche Bilder:

8 Mészáros: Boldogasszony Éve.

9 Mindszenty: Hirdettem az Igét, 155.

10 Die Gleichsetzung von „Bolschewismus“ und „Türkengefahr“ waren im Zusammenhang mit Vorstellungen des „antemurale christianitatis“ in ganz Europa verbreitet, wurden

„Der vom Heldenblut getränkte Trauerplatz, die Gräuel der Verwüstung von Mohács begrub das gekrönte Haupt, die Jugend, die stolze uferlose Macht und die nationale Einheit. Das Land wurde in drei Teile gespalten. Seelisch in fünf Glauben. [...] Vierhundert Jahre später hebt die Kirche unseren Blick wieder dorthin [zur Jungfrau, AvK] empor. Dafür gibt es einen Grund. Newsweek veröffentlicht in einer seiner neuesten Nummern ein merkwürdiges Bild: eine in sieben Stücke zerrissene ungarische Husarenuniform liegt auf der Erde. Der Wächter des Westens fragt aus der Nähe: ‚Wo ist hier bloß Ungarn?‘“¹¹

Ungarn, so der Kardinal weiter, sei nun nicht nur wie im 16. Jahrhundert ein besetztes Land und eine konfessionell zerrissene Nation, sondern auch eine durch „Korruption“, „Materialismus“, durch verschiedene „Sünden und Verbrechen“ gefährdete Gemeinschaft. Mit dem Bild der nationalen „Zerrissenheit“ fasste Mindszenty seine Zustandsbeschreibung zusammen. Dieses Bild lässt sich nach zeitlichen, räumlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Aspekte weiter auffächern:

So verstand der Kardinal die nationale „Zerrissenheit“ zum einen *zeitlich*: Anfang 1946 hatte er gegen die Ausrufung der Republik protestiert, mit der das „tausendjährige“, von König Stephan I., dem Heiligen, gegründete Königreich aufgelöst wurde, denn diese verfassungsgeschichtliche Zäsur würde die Einheit der ungarischen Geschichte und Tradition zerstören.¹² Die Ablehnung der Republik durch Mindszenty, die ansonsten von fast allen, auch den bis 1948 bestehenden bürgerlichen Parteien getragen wurde, hing auch damit zusammen, dass in der früheren, ungeschriebenen Verfassung – zumindest aus Sicht der katholischen Kirche – der Primas die oberste verfassungsrechtliche Stellung nach dem König bzw. Reichsverweser besaß, im Falle der Thronvakanz also der Primas auch verfassungsrechtlich im Namen der Nation

besonders aber in Polen, Österreich, Deutschland, Italien und überall dort verwendet, wo sich Antikommunismus und Katholizismus mit nationalen oder europäischen historischen Topoi verbinden ließen. Zur „Instrumentalisierung“ dieses Topos vor 1933: Óze / Spannenberger: „Hungaria vulgo appellatur propugnaculum Christianitatis“.

11 Mindszenty: Hirdettem, 155-156.

12 Vgl. Klimó: Kampf um die nationale Geschichte.

sprechen könne.¹³ Mit der Ausrufung der Republik fiel selbst dieser theoretische Anspruch weg. Die Bindung des katholischen Primas an die Sankt-Stephans-Idee weist zudem eine Nähe zum Revisionismus der Zwischenkriegszeit auf, denn sie lag den juristischen und historischen Einwänden gegen den Friedensvertrag von Trianon zugrunde. Von dieser Haltung waren allerdings die Interessen der Nachbarstaaten Tschechoslowakei, Jugoslawien, Rumänien und Österreich unmittelbar betroffen, denn deren im Vertragswerk neu geschaffene territoriale und staatsrechtliche Existenz beruhte ja gerade auf der Leugnung der „historischen“ Rechte des ungarischen Königreichs.

Zweitens war Ungarn nach dieser Vorstellung auch *räumlich* eine zerrissene Nation, da durch die Unterzeichnung des Pariser Friedensvertrages am 10. Februar 1947 die Grenzziehung von 1920, also Trianon, weitgehend bestätigt worden war.¹⁴ Um dagegen ebenso zu protestieren wie gegen die damit einhergehende Vertreibung von Ungarn aus der Tschechoslowakei – diese „ethnische Flurbereinigung“ wurde euphemistisch „Bevölkerungsaustausch“ genannt, da im Gegenzug neben mehreren Hunderttausend Ungarn auch einige Tausend Slowaken aus Ungarn ausgesiedelt wurden –, verglich Mindszenty das Schicksal der dortigen Ungarn mit der Judenverfolgung.¹⁵

13 Diese nicht unumstrittene Auffassung, die besonders liberale und protestantische Rechtsgelehrte anzweifelten, hing mit der Lehre der Heiligen Krone zusammen. Vgl. dazu: Deér: Die Heilige Krone Ungarns; Kardos: A szentkorona-tan története. Kritisch dazu: Bak /Gara-Bak: The Ideology.

14 Aus Protest hatte Mindszenty eine Messe in der St. Stephansbasilika in Budapest abgehalten und die Glocken läuten lassen. Vgl. Romsics: Magyarország története, 300.

15 In einem Hirtenbrief vom 15. 10. 1945 schrieb der Erzbischof: „Aus dem nördlichen Teil unserer Diözese, mit dem wir seit mehr als 900 Jahren durch Glaubensgemeinschaft verbunden sind, kommen Nachrichten, die von unsäglichen Leiden, von Hass und Rache sprechen. Die gleichen Peinigungen, die die unglücklichen Juden in den Konzentrationslagern zu erdulden hatten, werden erneut angewandt.“ In einem Telegramm an König Georg VI. und Präsident Truman vom 5. Februar 1947 schrieb Mindszenty: „Vor zwei Jahren bemühte sich die Kirche, die Deportierung von Juden zu verhindern. Heute bitte ich Sie, dieser Deportierung [von Ungarn aus der ČSR, AvK] [...], Einhalt zu gebieten.“ Zit. nach Mindszenty: Erinnerungen, 121, 123. Zur Problematik des ungarischen Antisemitismus vgl. Hanebrink: In Defence of Christian Hungary. Zur Rolle Pius XII.'

Diese und ähnliche Äußerungen Mindszentys, etwa, dass die katholische Kirche „Hunderttausende“ Juden gerettet habe – was zumindest teilweise stimmte, da Horthy die Deportationen nach einem Protest von Pius XII. im Juli 1944 hatte stoppen lassen – wurde von Vertretern der Überlebenden als unerträglich empfunden, da einige namhaften Repräsentanten der katholischen Kirche in Ungarn zuvor zum dortigen antisemitischen Klima beträchtlich beigetragen hatten. Als sie ihre Stimme gegen die Deportationen von ungarischen Juden erhoben, war es bereits zu spät.¹⁶

Zu den räumlichen Aspekten des Bildes der „Zerrissenheit“ gehörten aber nicht nur die Staatsgrenzen des Landes, sondern auch die Verortung Ungarns in einer nach ideologischen Gesichtspunkten ausgerichteten europäischen Ordnung, einem *mental mapping*. Da die katholische Kirche seit dem 11. Jahrhundert die Zugehörigkeit Ungarns zum christlichen Abendland garantiere, sei eine Auflösung dieses „Vertrag[es] des heiligen Stephan“ mit der Heiligen Jungfrau (und damit der Kirche) gleichbedeutend mit dem „Tod der Nation, de[m] Abgrund, aus dem es kein Entfliehen mehr gäbe.“¹⁷ Wie nämlich der Verweis auf die osmanische Besetzung des Landes im 16. Jahrhundert zeigt, war in dieser Sichtweise eine Abtrennung Ungarns vom westlichen, katholischen Europa gleichbedeutend mit dem Verlust der ungarischen nationalen Unabhängigkeit und mit der Abhängigkeit von (nicht direkt genannten) nicht-europäischen, asiatischen Mächten.

„Zerrissenheit“ der Nation bezog sich schließlich drittens auf die *Sozialordnung*, um die nach 1945 gerungen wurde. So bedeute der Materialismus, den die Feinde der katholischen Kirche vertraten, allen voran die Kommunisten, aber auch die Sozialdemokraten und die protestantisch-völkisch geprägte Bauernpartei sowie andere zwi-

beim Stop der Deportationen von Juden aus Ungarn: Gerlach / Aly: Das letzte Kapitel, 325f.

16 Zu der Polemik zwischen Episkopat und einigen Repräsentanten jüdischer Verbände, aber auch einigen katholischen Intellektuellen, wie dem Historiker Gyula Szekfű vgl.: Klimó: Nation, Konfession, Geschichte, 335, 380. Allgemeiner zum Antisemitismus nach 1945: Patai: The Jews of Hungary; Hanebrink: Continuities and Change.

17 So in der Neujahrsbotschaft Mindszentys 1948, zitiert nach Mindszenty: Erinnerungen, 169.

schen 1945 und 1948 im „Linksblock“ zusammengefasste politische Strömungen, die Zerstörung einer im Grunde nur imaginär vorhandenen sozialen Harmonie durch die Verbreitung von Klassenkampf und Klassenhass. Besonders die vehemente Ablehnung des Klassenkampfes war natürlich keine spezifisch ungarische katholische Idee, sondern gehörte zum in der gesamten katholischen Welt vertretenen Repertoire der christlichen Soziallehre. Allerdings hatte das Kriegsende und die mit ihm einhergehenden Verwüstungen, noch mehr aber die seit 1941 erlassenen „Judengesetze“, die Enteignungen und den Verlust von Rechten aufgrund „rassischer“ Zugehörigkeit ermöglicht und damit die Zerstörung von Rechtsstaat und Sozialordnung eingeleitet.¹⁸ Auch hier war die Haltung der Kirchenvertreter zumindest ambivalent gewesen: einige hatten gewisse ökonomische Einschränkungen jüdischen Eigentums durchaus bejaht, teilweise sogar schon seit 1920 gefordert, im ungarischen Oberhaus jedoch gegen solche antijüdischen Gesetze gestimmt, denen eine biologisch-rassische Definition des „Judentums“ zugrunde lag, und die daher gegen das Sakrament der Taufe verstießen.¹⁹

Schließlich bezogen sich die Warnungen des Kardinals viertens auf *kulturellem Gebiet* auf den Streit um das bis 1945 noch sehr stark konfessionell, vor allem: katholisch geprägte Bildungswesen. Hier gab es zumindest die Besonderheit, dass es bis zur Verstaatlichung von 1948 noch sehr zahlreiche katholische Grundschulen und Gymnasien in Ungarn gab. Dies betraf immerhin etwa 7.450 Grund- und 358 Mittelschulen (Gymnasien).²⁰ Die kommunistische Kampagne gefährdete außerdem die katholischen Zeitungen und Zeitungen, die Druckereien und Verlage.

Dem nicht nur von den Kommunisten propagierten „Neuen Ungarn“, das sich von seiner Vergangenheit lösen sollte, und das nach seiner Ansicht die Nation zu zerstören drohte, stellte Kardinal Mindszenty ein eigenes Modell entgegen: ein einiges, nach außen und innen harmonisches Ungarn, das nur die katholische Kirche erhalten

18 Auf die Kontinuität zwischen den nationalsozialistisch inspirierten „Judengesetzen“ und den späteren kommunistischen Maßnahmen der Enteignung und Verstaatlichung weisen besonders hin: Gerlach / Aly: Das letzte Kapitel.

19 Ausführlich dazu: Hanebrink: In Defence.

20 Zahlen nach András: Kirchen und Religionsgemeinschaften, hier 546.

könne. Auch in diesem harmonischen Gegenbild lassen sich die vier genannten Dimensionen erkennen.

So garantiere allein die katholische Kirche die historische, also *zeitliche oder historische Einheit Ungarns*, denn die über 900jährige Geschichte der Nation seit der vom Papsttum unterstützten Staatsgründung sei, bis auf die liberale Zeit Ende des 19. Jahrhunderts, durch eine harmonische Beziehung zwischen Kirche, Staat und Nation gekennzeichnet gewesen. Ausnahmen, wie der Zusammenbruch des Königreichs nach Mohács, bestätigten diese Regel. Dieses katholische Geschichtsbild, das besonders prominent im Stephansjahr 1938 propagiert wurde, war allerdings immer wieder auch auf Widerspruch bei einigen kalvinistischen und lutherischen Geistlichen gestoßen, die immerhin ein Viertel der Ungarn repräsentierten und sich mit einer national-progressiven Deutung der ungarischen Geschichte identifizierten, in der die Revolution von 1848/49 den bisherigen Höhepunkt der Nationalgeschichte darstellte.²¹

Die *räumliche Einheit* der ungarischen Nation, worunter einerseits die Grenzen des Königreichs bis 1918 verstanden wurden – allerdings unter völliger Ausblendung der Tatsache, dass Ungarn bis dahin *kein* unabhängiger, souveräner Nationalstaat, sondern nur Teil des Habsburgerreiches war –, also der Protest gegen Trianon, andererseits aber auch die Einheit der ungarischen Nation über die Grenzen hinweg unter Einschluss ungarischer Minderheiten in den Nachbarstaaten sollte ebenfalls durch die Bindung an die katholische Kirche verteidigt werden. Mindszenty distanzierte sich ganz bewusst nicht von der revisionistischen Propaganda der Zwischenkriegszeit, sondern hielt auch nach dem Pariser Friedensvertrag von 1947 an ihr fest. Zugleich sprach er sich mutiger und konsequenter als andere Zeitgenossen gegen jegliche Vertreibungen, sowohl von Ungarn aus Nachbarstaaten als auch von Deutschen aus Ungarn aus. Zurecht betonte er, dass diese Maßnahmen gegen die Menschenrechte verstießen. Hierin zeigt sich, dass der katholische Nationalismus durchaus ambivalent war: Einerseits propagierte er nach wie vor eine Grenzrevision, die mit den Interessen sämtlicher Nachbarstaaten kollidierte, andererseits die Verteidigung von Minderheits- und Menschenrechten, die nicht einmal den meisten demokratischen Politikern des

21 Klimó: Nation, Konfession, Geschichte. Ebenso ders.: Die gespaltene Vergangenheit.

Landes wichtig zu sein schienen, geschweige denn den besonders nationalistisch auftretenden Kommunisten und ihren Verbündeten. Im Falle der Ungarn aus der Slowakei verwies Mindszenty auf die kirchenrechtlich noch bestehenden, über die ungarisch-tschechoslowakische Staatsgrenze hinwegreichenden Grenzen seiner Erzdiözese Esztergom (Gran).

In Bezug auf die *soziale Einheit* des Landes verwies Mindszenty immer wieder auf die karitative Tätigkeit der Kirche, die besonders in der unmittelbaren Zeit nach Kriegsende, nicht zuletzt aufgrund einer sehr großzügigen Unterstützung durch die USA, zahlreichen Bedürftigen direkt zugutekam. Den verschiedenen sozialrevolutionären wie sozialreformerischen Programmen der politischen Parteien konnte die Kirche, die bis zur Bodenreform vom März 1945 größte Grundbesitzerin des Landes gewesen war, allerdings wenig glaubwürdig entgegenreten. Die Bischöfe behaupteten zwar stets, dass sie eine gerechte Verteilung des Bodens befürworteten, doch hatten sie gerade in der Zwischenkriegszeit auch zahlreiche katholischen Initiativen, etwa durch Prälat Giesswein oder Bischof Prohászka, eher behindert als unterstützt.²² Prinzipiell verstand sich die katholische Soziallehre als harmonisierendes Gegenmodell zum materialistischen Klassenkampf, auch wenn sie in Ungarn bis zu diesem Zeitpunkt nur begrenzt zu Sozialreformen hatte beitragen können.

Schließlich sollte die *kulturelle Einheit* der Nation durch das weitere Bestehen einer Vielzahl von katholischen Schulen und durch den katholischen Religionsunterricht ebenso gewahrt bleiben, wie durch die Erhaltung zahlreicher Verlage, Druckereien, Zeitungen und Zeitschriften, also eines regen kulturellen Lebens unter dem Dach der Kirche.

Diese durch die katholische Kirche gestiftete nationale Einheit fasste das etwa 10 Meter hohe Wappen des Ungarischen Marienjahres von 1947/48 bildlich zusammen. Auf dem Haupt der Jungfrau war die Stephanskrone, das Symbol des ungarischen Königreiches zu sehen, während das Jesuskind den Reichsapfel in seiner Linken hielt. Seine Rechte erteilt den Segen. Hinter der Muttergottes ragte ein apostolisches Dop-

22 Ausführlich dazu: Spanneberger: Die katholische Kirche.

pelkreuz²³ hervor, zu ihren Füßen das ungarische Staatswappen. Dieses teilte sich in ein rechtes und ein linkes Wappenteil, rechts war es weiß-rot gestreift, links war ein dreihöckriger Hügel mit einem zweiarmigen Kreuz vor rotem Hintergrund zu sehen.

Die Darstellung der Heiligen Jungfrau als *Patrona Hungariae* versinnbildlichte nicht nur das Verhältnis zwischen Papstkirche (Maria) und Nation, sondern konnte an sehr verschiedene, teilweise nur sehr indirekt mit der Marienverehrung zusammenhängende Vorstellungen und Assoziationen anknüpfen: an die Vorstellung einer sanften, mütterlichen Herrschaft, wie sie schon von Kaiserin Maria Theresia propagiert wurde, an die Vorstellungen von Reinheit (hellblaues Gewand, Schleier) im weitesten Sinne: nicht nur körperliche Unbeflecktheit – hier mögen viele Menschen konkret an die Massenvergewaltigungen durch die einmarschierenden Rotarmisten in Ungarn am Ende des Krieges gedacht haben²⁴, sondern auch an Reinheit in seelischem Sinne, was als Abwehr des Vorwurfs der Verstrickungen Ungarns in die Verbrechen Deutschlands im Zweiten Weltkrieg verstanden werden konnte. Von Bedeutung waren auch die geschlechtsspezifischen Konnotationen des Bildes: Maria ist eine zweideutige weibliche Figur, die einerseits unbefleckte Reinheit, Asexualität, andererseits Mutterschaft beinhaltet. Damit konnte die Kirche einerseits ihre zunehmend weibliche Anhängerschaft ansprechen, andererseits auch eine weibliche Gegenfigur zum auch durch (gerechte) Gewaltausübung gekennzeichneten König Stephan I. bieten, der seine heidnischen Gegner foltern und hinrichten ließ. Die Verbindung zwischen Maria und Nation sicherte die Zugehörigkeit des aus den Tiefen Russlands eingewanderten Nomadenvolkes der Magyaren zur europäischen Völkerfamilie. Die Muttergottes bot sich katholischen Frauen schließlich auch als Identifikationsfigur an, verwies aber zugleich auf eine Integration in die katholische Nation, die durch eine patriarchale Geschlechterordnung (die Frau als leidendes Opfer und hingebungsvolle Mutter, die männlichen Schutzes bedarf) kontrolliert wurde.

23 Vermutlich seit König Andreas II. (Anfang 13. Jh.), der Kreuzfahrer war, als Wappenkreuz in Ungarn verwendet. Der zweite Balken im Doppelkreuz (vermutlich aus dem Titulus entstanden) betont den Bezug zu Jerusalem und das wahre Kreuz Christi.

24 Vgl. Petó: Stimmen des Schweigens.

Man sollte die Vorstellungen einer katholisch-nationalen Einheit Ungarns nicht einfach auf ihre Funktion als ideologisches Konstrukt oder Propaganda in einer existentiellen Konfliktsituation reduzieren, was sie natürlich auch waren. Denn gerade die diesem Bild eigene ahistorische und unkritische Harmonisierung und Glättung von realen Verhältnissen und Konflikten entsprach einer seit dem 19. Jahrhundert immer wieder eingenommenen Haltung zahlreicher Katholiken angesichts der Herausforderung durch liberale und sozialistische, Fortschritt und historische Veränderung betonende Weltbilder. Nach der Einsetzung Horthys als Reichsverweser und der Errichtung eines autoritären Regimes im Jahr 1920 war die „christlich-nationale“ Ideologie zur hegemonialen Deutungsart von Gegenwart und Vergangenheit aufgestiegen, war von Regierung, Universitäten, Schulen und Vereinen in zahllosen Veranstaltungen, Feiern, Reden, Filmen und Ausstellungen, aber auch im Alltag verbreitet worden. Den Höhepunkt bildete das „Ungarische Credo“, eine Art nationales Glaubensbekenntnis, das in der Formel gipfelte: „Ich glaube an einen Gott / ich glaube an die Wiederauferstehung der Nation“ und das dem Revisionismus eine sakrale Weihe verlieh, die auch lange nach der Ernüchterung über die mit der tatsächlichen Grenzrevision zwischen 1938 und 1941 verbundenen Schwierigkeiten und vor allem: Folgen (Zweiter Weltkrieg, Ungarn als Kriegsschauplatz und besetztes Land) nachwirkte, und an die Mindszenty 1945 anknüpfen konnte.

Andererseits kann man das nationalkatholische Bekenntnis auch als Überhöhung von eher alltagspraktischen sozio-ökonomischen Strukturen bezeichnen. So war der Pfarrer in den meisten Dörfern eine Vorbildfigur, ein Dorfintellektueller; der Pfarrersberuf außerdem für viele ärmere Bauernkinder die einzige Möglichkeit eines sozialen Aufstiegs.²⁵ Vieles an der religiösen Praxis in Ungarn, was sich nach 1920 aufgrund der politischen Umstände, der schroffen antiliberalen und konservativen Wende wesentlich verstärkt hatte, kann mit Konformität, mit Anpassung an nur äußerlich oder oberflächlich verstandene Rituale erklärt werden, was auch verständlich macht,

25 Vgl. Dessewffy: Iskola, 100-112.

warum in den Jahrzehnten nach 1945 die Mehrheit der Gesellschaft der Kirche nach und nach den Rücken kehrte.²⁶

Doch wenden wir uns zunächst dem unmittelbaren historischen Kontext der national-katholischen Äußerungen des Kardinals in den Jahren 1945-48 zu.

Kontext: Der Angriff auf die katholische Kirche und die nationale Geschichtspolitik der Kommunistischen Partei (1945-48)

Aufgrund ihrer zentralen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Position in der ungarischen Gesellschaft und wegen ihrer Oppositionshaltung gegenüber der rechtsradikalen Diktatur der Pfeilkreuzler – Mindszenty war 1944 von Pfeilkreuzlern inhaftiert worden und strahlte daher moralische Integrität aus – stellte die katholische Kirche 1945 in den Augen der Kommunisten das größte Hindernis auf dem Weg zur Errichtung eines Staates nach sowjetischem, stalinistischem Muster dar. Parteichef Mátyás Rákosi formulierte in einer Rede am 10. Januar 1948:

„Die ungarische Demokratie hat drei Jahre lang versucht, die katholische Kirche in das Werk des Wiederaufbaus einzubeziehen. Das gelang nicht. Sollen wir auch weiterhin die Spione, Verräter, Valutenschieber und Faschisten, die sich alle hinter dem Priesterkleid und der Kardinalspracht verstecken, mit Geduld behandeln? Die Stabilisierung unserer Demokratie erträgt es nicht weiter, daß solche Angriffstruppen, wie jene des Faschismus und der Reaktion, die sich hinter Mindszenty scharen, unsere Bautätigkeit stören und verhindern. Die Entwicklung fordert von uns mit gebieterischer Kraft, hier Ordnung zu schaffen. Und wir haben auch die Macht dazu, entweder durch gegenseitige Vereinbarungen, oder – wie es das Volk verlangt – durch die Macht des Staates, diese Ordnung zu erreichen.“²⁷

26 Zur Abschwächung der Bindung an den katholischen Glauben nach 1945: Bögre: Vallá-sosság és identitás.

27 Zitiert nach dem Parteiorgan Szabad Nép (Freies Volk) 11. Januar 1948.

Der Angriff auf die katholische Kirche begann mit der bereits erwähnten Bodenreform vom März 1945, welche die katholische Kirche sehr viel härter traf als die beiden großen protestantischen Kirchen. Die reformierte (kalvinistische) Kirche behielt 60% ihres ursprünglichen Grundbesitzes, die katholische Kirche dagegen nur ganze 15%.²⁸ Dahinter verbarg sich zunächst das taktische Kalkül des kommunistischen Parteichefs Rákosi, die konfessionellen Gegensätze zuzuspitzen. Im Gegensatz zum Katholizismus spielte der ungarische Calvinismus schließlich schon seit dem 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle in der ungarischen Nationalbewegung. Die Enteignung der Kirche zielte aber auch darauf ab, diese in finanzielle Abhängigkeit vom Staat zu bringen. Zugleich leitete die „antifaschistische“ Bodenreform einen Frontalangriff auf das traditionelle Gesellschaftsmodell ein, in das die Kirche eingebunden war, das sich allerdings schon seit dem 19. Jahrhundert im Zuge der Kapitalisierung der Landwirtschaft radikal verändert hatte. Da die faschistische Diktatur der „Pfeilkreuzler“ nur einige Kriegsmonate gewährt hatte und unter deutscher Besatzung stattfand, hatten sich ohnehin keine diesem System entsprechende sozialen Strukturen bilden können. Dementsprechend waren nur wenige wirkliche Faschisten von den Maßnahmen betroffen. Ein Jahr später, 1946, erfolgte die Zerschlagung von Jugendorganisationen sowie anderen Verbänden und Vereinen der Katholischen Aktion auf Grundlage des Vorwurfs, diese seien „faschistische“ Organisationen. Zugleich wurde die Reorganisation der einst blühenden katholischen Presse- und Verlagslandschaft verhindert, bis auf wenige Ausnahmen verboten und die entsprechenden Druckereien schließlich verstaatlicht. Die katholische Presse Ungarns hatte bis 1948 noch 11,3 % aller Zeitungen und Zeitschriften des Landes produziert, danach gab es nur noch zwei Wochen- und eine Monatschrift.²⁹ 1948 folgte schließlich die Verstaatlichung der Schulen.

Dieser frontale Angriff auf eine der wichtigsten Einrichtungen der ungarischen Gesellschaft durch die neuen Machthaber wurde nicht nur mit politischen und sozialen Argumenten gerechtfertigt, wie etwa dem, dass die katholische Kirche die Grundlage des feudalen, aristokratischen Ungarn darstelle, das zerstört werden müsse. Eine

28 Kádár: Die Kirche, 107.

29 Adriányi: Ungarn, hier 249.

zentrale Rolle in der Kampagne gegen die katholische Kirche spielte auch eine nationalistische Geschichtspolitik. Demnach wurde der Kirche die vierhundertjährige Dominanz der „Deutschen“ angelastet. Dieses Konstrukt differenzierte nicht zwischen dem Habsburgerreich und dem Deutschen Reich, sondern basierte auf der Annahme einer Kontinuität von Maria Theresia bis Hitler.

Der „Neuanfang“ nach dem Kriegsende 1945 bedeutete auch auf dem Gebiet der nationalen Geschichtskultur eine völlige Umkehrung der Verhältnisse der Zwischenkriegszeit. Während der antibolschewistische und antiliberaler Neuanfang unter Horthy unter Berufung auf die Stephanstradition zu einer Verstärkung des Einflusses der katholischen Kirche geführt hatte, drängten die Kommunisten nun im Zeichen der von ihnen behaupteten „Verwirklichung“ der Tradition des Bauernkrieges und der Revolution von 1848/49 die Macht der Kirchen, besonders aber der katholischen, schrittweise zurück. Bereits 1937, im Rahmen der „nationalen Volksfrontstrategie“ der Komintern und erneut ab 1941 im Zeichen einer antifaschistischen Kriegspropaganda, hatte sich die kommunistische Partei Ungarns (wie ähnlich auch andere kommunistische Parteien) der nationalen Geschichte zu bemächtigen versucht.³⁰ Mit den pompösen Feiern zur Hundertjahrfeier der Revolution von 1848/49 sollte nun aller Welt vor Augen geführt werden, dass der Weg zur Errichtung der stalinistischen Diktatur auch nationalhistorisch der einzig richtige war.³¹ Die katholische Kirche wurde dabei erneut in die Nähe der „historischen Feinde“ des ungarischen Volkes, der „Deutschen“ und „Habsburger“ gerückt, indem die kommunistisch kontrollierten Medien etwa daran erinnerten, dass der katholische Primas János Hám 1848 loyal zum Königshaus gestanden und damit zum „nationalen Verräter“ geworden sei. Auf diese nationale geschichtspolitische Kampagne hatte Mindszenty mit der Ausrufung des Marienjahres reagiert.

30 Vgl. ausführlich dazu: Klimó: Nation, Konfession, Geschichte; Mevius: Agents of Moscow.

31 Vgl. Gyarmati: Március Hatalma; Geró: Az államosított forradalom. Außerdem: Klimó: 1848/49.

Zugleich verweist der Konflikt weiter hinaus auf das komplexe Verhältnis zwischen katholischer Kirche und ungarischer Nation, wie es sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte.

Vorgeschichte: Katholizismus und Nationalismus in Ungarn seit dem 19. Jahrhundert

Das Verhalten von Erzbischof János Hám 1848 kann im Zusammenhang mit dem Verhalten von Papst Pius IX. gesehen werden, den die italienische Nationalbewegung zuerst als liberalen und nationalen Hoffnungsträger begrüßt und später als „Verräter“ verdammt hatte. Am 29. April 1848 zog der Papst seine Truppen zurück, die er gegen Österreich hätte einsetzen sollen, denn seine „väterliche Liebe“ erstreckte sich „auf alle Stämme, alle Völker, alle Nationen.“³² Wie hätte der Papst auch anders entscheiden können? Ähnlich tat dies der ungarische Primas, der die Loyalität zum Gesamtstaat, zum apostolischen Kaiser und König von Ungarn höher bewertete, als die Unterstützung einer radikalen, der katholischen Kirche ohnehin nicht unbedingt freundlich gesinnten Nationalbewegung. Andererseits entwickelten sich schon seit dem 18. Jahrhundert zunehmend magyarisch-patriotische Tendenzen auch unter ungarischen Bischöfen, und das, obwohl diese nach monarchietreuer Gesinnung ausgewählt worden waren.³³ Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts war gekennzeichnet von dem geradezu unaufhaltsamen Aufstieg des „nationalen Gedankens“, vor allem innerhalb der politischen und kulturellen Führungsgruppen, den Entscheidungs- und Deutungsleitenden. Auch in Ungarn ging der nationale Gedanke zunächst mit liberalen Ideen einher. Die Minderheitenkonfessionen der Calvinisten und Lutheraner, die sich seit dem 16. Jahrhundert gegen starke habsburgische und katholische Widerstände hatten behaupten können, übernahmen zuerst nationale und liberale Vorstellungen, die sie mit Ideen der religiösen Toleranz und Gleichberechtigung verbanden. Wenn die katholische

32 Formigoni: *L'Italia dei cattolici*, 29.

33 Bahlke: *Ungarischer Episkopat*, 157-59.

Kirche nicht den konfessionellen Alleinvertretungsanspruch auf die Nation ganz den Protestanten überlassen wollte, musste auch sie sich stärker zur Nation bekennen. Hinzu trat, dass die Calvinisten auch auf ihr „ethnisch reineres“ Magyarentum verwiesen, denn im Schnitt entstammten Calvinisten stärker den ungarischsprachigen Minderheiten im Königreich Ungarn, während Katholiken überdurchschnittlich häufig deutsch- oder slowakischsprachig waren (selbst noch Mindszenty stammte aus einer donauschwäbischen Familie namens Pehm).

Als Franz Joseph im Konkordat von 1855 die katholische Kirche, auch als Dank für die loyale Haltung des Papstes in der Krisenzeit 1848/49, ultramontane Einflüsse eher gewähren ließ und einige Regelungen des Josephinismus außer Kraft setzte, sollte gleichzeitig die Eigenständigkeit des ungarischen Primas zugunsten des österreichischen Episkopats eingeschränkt werden. Als Gegenreaktion begann daraufhin der damalige Erzbischof von Esztergom, János Scitovszky, seine Äußerungen stärker auf die national gesinnten Kreise in Ungarn auszurichten. Dabei bemühte er sich besonders die Figur des Königs Stephan I., der nun zunehmend zu einer katholisch-nationalen Kultfigur erhoben wurde, in den Mittelpunkt der katholischen Geschichtspolitik zu rücken. Hierbei entstand das nationalkatholische Geschichtsbild, auf das sich Kardinal Mindszenty ein Jahrhundert später beziehen sollte: Der ungarische Staat, nun zunehmend als „Nationalstaat“ verstanden, sein Territorium, die Mehrheitsbevölkerung, seine Sozialordnung und seine Kultur sollten als eine untrennbare, harmonische Einheit betrachtet werden, die nur von der katholischen Kirche garantiert werden könne und die durch liberale, protestantische sowie jüdische Ideen und Kräfte bedroht sei. 1891 legte Graf Albin Csáky, seit September 1888 Minister für Religion und Öffentlichen Unterricht, ein Gesetzespaket vor, das die Zivilehe, das Standesamtsregister sowie die Gleichstellung des mosaischen Glaubens verankern sollte. Dies wurde von der katholischen Kirche als staatlicher Angriff auf diejenigen Bereiche verstanden, welche bis dahin von ihr kontrolliert worden waren. Nach langen Kämpfen verabschiedete 1894 das ungarische Parlament die Gesetze. Auf diese empfindliche Niederlage reagierten die Katholiken mit der Gründung der Volkspartei, die allerdings nie die Stärke der katholischen Parteien Deutschlands oder Österreichs erreichen sollte, und mit Ausbau und Förderung eines katholischen Verlags-, Presse- und Vereinswe-

sens. Seit der Jahrhundertwende zeigten sich erste Früchte dieser „katholischen Renaissance“, die den ungarischen Katholizismus auf moderne, auch in der entstehenden politischen Öffentlichkeit verankerte Grundlagen stellen sollte. Allerdings bremsen die feudal geprägte Struktur des Episkopats und die stark aristokratische Prägung der Bischöfe immer wieder die Reformanstrengungen der katholischen Bewegung.

Es war die doppelte Konkurrenzsituation des Katholizismus in Ungarn gegen Liberalismus und Protestantismus, welche zur Entstehung und Verbreitung national-katholischer Ideen beitrug, zunächst bei einigen katholischen Repräsentanten und Klerikern, v.a. innerhalb der katholischen Volksbewegungen, später auch beim Episkopat. Mit der nationalen Ausrichtung der katholischen Kirche sollte die Herausforderung durch eine sich immer stärker als nationales und ethnisches Sprachrohr verstehende kalvinistische Kirche, deren liberaler Flügel allmählich schwächer wurde, und durch Vertreter des ungarischen Staats sowie durch die sich auch in Ungarn mehr und mehr festsetzende säkulare Ideenwelt gemeistert werden. Zunehmend traten soziale Spannungen zwischen einer mit Großgrundbesitz ausgestatteten, aristokratisch geprägten Kirchenhierarchie und einzelnen, anfangs noch eher isolierten, sozial engagierten Klerikern und Laien hinzu. Zu betonen ist aber auch, dass es sich bei diesem Prozess nicht so sehr um eine „Erfindung“ einer nationalkatholischen Tradition handelte, sondern eher um eine Neuinterpretation und Neufassung bereits früher bestehender Traditionslinien in nationaler Ausrichtung. So konnten die Heiligenlegenden um die Mitglieder der Arpaden-Dynastie, zu der auch Stephan gehörte, wie sie seit dem Mittelalter bestanden, nun in nationaler Form erzählt werden.

Die sich unter Admiral Horthy und dem von ihm geführten national-konservativen Regime nach 1920 ausbreitende neue Ideologie des „christlichen Nationalismus“ schien der katholischen Kirche und ihren Ideen und Verbänden neue Einflussmöglichkeiten im ungarischen Staat zu sichern. Während der Feierlichkeiten zum Stephansjahr 1938, das zusammen mit dem Eucharistischen Weltkongress stattfand und durch die Anwesenheit Eugenio Pacellis kurz vor dessen Erhebung zum Papst eine besondere vatikanische Unterstützung erhielt, wurde diese neue Symbiose zwischen Nation, Staat und katholischer Kirche noch einmal mit großem propagandistischen Aufwand zelebriert. Im politischen Alltag wurden jedoch die Hoffnungen der katholi-

schen wie auch der protestantischen Kirche auf eine umfassende Rechristianisierung Ungarns ebenso enttäuscht wie die Erwartungen, die neue konservative Staatsführung würde die liberalen, säkularisierenden Gesetze des späten 19. Jahrhunderts revidieren. So stand das Stephansjahr auch unter drohenden Vorzeichen: Nach dem „Anschluss“, der Besetzung des katholisch geprägten österreichischen Ständestaates sah sich Ungarn einem verstärkten außenpolitischen Druck durch das nationalsozialistische Deutschland ausgesetzt. Aber auch innenpolitisch waren völkisch-nationalistische Ideen, wie sie die Pfeilkreuzler und andere rechtsradikale Gruppen in Ungarn vertraten, auf dem Vormarsch. Bei den letzten Wahlen vor dem Zweiten Weltkrieg erreichten die rechtsradikalen Gruppen trotz Behinderungen und Verbote durch staatliche Stellen einen Wahlsieg, da sie erfolgreich die Forderung nach durchgreifenden sozialen Reformen (besonders eine Bodenreform) mit ihren völkischen und antisemitischen Programmen verbanden. Als verhängnisvoll für alle national-konservativen Kreise unter Einschluss der katholischen Kirchenführung sollte sich nun der seit 1920 als tragende Staatsideologie propagierte Revisionismus erweisen: Deutschland versprach Ungarn die Erfüllung ungarischer Grenzrevisionswünsche gegenüber der nun zerschlagenen Tschechoslowakei und Rumänien, sowie ab 1941 auch gegenüber Jugoslawien und setzte diese teilweise auch durch. Wenn die ungarischen Eliten ihre selbst gesetzten Ziele der Grenzrevision verwirklichen wollten, dann mussten sie mit Deutschland eng zusammenarbeiten – dabei wurde allerdings der später zu bezahlende hohe Preis dieser Politik übersehen. Die Tatsache, dass auch die katholische Kirche sich an der umfassenden, gegen Trianon gerichteten Propaganda beteiligt hatte, schwächte nun die Glaubwürdigkeit ihrer auch nationalhistorisch begründeten Kritik und Distanzierung gegenüber dem heidnisch-völkischen Großdeutschland und seinen ungarischen Verbündeten in Militär, Staat, Verwaltung und Politik. Dass der Heilige Stephan auch im Sinne einer nationalen Unabhängigkeit gegenüber Deutschland verstanden werden sollte, widersprach den immer wieder betonten Vorstellungen, wonach der Gründerkönig Ungarn überhaupt erst im germanisch-christlichen Kulturraum verankert hatte.

Das ambivalente Verhältnis zu Deutschland und zum Habsburgerreich wurde zum Hauptproblem für das national-katholische Geschichtsbild, deshalb griffen die

Protestanten und später die Kommunisten die katholische Kirchenführung stets an diesem Punkt an. Im Unterschied zu Polen oder Irland, wo ein „identitärer katholischer Nationalismus“ (Urs Altermatt) möglich war, da die Gegner der Nation (Russland, Preußen bzw. England) zugleich *konfessionelle* Gegner waren, konnte der ungarische Katholizismus nicht mit der Nation und ihrer Geschichte zur Deckung gebracht werden.

Wirkungen und Folgen

Kardinal Mindszenty's nationalkatholische Kampagne im Rahmen des Marienjahres 1947/48 war auf den ersten Blick ein riesiger Erfolg. Hunderttausende Gläubige strömten zu den Veranstaltungen und bewiesen so ihre Zustimmung zu den Reden und Gesten des Primas. Sie taten dies, obwohl die kommunistische Staatsmacht zunehmend mit Polizeieinsätzen und Militäraufmärschen drohte und Veranstaltungen der Katholischen Aktion durch administrative Schikanen oder technische Sabotage zu verhindern suchte. So trug das Marienjahr zur Stärke des öffentlichen und privaten Bekenntnisses zur katholischen Kirche in Ungarn bis in die späten 1950er Jahre – also während der repressivsten Phase der stalinistischen Diktatur – bei. Erst seit den 1960er Jahren, dann aber rapide, kehrten mehr und mehr Gläubige der Kirche den Rücken. Während und nach dem Niedergang des kommunistischen Regimes in den 1980er Jahren erlebte die katholische Kirche Ungarns erneut einen Aufschwung, besonders, als Papst Johannes Paul II. im Juli 1990 „das Land des Heiligen Stephan“ besuchte. Seit dem „Systemwechsel“ hin zum demokratischen Rechtsstaat haben besonders die konservativen Parteien Ungarns sich einzelner Elemente der katholisch-nationalen Vorstellungen, wie sie Kardinal Mindszenty vertrat, angenommen und versucht, diese in ihre demokratischen Programme zu integrieren. Der Kardinal selbst wird seit der Überführung seiner sterblichen Überreste in die Basilika von Esztergom von zahlreichen Gläubigen wie ein Heiliger verehrt.

Auf der anderen Seite lassen sich auch zahlreiche kurz- und langfristige negative Folgen der nationalkatholischen Ideen Mindszenty's aufzeigen. Zwar bewiesen zahllo-

se Gläubige der katholischen Kirche auch als nationaler Institution lange ihre Treue, andererseits wurde der harten Verfolgung der Kirche durch die Behörden, der Auflösung fast aller katholischen Orden, der Verhaftung, Inhaftierung und Vertreibung Tausender von Priestern, Nonnen und Mönchen kein nachhaltiger Widerstand entgegengebracht. Dies kann mit der eher passiven Haltung der meisten Gläubigen und mit der etwa im Unterschied zu Polen, Frankreich oder Deutschland, aber ähnlich wie in Österreich oder Italien wenig ausgeprägten Selbständigkeit der katholischen Bewegung erklärt werden. Doch wirkte sich wohl auch das triumphale Auftreten von Kardinal Mindszenty und seine kompromisslose Haltung gegenüber allen abweichenden Meinungen wenig ermutigend auf die Gläubigen aus, selbst aktiv zu werden. Die starke Polarisierung zwischen triumphierender katholischer Kirche auf der einen Seite, und Kommunisten, aber auch Calvinisten, Lutheranern, Liberalen, Juden auf der anderen Seite begrenzte die Wirkung der nationalkatholischen Botschaft zudem auf das eigene Lager.

Außerhalb Ungarns stieg Mindszenty zu einer Symbolfigur des Kalten Krieges auf. Immer wieder machte Papst Pius XII. auf das Schicksal Mindszentys und des gesamten ungarischen Volkes aufmerksam, besonders aber im Herbst 1956. Selbst Hollywood verfilmte 1950 das Schicksal des Kardinals im Film „Guilty of Treason“. Diese klare Haltung geriet Mindszenty aber zum Nachteil, als der Vatikan seine politische Haltung gegenüber den kommunistischen Staaten, allen voran Ungarn, zu ändern begann. Als die Kurie 1964 ein erstes Abkommen mit dem Kádár-Regime aushandelte, galt Mindszenty, der seit 1956 in der US-Botschaft in Budapest ausharrte, als Störfaktor für die diplomatischen Bemühungen im Rahmen der neuen „Ostpolitik“. Nach seiner Ausreise aus Ungarn 1971 wurde der Kardinal, der starr an seiner Haltung festhielt, zu einer unzeitgemäßen Figur, die Paul VI. schließlich in den Hintergrund drängte. Auch wenn die Starrheit bzw. Standfestigkeit Mindszentys nach 1989 als geradezu prophetische Gabe eines überzeugten Antikommunisten angesehen wurde, so blieb seine Wirkung auf ganz bestimmte Kreise innerhalb und außerhalb Ungarns begrenzt.

Besonders negativ wirkt sich aber bis heute seine Haltung zum Friedensvertrag von Trianon aus, die teilweise auch im Widerspruch zur Bewertung des Nationalismus

etwa durch Pius XI. stand. Diese führte dazu, dass nicht nur in einigen ungarischen Exilkreisen im Westen, sondern nach 1989 auch verstärkt in Ungarn, eine manchmal recht eigenwillige Mischung von katholischen und nationalistischen, v. a. aber grenzrevisionistischen Tendenzen zum Vorschein kam, etwa wenn eine Kapelle geweiht wurde, die an die verlorenen Gebiete Ungarns erinnern soll.

Quellen und Literatur

Actae Apostolicae Sedis. 42 (1950).

Adriányi, Gabriel: Ungarn. In: Gatz, Erwin (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa. Paderborn u. a. 1999, 245-270.

Altermatt, Urs: Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive. In: Ders. / Metzger, Franziska (Hg.): Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2007, 15-34.

András, Emmerich: Kirchen und Religionsgemeinschaften. In: Grothusen, Klaus-Detlev (Hg.): Ungarn. (Südosteuropa-Handbuch. Bd. V), Göttingen 1987, 545-559.

Bahlke, Joachim: Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686-1790). Stuttgart 2005.

Bak, János M. / Gara-Bak, Anna: The Ideology of a „Millennial Constitution“ in Hungary. In: East European Quarterly XV (1981), 307-326.

Blackbourn, David: Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany. New York 1994.

Bögre, Zsuzsanna: Vallásosság és identitás. Éltettörténetek a diktatúrában [Religiosität und Identität. Lebensgeschichten in der Diktatur] (1948-1964), Budapest, Pécs 2004.

Bravo, Anna: La „Madonna pellegrina“. In: Isnenghi, Mario (Hg.): I luoghi della memoria. Rom/Bari 1996, 525-536.

Deér, Josef: Die Heilige Krone Ungarns. Wien 1966.

Dessewffy, Tibor: Iskola a hegyoldalban [Schule auf der Bergseite]. Budapest 1999.

Enchiridion delle Encicliche 5. Pio XI (1922-39). Bologna 1995.

- Formigoni, Guido: *L'Italia dei cattolici*. Bologna 1998.
- Gergely, Jenő / Izsák, Lajos (Hg.): *A Mindszenty-per [Der Mindszenty-Prozess]*. Debrecen 1989.
- Gerlach, Christian / Aly, Götz: *Das letzte Kapitel. Der Mord an den ungarischen Juden*. Stuttgart, München 2002.
- Gerő, András: *Az államosított forradalom. 1848 centenáriuma [Die verstaatlichte Revolution. Das Zentenarium]*. Budapest 1998.
- Gyarmati, György: *Március Hatalma – A Hatalom Márciusa. Fejezetek Március 15. ünneplésének történetéből. [März der Macht - Macht des März. Episoden aus der Geschichte der Feiern zum 15. März]*. Budapest 1998.
- Hanebrink, Paul A.: *Continuities and Change in Hungarian Antisemitism, 1945-1948*. In: *Hungary and the Holocaust. Confrontation With the Past. Symposium Proceedings*. The United States Holocaust Memorial Museum, Washington D. C. 2001, 21-30, URL: <http://www.ushmm.org/m/pdfs/20060302-hungary-holocaust-symposium.pdf> (zuletzt eingesehen am 22.03.2014).
- Hanebrink, Paul A.: *In Defence of Christian Hungary. Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890-1944*. Ithaca, London 2006.
- Kádár, Imre: *Die Kirche im Sturm der Zeiten. Die Reformierte Kirche in Ungarn zur Zeit der beiden Weltkriege, der Revolutionen und Konterrevolutionen*. Budapest 1958.
- Kardos, József: *A szentkorona-tan története [Die Geschichte der Lehre der Heiligen Krone] 1919-44*. 2. überarbeitete Auflage. Budapest 1987.
- Kirby, Dianne: *The Cold War, the hegemony of the United States and the golden age of Christian democracy*. In: McLeod, Hugh (Hg.): *World Christianities c. 1914-2000*. Cambridge u.a. 2006, 285-303.
- Klimó, Árpád v.: *Kampf um die nationale Geschichte. Auseinandersetzungen zwischen Kirchen und Kommunistischen Parteien in Ungarn und der SBZ (1945-48/49)*. In: Imhof, Kurt (Hg.): *Kommunikation und Revolution*, Zürich 1998, 359-389.

- Ders.: 1848/49 in der politischen Kultur Ungarns. In: Fröhlich, Helgard / Grandner, Margarethe / Weinzierl, Michael: 1848 im europäischen Kontext. Wien 1999, 204-222.
- Ders.: Die gespaltene Vergangenheit. Die großen christlichen Kirchen im Kampf um die Nationalgeschichte Ungarns 1920-48. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 47 (1999), H. 10, 874-891.
- Ders.: Nation, Konfession, Geschichte. Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext 1860-1948. München 2003.
- Mészáros, István: Boldogasszony Éve 1947/48. Mindszenty bíboros evangelizációs programja [Marienjahr 1947/48. Das Evangelisierungsprogramm Kardinal Mindszentys]. Budapest 1998.
- Mevius, Martin: Agents of Moscow. The Hungarian Communist Party and the Origins of Socialist Patriotism 1941-53. Oxford 2005.
- Mindszenty, József: Erinnerungen. Frankfurt/M. u. a. 1974.
- Ders.: Hirdettem az Igét. Válogatott szentbeszédek és körlevelek [Ich predigte das Wort. Ausgewählte Predigten und Rundbriefe] 1944-1975. Vaduz 1982.
- Óze, Sándor / Spannenberger, Norbert: „Hungaria vulgo appellatur propugnaculum Christianitatis“. Zur politischen Instrumentalisierung eines Topos in Ungarn. In: Maner, Hans-Christian / Krzoska, Markus (Hg.): Beruf und Berufung. Geschichtswissenschaft und Nationsbildung in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. u. 20. Jahrhundert. Münster 2005, 19-39.
- Patai, Raphael: The Jews of Hungary. Detroit 1996.
- Pető, Andrea: Stimmen des Schweigens. Erinnerungen an Vergewaltigungen in den Hauptstädten des „ersten Opfers“ (Wien) und des „letzten Verbündeten“ Hitlers (Budapest) 1945. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 47 (1999), H. 10, 892-913.
- Romsics, Ignác: Magyarország története a XX. században [Geschichte Ungarns im 20. Jh.]. Budapest 1999.
- Spanneberger, Norbert: Die katholische Kirche in Ungarn 1918-1939. Positionierung im politischen System und „Katholische Renaissance“. Stuttgart 2006.

Klimó: Katholizismus als Verkörperung

Tomka, Ferenc: Halálra szántak, mégis élünk! Egyházüldözés 1945-1990 és az ügynök-kérdés [Sie verurteilten uns zum Tode, doch noch immer leben wir! Kirchenverfolgung 1945-90 und die Frage der Spitzel]. Budapest 2005.

Personenverzeichnis

A

Adalbert (Heiliger) 28, 29, 207, 218, 239
Aftarz, Moszko 186
Agnes von Böhmen (Heilige) 239
Alexander (König von Polen) 82, 83, 85-87
Alexander VI. (Papst) 83-85
Altermatt, Urs 258, 276
Andreas II. (König von Ungarn) 267
Andrzej Świerad (Heiliger) 28

B

Bałakier, Edward 50, 65-67
Balbín, Bohuslav 218
Barclay, John 141
Bartoš, František Michálek 241
Bass, Eduard 244
Benedikt (Heiliger) 28
Benedikt XIV. (Papst) 108
Blaschke, Olaf 8
Boleslaus I. (König von Böhmen) 210, 249
Boleslaus I. (König von Polen) 33
Boleslaus V. (König von Polen) 33
Bolharynovyč, Gregor 81
Bolharynovyč, Joseph 83, 84
Bömelburg, Hans-Jürgen 6, 11
Bonifatius (Heiliger) 28

Bonzo, Valfrè de 240
Bořivoj I. (Fürst von Böhmen) 210, 211
Braitto, Silvestr 247
Brožík, Václav 232
Brüning, Alfons 105
Bruno Prussiae (Heiliger) 28

C

Calixt III. (Papst) 83
Calvin, Johannes 68
Chrysoloras, Emmanuel 92
Chrysoloras, Johannes 92
Clemens VIII. (Papst) 107, 108
Crouzet, Denis 5
Csáky, Albin 273

D

Dąbrówka (Königin von Polen) 33
Degrelle, Léon 246
Dembiński, Bronisław 69, 73
Dionysios I. (Patriarch von Konstantinopel) 82
Dmitriev, Michail 106
Domenikus a Jesu Maria (Domingo Ruzola) 214
Dorothea von Montau (Heilige) 33
Drahomíra (Fürstin von Böhmen) 210
Dülmen, Richard v. 3, 7

Personenverzeichnis

E

Eleonore (Kaiserin) 33, 213
Elisabeth Přemyslid (Fürstin von Böhmen) 33, 210
Euphemia (Heilige) 33

F

Faber, Martin 12
Fabricius, Filip 214
Ferdinand II. (Kaiser) 203, 206, 212, 213, 219
Ferdinand III. (Kaiser) 208, 213-215, 219
Flaczyński, Franciszek 49
Florian (Heiliger) 28, 29
Franz Joseph I. (Kaiser) 273
Fredro, Andrzej Maksymilian 26

G

Gasparri, Pietro 240
Gaudentius (Heiliger) 28
Georg VI. (König von England) 262
Giesswein, Alexander 266
Goll, Jaroslav 234
Gregorios III. (Patriarch von Konstantinopel) 81
Greyerz, Kaspar v. 3, 7
Groicki, Bartłomiej 179, 180, 183, 184
Grzybowski, Stanisław 50

H

Hán, János 271, 272

Hedwig von Anjou (Heilige) 33
Hedwig von Schlesien (Heilige) 29, 33, 211
Heinrich I. (König von Polen) 137
Helena (Königin von Polen) 82, 85
Herbest, Benedykt 104
Hitler, Adolf 271
Hlebowicz, Jan 101
Hlinka, Andrej 244
Hölscher, Lucian 7
Horthy, Miklós 259, 263, 268, 271, 274
Hrubans, Mořic 242
Hus, Jan 101, 227-237, 250

I

Innozenz VIII. (Papst) 83
Isidor (Metropolit von Kiev) 81
Isserles, Moses 183
Ivan III. (Großfürst von Moskau) 83
Ivan IV. (Zar von Russland) 101, 102
Iwan (Heiliger) 208

J

Jacek Odrowąż (Heiliger) 28
Jan Olbracht (König von Polen) 86, 87
Jaroslav Bořita von Martinitz 214
Jeanne d'Arc (Heilige) 247
Jeleń (Ältester der jüdischen Gemeinde Rzeszów) 186
Jirásek, Alois 232, 237
Johann Friedrich von Waldstein 215

Personenverzeichnis

Johann Kasimir (König von Polen) 24
Johann von Nepomuk (Heiliger) 208, 218, 240
Johannes Paul II. (Papst) 239, 276
Josafat Kuncevyč (Heiliger) 28, 106
Joseph (Heiliger) 208
Judith (Königin von Polen) 33
Julius III. (Papst) 55, 64

K

Kádár, János 277
Kapras, Jan 242
Karl IV. (Kaiser) 206, 208, 209, 228, 238, 247
Karl IV. von Schwarzenberg 232
Kasimir (Heiliger) 28
Kasimir III. (König von Polen) 166, 185
Kasimir IV. (König von Polen) 81-83
Kaufmann, Thomas 24
Klaus, Václav 250
Kleger, Heinz 7
Kleinmann, Yvonne 12
Klimó, Árpád v. 12
Kochowski, Wezpazjan 24
Kochowskis, Wezpazjan 25, 26
Koloman (König von Ungarn) 33
Konarski, Jan 86
Konstancja von Alten-Bokum 191
Korolko, Mirosław 130, 144
Kozłowska, Maria Franciszka 36
Kozmian, Jan 26

Kriegseisen, Wojciech 129
Kues, Nikolaus v. 92, 99
Kumor, Bolesław 50
Kunegunda-Kinga (Heilige) 33
Kurdybacha, Łukasz 50
Kyrill (Heiliger) 208, 211, 218

L

Ladislaus II. Jagiello (König von Polen) 161
Łasicki, Jan 100, 101, 103, 105
Łaski, Jan 57
Lejzorowicz, Szaul 187
Leopold (Heiliger) 208
Leopold I. (Kaiser) 213, 219
Lewkowicz, Berek 188
Łopatka, Tomasz 12
Lubomirski, Hieronim Augustyn 168, 170, 174, 186, 191
Lubomirski, Jerzy Ignacy 174, 176, 178, 187, 188, 191, 192
Lubomirski, Stanisław Herakliusz 26
Lubomirski, Teodor Hieronim 188, 189
Luczaks, Aleksander 67
Ludmila (Heilige) 207, 210, 211, 218, 239
Luther, Martin 68

M

Maciejowski, Stanisław 55, 56

Personenverzeichnis

Maria (Heilige) 12, 24, 28, 30-34, 36, 172, 178, 211-219, 233, 251, 258, 260, 263, 266, 267, 271, 276
Maria Anna (Kaiserin) 213
Maria Theresia (Kaiserin) 267, 271
Marie-Louise de Nevers-Gonzague 33
Marmaggi, Francesco 235
Masaryk, Tomáš Garrigue 235, 242, 243
Mayr-Harting, Robert 243
Melanchthon, Philipp 68
Methodius (Heiliger) 208, 211, 218
Michael Korybut Wiśniowiecki (König von Polen) 150
Mickiewicz, Adam 22
Mieszko I. (König von Polen) 33
Mieszko II. (König von Polen) 33
Mikulec, Jiří 12
Mindszenty, József 257-266, 268, 269, 271, 273, 276, 277
Modrzewski, Andrzej Frycz 51, 57, 59-64, 66, 67, 71
Modrzewski, von Andrzej Frycz 57
Mohyla, Petr 111, 113
Montau, Dorothea v. (Heilige) 29
Müller, Michael G. 161
Myslbek, Josef Václav 239

N

Norbert 208
Norbert (Heiliger) 208
Norwid, Cyprian Kamil 22

O

Oestreich, Gerhard 3
Ohlidal, Anna 6
Opaliński, Łukasz 141, 142, 150
Orzechowski, Stanisław 51, 98-100
Ossoliński, Hieronim 71
Ostrožskij, Konstantin 104

P

Pakošławic, Jan 166
Palacký, František 229, 230
Paul IV. (Papst) 55, 56
Paul VI. (Papst) 277
Paulus (Heiliger) 61, 89
Pęckowski, Jan 181
Pekař, Josef 234
Pęski, Walenty 150
Petrus (Heiliger) 89
Piskorski, Sebastian 28
Pius IV. (Papst) 56
Pius IX. (Papst) 272
Pius VII. (Papst) 108
Pius XI. (Papst) 247, 259, 278
Pius XII. (Papst) 108-111, 113, 258, 262, 263, 274, 277
Podiven (Seliger) 218
Prohászka, Ottokár 266
Prokop (Heiliger) 207, 218, 239
Prokop der Kahle 229
Pruszcz, Piotr Jacek 27
Przyłuski, Jakub 50

R

Rákosi, Mátyás 257, 269, 270

Reinhard, Wolfgang 3

Rixa (Königin von Polen) 33

Rokyta, Jan 101

Ruini, Lelius 147

Rzeszowski, Mikołaj 167, 172

S

Sacranus, Johannes 79, 86-103, 105-107,
109, 110, 112, 114

Sadoch (Heiliger) 28

Salomea (Heilige) 29, 33

Šámal, Přemysl 243

Samerski, Stefan 6

Schieder, Wolfgang 7

Schilling, Heinz 3, 4

Schmidt, Christoph 130

Schnirch, Bohuslav 239

Schramm, Gottfried 130-132

Scitovszky, János 273

Šebek, Jaroslav 12

Sienkiewicz, Henryk 22

Sierakowski, Waclaw Hieronim 175

Sigismund (Heiliger) 208

Sigismund I. August (König von Polen)
52, 55, 56, 132, 150

Sigismund III. (König von Polen) 144

Sixtus IV. (Papst) 82

Skarga, Piotr 28, 103-105, 144-147

Slamowicz, Mendel 182

Slavata, Vilém 214, 215

Słowacki, Juliusz 22

Smotryc'kyj, Herasym 97

Sobieski, Johann (von Polen-Litauen) 26

Spytek Ligęza, Mikołaj 167, 168, 185

Šrámek, Jan 242

Stanislaus (Heiliger) 28, 29

Stefan Báthory (König von Polen) 138,
144

Stephan (Heiliger, König von Ungarn)
208, 261-263, 265-267, 271, 273-276

Szekfű, Gyula 263

Szlagowski, Antoni 32

T

Tabor, Albert 84

Tarnowski, Jan 52

Tazbir, Janusz 68, 129, 140

Tomášek, František 250

Truman, Harry 262

Turij, Oleh 109

U

Uchański, Jakub 49, 57

Ujejski, Stanisław 22

V

Valentin (Heiliger) 177

Vávra, Otakar 237

Veit (Heiliger) 207, 243

Personenverzeichnis

Vilém Slavata von Chlum und Košum- Wladimir I. (Kiewer Rus') 100
berk 206
Wyclif, John 101
Voise, Stanisław 50, 66

W

Wenzel (Heiliger) 28, 29, 33, 207-210,
216-219, 227, 228, 237-245, 247-251
Wierzbowski, Tadeusz 49

Z

Zebrzydowski, Mikołaj 133, 144, 145
Žižka, Jan 229
Zygmunt (König von Polen) 86
Zyzanij, Lavrentij 97

Ortsverzeichnis

A

Altbunzlau (Stará Boleslav) 213, 218, 219, 251

B

Bar 149

Bayreuth 251

Breslau 70

Brest 77, 80, 82, 97, 98, 104-106, 140, 144

D

Dietrichswalde (pln. Gietrzwałd) 31

F

Florenz 77, 79, 81, 82, 88, 90, 91, 97, 104, 107, 112

G

Gnesen 55, 70, 71, 73, 81, 134

Gran (Esztergom) 257, 266, 273

Granada 66

Guzów 145

H

Husinec 231

J

Jerusalem 81, 111

K

Kalisch (Kalisz) 163

Kiew 80, 81, 83, 84, 92, 104, 105, 111

Köln 87, 102

Konstantinopel 79, 80, 82, 88, 91, 92, 106, 112

Konstanz 228, 232

Koźminek 56

Krakau 27, 28, 70, 79, 86, 87, 103, 164, 179, 183, 185-187

Krewo 81

Kulm 70

Kuttenberg (Kutná Hora) 233

L

Lebus 70

Lemberg (L'viv) 29, 30, 70, 81, 83, 109

Lepanto 214

Leslau 70

Lodsch (Łódź) 36

Lublin 140

Lunak Kmita, Piotr 165

Lyon 77, 79, 88

M

Magdeburg 166, 167, 179, 181, 183, 184, 189, 190, 194, 208

Mariazell 212

Ortsverzeichnis

Marpingen 31

Medeniken 70

Minsk 101

Mogilev 108

Mohács 261, 265

Moskau 24, 80-83, 88, 148

München 215, 248

Münster 6

N

Nowogródek 80, 82

Nystad 23

O

Orense 65

P

Paris 137, 262, 265

Petrikau 52, 139

Płock 36, 70, 84

Polack 106

Posen 23, 26, 34, 70, 87

Prag 205, 207, 208, 214, 215, 231-233, 235, 239, 241-244, 249

R

Raków 148

Riga 23

Rom 50, 55, 56, 63-66, 68, 69, 71-73, 81-83, 86, 89, 91, 92, 95, 105-108, 110-113, 147, 230, 231, 235, 251, 258

Ruska Wieś 167

Rzeszów 160, 164-168, 170-173, 175-178, 181-188, 190-194

S

Sandomir (Sandomierz) 28, 86, 162, 173

Sázava 207

Speyer 88

St. Petersburg 108

Strahov 208

Strakonitz (Strakonice) 214

T

Thorn (Toruń) 142

Trient 53, 56, 66, 139

Trier 32

Tschenstochau 31, 32

Tübingen 6

U

Užhorod 107

V

Vatikan 109

W

Warschau 32, 130, 131, 134, 136-139, 141, 144-146, 148, 149, 151, 162, 251

Wien 205, 213-215, 231

Wilna (Vilnius) 70, 80, 84, 87, 102

Witebsk 106

Włocławek 86

Ortsverzeichnis

Z

Żelechów (Ukraine) 189

Zagreb 65

