

Yvonne Kleinmann

Einleitung: Zur Vieldeutigkeit von Symbolen in der Kommunikation zwischen den Religionsgemeinschaften Polen-Litauens

Im Jahr 1597 wurde auf Betreiben des katholischen Erzbischofs von Lemberg, Jan Dymitr Solikowski, die Lemberger Malerzunft etabliert. Ihre Satzung sah vor, ausschließlich katholische Maler aufzunehmen, um eine spezifisch katholische Sakralkunst zu etablieren und darüber hinaus den Kontakt der Katholiken mit konkurrierenden Konfessions- und Religionsgemeinschaften einzuschränken. Implizit wurde damit behauptet, Kunst sei in der Lage, religiöse Dogmen und Werte mittels Bildprogramm, Symbolik und Stil durchzusetzen. Auch der Klerus der Unierten Kirche und die Ältesten der jüdischen Gemeinde strebten in der Folge danach, ihre Kirchen bzw. Synagogen durch einen je eigenen Kunststil und eine spezifische Symbolsprache als solche erkennbar zu machen.¹ Wäre die Initiative erfolgreich gewesen, könnte sie als Musterfall dessen gelten, was die Frühneuzeitforschung Konfessionalisierung nennt.² In der Lemberger Praxis jedoch blieb die Sakralkunst aus ganz pragmatischen Gründen – dem Mangel an Kunsthandwerkern und Baumeistern – synkretistisch geprägt: Armenische Maler wurden zur katholischen Malerzunft zugelassen, jüdische Goldschmiede gestalteten den Innenraum katholischer und unierter Kirchen, und der durch italienische Architekten importierte Barockstil hielt in den Sakralbauten aller Gemeinschaften Einzug. Wo auf diese Weise Künstler und Stile Religionen übergreifend eingesetzt wurden, war es unmöglich, den städtischen Raum religiös-konfessionell klar zu markieren und aufzuteilen.

Die erwähnte Lemberger Initiative war im frühneuzeitlichen Polen-Litauen einer von vielen Versuchen, religiöse Heterogenität zu materialisieren, räumliche und symbolische Grenzen zu ziehen und damit eindeutige Zugehörigkeiten zu schaffen oder auch nur zu konstruieren. Zu diesem Zweck wiederum traten die verschiedenen Konfessions- und Religionsgemeinschaften, insbesondere ihre Theologen, miteinander in einen Prozess intensiver, in Polemiken und Symbolen artikulierten

¹ Der Fall stammt aus dem Beitrag von Myroslava KERYK in diesem Band.

² Idealtypisch entworfen von SCHILLING, Heinz: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Hg. von Joachim BAHLCKE und Arno STROHMEYER. Stuttgart 1999, 13–62. – Begründeten Zweifel an der Konfessionalisierung Ostmitteleuropas auf staatlicher Ebene hat Winfried Eberhard formuliert. Er verweist vor allem auf die Priorität der adligen Freiheiten, die einer konfessionellen Homogenisierung entgegen stand. EBERHARD, Winfried: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: EBD., 89–103. – Weiterführend BÖMELBURG, Hans-Jürgen: „Polnische Freiheit“ – Zur Konstruktion und Reichweite eines frühneuzeitlichen Mobilisierungsbegriffs. In: Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850). Hg. von Georg SCHMIDT, Martin VON GELDEREN und Christopher SNIGULA. Frankfurt a. M. et al. 2006, 191–222.

Kommunikation.³ Die in diesem Buch versammelten Beiträge eint der Blick auf Situationen und Entwicklungen, in denen Symbole und – in gebündelter Form – symbolische Akte die Kommunikation zwischen den einzelnen Gemeinschaften bestimmten und darüber hinaus Medium politischer Herrschaft waren.

Wie aber ist der Symbolbegriff im vorliegenden Zusammenhang zu verstehen? In der Umgangssprache ebenso wie in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen findet er inflationäre Verwendung und entzieht sich damit einer klaren Bedeutungszuschreibung sowie einer kohärenten Theorie.⁴ Im konkreten Fall ist also eine Präzisierung und Differenzierung in unterschiedliche Lesarten unerlässlich. Vorab sei hier an die genuine Bedeutung von *symbolon* in der griechischen Antike erinnert. Es war „eines von zwei ursprünglich zusammengehörigen Teilen eines Ganzen, die Gastfreunde austauschten und die ihnen durch Zusammenfügen [...] als Beweis früherer Beziehungen und zur Geltendmachung daraus resultierender Ansprüche dienten.“⁵ Zwei grundlegende Elemente dieser Definition haben bis heute Gültigkeit: Zum einen hat das Symbol einen dinglichen Charakter, der auf einen tiefer liegenden Sinn verweist. Zum andern bedarf es mindestens zweier Personen, um Einigkeit über diesen Sinn zu erlangen oder darüber zu streiten. Ohne Kommunikation erschließt sich das Symbol nicht, ohne Beziehung und Deutungszusammenhang ist es belanglos.

Den kommunikativen Aspekt des historischen *symbolon* hat die wissenschaftliche Diskussion in unterschiedlichem Maße aufgegriffen. Im philosophischen Diskurs steht das Symbol meist für komplexe Verhältnisse, die der Interpretation bedürfen, im Gegensatz zum eindeutigen Zeichen.⁶ Ähnlich begreift Shmuel N. Eisenstadt aus soziologischer Perspektive das Symbol als Bedeutungsgefüge, dessen Komplexität die eindimensionale Verweisstruktur des Zeichens übersteigt.⁷ In beiden Fällen ist also insbesondere die Deutung von Symbolen an Kommunikation gebunden. Die Kommunikationstheorie geht einen Schritt weiter, wenn sie die Relevanz von Symbolen für die Gestaltung sozialer Beziehungen unterstreicht. Hingegen verzichtet die jüngere Kulturtheorie, die soziale Strukturen allein als Netz von Bedeutungen betrachtet, auf eine Differenzierung von Symbol und Zeichen.⁸

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Auseinandersetzung mit dem Symbol bei Ernst Cassirer, da er sein Hauptwerk einer Theorie der symbolischen Formen

³ Am Beispiel antijüdischer Polemik beleuchtet einen solchen Prozess interreligiöser theologischer Kommunikation TETER, Magda: *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. New York 2006.

⁴ TOMBERG, Markus: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur. Würzburg 2001, 17. – SCHLÖGL, Rudolf: Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung. In: *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*. Hg. von DEMS. Konstanz 2004, 9–38, hier 13.

⁵ TOMBERG, Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs, 13.

⁶ EBD., 9.

⁷ EISENSTADT, Shmuel N.: *Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago 1995, 157–161.

⁸ Für eine systematische Darstellung der Diskussion des Symbolbegriffs in den Geistes- und Sozialwissenschaften, insbesondere in Literaturtheorie, Psychologie, Soziologie, Philosophie und Ethnologie s. SCHLÖGL, *Symbole in der Kommunikation*, 13–21.

gewidmet hat.⁹ Unter einer *symbolischen Form* versteht er die Manifestation und Verkörperung eines nicht offensichtlichen Sinnes.¹⁰ Als solche betrachtet er insbesondere Sprache, Mythos und Religion, aber auch Wissenschaft, Kunst und Recht. Sie alle – so Cassirer – sind Erzeugnisse der geistigen Kultur, nehmen die Wirklichkeit unterschiedlich wahr und reduzieren sie auf je eigene Symbole, Bilder und Formeln. Als koexistierende und konkurrierende Symbolsysteme schaffen sie selbst neue Wirklichkeiten.¹¹ Eine Differenzierung zwischen Symbol und Zeichen nimmt Cassirer nicht vor. Beide sind für ihn Medien, um eine nicht vollständig erfassbare Wirklichkeit zu abstrahieren und ihr Bedeutung zuzuschreiben.¹² Cassirer interessiert sich vor allem für die Wege der Erkenntnis über den Menschen und das allen Symbolsystemen zugrunde liegende gestaltende Prinzip.¹³ Sein Denken richtet sich somit in erster Linie auf eine Phänomenologie des Symbols und weniger auf dessen individuelle historische Ausformung. Aus diesem Grund hat Rudolf Schlögl Cassirers System der symbolischen Formen als eine „sozial entkernte Welt der bloßen Bedeutungen“ kritisiert, der jeglicher Bezug auf „konkrete soziale Figurationen“ fehle, und es damit für die historische Forschung verworfen.¹⁴

Dieser kommunikationstheoretisch begründete Vorbehalt ist werkimmanent durchaus gerechtfertigt, und doch lassen sich Cassirers Überlegungen in sozialer Perspektive weiter führen und für die Untersuchung konkreter historischer Kommunikationsformen fruchtbar machen. Zum einen verweist schon Cassirers Differenzierung in unterschiedliche Symbolsysteme auf eine immanente Spannung und die Möglichkeit kontroverser Kommunikation. Seine Philosophie der symbolischen Formen kann daher auch als eine Philosophie der symbolischen Interaktion gelesen und in ihrer politischen Dimension erfasst werden.¹⁵

Darüber hinaus wendet sich Cassirer ausdrücklich gegen eine allein rational geprägte Form der Erkenntnis über den Menschen und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Welt der „sinnlichen“ Wahrnehmung und die ihr eigenen Strukturen.¹⁶ So erfasst er etwa religiöse Riten nicht als „harte Tatsachen“, sondern wendet sich den mit ihnen verbundenen Emotionen – Hoffnungen, Ängsten, Phantasien etc. – zu.¹⁷ Damit bergen seine Schriften wertvolle Anregungen für eine in den letzten Jahren in Methodik und Quellenkanon erneuerte Politikgeschichte, die das Politische ver-

⁹ CASSIRER, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1–3, Berlin 1923/1925/1929.

¹⁰ Ebd., Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1929, 109.

¹¹ Ebd., 26, 45–47.

¹² CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache. Berlin 1923, 42f.

¹³ Ebd., 43f., 50f. Zum Streben nach menschlicher Selbsterkenntnis in den einzelnen Epochen und Wissenschaftsdisziplinen s. CASSIRER, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a. M. ²1990 (amerik. Orig. 1944), 32–45.

¹⁴ SCHLÖGL, Symbole in der Kommunikation, 14.

¹⁵ VÖGELE, Wolfgang: „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz. Loccum 1999, 5f.

¹⁶ CASSIRER, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3, 14.

¹⁷ DERS., Versuch über den Menschen, 50.

stärkt in vermeintlich unpolitischen Zusammenhängen wie Ritualen, Festen, in der materiellen Kultur und nicht zuletzt in der symbolischen Kommunikation sucht.¹⁸

Und schließlich spricht Cassirer von *symbolischer Prägnanz* oder auch von *prägnanten Momenten*, wenn er die abstrakte Integration eines Wahrnehmungserlebnisses in ein Symbolsystem meint. Als konkretes Beispiel aus dem wissenschaftlichen Symbolsystem führt er die Umsetzung einer erleb- und anschaulichen chemischen Reaktion in eine chemische Formel an.¹⁹ Ein entsprechendes Beispiel aus dem in diesem Buch untersuchten Symbolsystem Religion wäre eine Fronleichnamsprozession, die in der Zeit der Gegenreformation eine Hostie feierlich durch eine ruthenische Stadt trägt, aber mit diesem anschaulichen Vorgang symbolisch vermittelt die in der Transsubstantiationslehre formulierte Präsenz des Leibes Christi behauptet.²⁰

An dieser Stelle treten Überschneidungen mit den Methoden und Gegenständen der jüngeren Frühneuzeitforschung, insbesondere zum Alten Reich, deutlich zutage. Der *prägnante Moment* Cassirers ähnelt in seiner abstrakten und sinnlichen Dimension dem, was Barbara Stollberg-Rilinger unter einem symbolischen Akt versteht: das feierliche, kollektive und öffentliche Vollziehen ritueller Handlungen zur Verkörperung und Durchsetzung einer bestimmten Ordnung. So avancieren etwa Krönungen, Belehnungen und Huldigungen, die in der älteren Politikgeschichte lediglich als dekoratives Beiwerk interpretiert wurden, zu wirkmächtigen Faktoren der vormodernen politischen Verfassung.²¹ Diese beruht hauptsächlich auf Kommunikation unter Anwesenden.²² Dokumente der Schriftkultur treten in den Hintergrund bzw. harren einer Revision im Hinblick auf ihren symbolischen Gehalt.

Anknüpfend an diese theoretischen Überlegungen sowie alternative Modelle beleuchten zwei Autoren im ersten Teil des vorliegenden Bandes exemplarisch sehr unterschiedliche Zugänge zum Symbolbegriff – einen ethnologischen und einen systemtheoretischen – und prüfen deren Potential für die historische Forschung. Volker Gottowik befasst sich mit der methodischen Annäherung von Ethnographie und Historiographie in den letzten drei Jahrzehnten und formuliert als ihr gemeinsames Ziel das Verstehen fremder Kulturen. Am Beispiel einiger Schlüsselwerke von Clifford Geertz demonstriert er, wie eine fremde Kultur – sei es eine vergangene oder eine gegenwärtige – mittels der Interpretation ihrer symbolischen Formen zu ergründen ist. Als Symbol gelten ihm alle öffentlich zugänglichen Elemente

¹⁸ So formuliert von MERGEL, Thomas: Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 574–606, bes. 585–589, 594–596. Unmittelbar auf Cassirer verweist STOLLBERG-RILINGER, Barbara: Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 31, 489–527, hier 496f.

¹⁹ CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Teil 3, 235.

²⁰ In diesem Band beschrieben im Beitrag von Yvonne KLEINMANN.

²¹ STOLLBERG-RILINGER, Barbara: *Des Kaisers alte Kleider*. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches. München 2008, 10f., 17f.

²² SCHLÖGL, Rudolf: Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit. In: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), 155–224.

einer Kultur, etwa ein Ritual oder ein Verwandtschaftssystem, die auf sich selbst und zugleich auf etwas anderes verweisen. Die Leistung der Ethnographie bzw. Historiographie besteht nach Gottowik darin, Symbole in ihren kulturspezifischen Zusammenhang einzuordnen und so ihre Bedeutung jenseits des Anschaulichen zu entschlüsseln. Für eine ethnographisch inspirierte Geschichtsschreibung heißt dies, traditionelle Großkategorien zugunsten der Interpretation konkreter Symbolsysteme in den Hintergrund zu rücken. Im Mittelpunkt stehen mikrohistorische Fragestellungen und die Perspektive der sozialen Akteure.

Ganz anders die systemtheoretische, an Niklas Luhmann angelehnte Argumentation von Christian Preuß: Im Gegensatz zu handlungstheoretischen Ansätzen behauptet Luhmann, jegliche soziale Ordnung und Entwicklung entstehe erst durch Kommunikation, Medien und Semantiken. Das Symbol ist in diesem Zusammenhang ein Medium, das soziale Komplexität reduziert, Kommunikation ermöglicht und verstetigt. Kommunikation wiederum zielt nicht allein auf die Vermittlung einer bestimmten Wahrheit, sondern lebt ebenso vom Widerspruch und vom Missverständnis. Auf dieser Grundlage eröffnet der Beitrag eine Perspektive für die frühneuzeitliche Religionsgeschichte. Religion erscheint als eine besondere, variable Form der Sinnbildung, die inhaltlich und institutionell von ihrer medialen Mitteilung abhängig ist. Besonderes Augenmerk gilt im Hinblick auf eine Kultur der Kommunikation unter Anwesenden den Medien Raum und Körper in überschaubaren lokalen Zusammenhängen. Grenzziehungen, sakrale Codierungen von Räumen ebenso wie die Platzierung von Menschen und Dingen in ihnen werden als symbolische Ordnungen wahrgenommen und als Form sozialer Interaktion untersucht.

Im empirischen, zweiten Teil des Buches wird, den unterschiedlichen Werdegängen und Interessen der einzelnen Autorinnen und Autoren entsprechend, keinem der skizzierten theoretischen Entwürfe Priorität eingeräumt. Als Minimalkonsens lässt sich jedoch mit Rudolf Schlögl formulieren, dass Symbolen „in der Formung von Kommunikation und entsprechend im Aufbau sozialer Ordnung“ große Bedeutung beigemessen wird.²³ Die verschiedenen Beiträge demonstrieren dies anhand des Zusammenhangs von religiöser Heterogenität und politischer Herrschaft im frühneuzeitlichen Polen-Litauen. Sie stützen sich auf eine in den letzten fünfzehn Jahren belebte historische Forschung, in der die Realunion der Krone Polen und des Großfürstentums Litauen verstärkt als religiös und ethnisch plurales Gefüge hervortritt. Darin lassen sich folgende Schwerpunkte ausmachen:

Zum einen hat eine systematische Revision des Narrativs von der durchgängigen Katholisierung des Staates seit dem 17. Jahrhundert eingesetzt. Einige Monographien haben gründlich belegt, dass der Katholizismus in Polen-Litauen auch nach den großen Erfolgen der Gegenreformation weder konsolidiert und homogen noch im Hinblick auf die religiöse Praxis konkurrenzlos war. Als Widersacher in Polemik und Ritus sind insbesondere Protestanten, Griechisch-Orthodoxe bzw. Unierte und Juden untersucht worden.²⁴ Auf dieser Grundlage wird die Anwend-

²³ SCHLÖGL, Symbole in der Kommunikation, 12.

²⁴ U. a. KRIEGSEISEN, Wojciech: Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej 1696–1763: Sy-

barkeit des Paradigmas der Konfessionalisierung auf Polen-Litauen prinzipiell hinterfragt.²⁵

Zudem haben politische Konzepte zum Umgang mit religiösem Dissens neue Aufmerksamkeit erhalten. Die alte Meistererzählung von der polnischen Toleranz²⁶ ist – differenziert nach Ständen, Konfessionen und Religionen – einer ersten Revision unterzogen worden, so dass nun zwischen der individuellen Religionsfreiheit des Adels, der kollektiven Tolerierung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in königlichen Privilegien und einem lokal stark variierenden Maß an Autonomie, insbesondere für jüdische Gemeinden, in zahlreichen adligen Privilegien unterschieden wird.²⁷ Das polnisch-litauische Modell der Kohabitation unterschiedlicher Religionsgemeinschaften innerhalb ein und desselben Herrschaftsraums wird neuerdings im Vergleich mit dem Alten Reich als ernst zu nehmende Alternative zur

tuacja prawna, organizancja i stosunki międzywyznaniowe [Die polnischen Protestanten in der Sachsenzeit 1696–1763: Rechtliche Lage, Organisation und interkonfessionelle Beziehungen], Warschau 1996. – STRADOMSKI, Jan: Spory o ‚wiarę grecką‘ w dawnej Rzeczypospolitej [Auseinandersetzungen um den ‚griechischen Glauben‘ in der alten Rzeczypospolita], Krakau 2003, 31–62. – KEMPA, Tomasz: Wobec Kontrereformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku [Im Angesicht der Gegenreformation. Die Verteidigung der Glaubensfreiheit durch Protestanten und Orthodoxe in Polen-Litauen am Ende des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts]. Toruń 2007. – Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej: idea a rzeczywistość [Die katholischen Kirchenunionen in Mittel- und Osteuropa: Idee und Wirklichkeit]. Hg. von Stanisław STĘPIEŃ. Przemyśl 1998. – TETER, Magda: Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. New York 2006.

²⁵ In vergleichender Perspektive s. EBERHARD, Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, hg. von BAHLCKE und STROHMEYER, 89–105. – FRIEDRICH, Karin: Konfessionalisierung und politische Ideen in Polen-Litauen (1570–1650). In: EBD., 249–266. – ROHDEWALD, Stefan, WIEDERKEHR, Stefan und David FRICK: Transkulturelle Kommunikation im Großfürstentum Litauen und in den östlichen Gebieten der Polnischen Krone: Zur Einführung. In: Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert). Hg. von DENS. Wiesbaden 2007, 7–33, hier 23–26.

²⁶ TAZBIR, Janusz: Państwo bez stosów [Staat ohne Scheiterhaufen]. Warszawa 1967; DERS.: Dzieje polskiej tolerancji [Geschichte der polnischen Toleranz]. Warszawa 1973.

²⁷ Rzeczpospolita wielu wyznań [Die *Rzeczpospolita* der vielen Bekenntnisse]. Hg. von Adam KAŻMIERCZYK, Andrzej K. LINK-LENCZOWSKI, Mariusz MARKIEWICZ und Krystyn MATWIJOWSKI. Kraków 2004. S. insbesondere die Aufsätze in Abschnitt I: Problemy Tolerancji. – Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Joachim BAHLCKE, Karen LAMBRECHT und Hans-Christian MANER. Leipzig 2006. – MÜLLER, Michael G.: Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania. In: Tolerance and intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, 262–281. Hg. von Ole Peter GRELL und Bob SCRIBNER. – ROSMAN, Moshe J.: The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century. Cambridge (MA) 1990, 52–74, 185–205. – 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 gerichtlichen und administrativen Praxis der Magnatengüter vom 16. bis 18. Jahrhundert]. Kraków 2002.

territorialen Lösung religiöser Spaltung im Augsburger Religionsfrieden betrachtet.²⁸

Darüber hinaus haben angesichts des zunehmenden Interesses an der dezentralen Herrschaftsstruktur des polnisch-litauischen Staates regionale und lokale Konstellationen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen.²⁹ Intensiv erforscht sind die protestantisch geprägten Städte des Königlichen Preußen,³⁰ partiell die spezifische religiöse Struktur des Großfürstentums Litauen,³¹ die griechisch-orthodoxe bzw. unierte Mehrheit im Osten der *Rzeczpospolita*³² sowie die jüdische Autonomie,³³ jeweils im Spannungsverhältnis mit den Dominanz beanspruchenden katholischen Kräften. Indessen haben nur wenige Autorinnen und Autoren komplexe Fallstudien zur sozialen Interaktion in religiös gemischten Gemeinwesen unternommen,³⁴ selten gehen sie auf Fragen der Kommunikationstheorie ein.³⁵

²⁸ MÜLLER, Michael G.: Der Consensus Sandomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert. In: Konfessionelle Pluralität als Herausforderung, hg. von BAHLCKE, LAMBRECHT und MANER, 397–408; DERS.: Dissidentes de religione Christianiae in Polen-Litauen: Vom Interim (1552) zur Warschauer Konföderation (1573). In: Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Hg. von Heinz SCHILLING und Heribert SMOLINSKY. Münster 2007, 377–388. – BÖMELBURG, Hans-Jürgen: Die Tradition einer multinationalen Reichsgeschichte in Mitteleuropa – Historiographische Konzepte gegenüber Altem Reich und Polen-Litauen sowie komparatistische Perspektiven. In: Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung 53/3 (2004), 318–350.

²⁹ S. insbesondere den jüngst erschienenen Sammelband von Tomasz Ciesielski und Anna Filipczak-Kocur, der sowohl herrschaftspolitische als auch religiöse Fragen auf regionaler Ebene behandelt und darüber hinaus gezielt Quellenbestände außerhalb des heutigen polnischen Staatsgebietes erschließt: *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań. XVI–XVIII wiek* [Die *Rzeczpospolita* als Staat vieler Völker und Bekenntnisse. Das 16.–18. Jahrhundert]. Hg. von Tomasz CIESIELSKI und Anna FILIPCZAK-KOCUR. Warszawa-Opole 2008.

³⁰ MÜLLER, Michael G.: Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660). Berlin 1997; DERS.: Unionsstaat und Religion in der Konfessionalisierung: Polen-Litauen und die großen Städte des Königlichen Preußen. In: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, hg. von BAHLCKE und STROHMAYER, 123–138.

³¹ NIENDORF, Mathias: Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795). Wiesbaden 2006, insb. 120–178.

³² MIRONOWICZ, Antoni: Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku [Die orthodoxen Zentren und Organisationen in Podlasie im 16. und 17. Jahrhundert]. Białystok 1991; Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej [Das orthodoxe Schulwesen in der *Rzeczpospolita*]. Hg. von DEMS. Białystok 2002; Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej [Die orthodoxen Druckereien in der *Rzeczpospolita*]. Hg. von DEMS. Białystok 2004.

³³ Beispielhaft HUNDERT, Gershon D.: Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity. Berkeley-Los Angeles 2004.

³⁴ Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku [Interkonfessionelle Beziehungen in Mittel- und Ostmitteleuropa vom 16. bis 17. Jahrhundert]. Hg. von Marian DYGO, Sławomir GAWLAS und Hieronim GRALA. Warszawa 2002. – BÖMELBURG, Hans-Jürgen: Gdańsk miastem wielokulturowym? Z perspektywy badacza dziejów wczesnonowożytnych [Danzig, eine multikulturelle Stadt? Aus der Perspektive eines Frühneuzeitforschers]. In: Tożsamość, miejsca i ludzi. Gdańszczanie i ich miasto w perspektywie historyczno-socjologicznej. Hg. von Małgorzata DYMNIKA und Zbigniew OPAK. Warszawa 2003, 98–106. – ROHDEWALD, Stefan: „Vom Polocker Venedig“. Kollektives Handeln sozialer Gruppen in einer Stadt zwischen Ost- und Mittel-

Die empirischen Beiträge des vorliegenden Bandes versuchen daher, verschiedene Formen interreligiöser Kommunikation anhand konkreter Beispiele zu beleuchten. Sie führen somit das symboltheoretisch und historisch begründete Interesse an der lokalen Perspektive zusammen. Die Aufmerksamkeit gilt insbesondere den *prägnanten Momenten*, den symbolischen Akten in der Kommunikation zwischen den Religions- und Konfessionsgemeinschaften sowie deren Bedeutung für die Stabilität des politischen Gefüges der *Rzeczpospolita*.

Die Autorinnen und Autoren des ersten empirischen Teils widmen sich den Varianten von Herrschaftspraxis angesichts religiöser Heterogenität. Zunächst bietet Michael G. Müller einen Überblick über Konzepte konfessioneller Kohabitation und des Religionsfriedens im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa. Am Beispiel politischer und rechtlicher Regelungen in Böhmen, Polen-Litauen, Ungarn und Siebenbürgen skizziert er Alternativen zur territorialen Lösung der konfessionellen Spaltung im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und belegt für diese Länder lange vor der Aufklärung pragmatisch motivierte Formen religiöser Toleranz, die gesellschaftliche und politische Integrität ungeachtet religiöser Differenz ermöglichten. Die Entscheidung, wo die Grenzen zwischen erträglichen bzw. unerträglichen Glaubensdifferenzen verlaufen – so seine Kernthese – sei stets Gegenstand regionaler Aushandlungsprozesse gewesen und von Fall zu Fall unterschiedlich ausgefallen.

Adam Kaźmierczyk betrachtet die Kommunikation über religiöse Differenz auf der Ebene adliger Latifundien, insbesondere die Politik der Magnaten gegenüber ihren jüdischen Untertanen. Die zahlreichen von ihm präsentierten Fälle konzentrieren sich auf zwei symbolische Ordnungssysteme: Recht und Raum. Der Rechtsstatus der jüdischen Bevölkerung wird bestimmt durch eine autonome, in Privilegien festgeschriebene jüdische Rechtssphäre und ein Feld der Interaktion zwischen Juden und Christen, in dem sich Hierarchien oft in Form von Ritualen manifestieren. Ebenso ist der Raum des Latifundiums – ob in der Siedlungspolitik, in der Anordnung von Sakralbauten oder in städtischen Prozessionen – greifbarer Ausdruck interreligiöser Beziehungen.

Im Beitrag von Christoph Augustynowicz steht mit der königlichen Stadt Sandomierz ein kommunales Machtgefüge im Mittelpunkt des Interesses. Er untersucht die religiöse und ständische Struktur der Stadt in ihren Auswirkungen auf die lokale Kommunikation. Zwei Ebenen treten deutlich hervor: zum einen der städtische Alltag, in dem die einzelnen Gemeinschaften durch Architektur, Ritual und Institutionen ihren jeweilige Zugehörigkeit markieren und koexistieren, zum anderen eine durch Bild und Text bestimmte Gegenwelt, in der etwa die Ritualmordle-

europa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914). Stuttgart 2005. – *Małe miasta. Religie* [Kleine Städte. Religionen]. Hg. von Mariusz ZEMŁO, Supraśl 2006. – KRÓL-MAZUR, Renata: *Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku* [Stadt dreier Nationen. Untersuchungen zur Geschichte von Kamieniec Podolsk im 18. Jahrhundert]. Kraków 2008.

³⁵ Eine Ausnahme bildet: Litauen und Ruthenien. *Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert)*. Hg. von Stefan ROHDEWALD, Stefan WIEDERKEHR und David FRICK. Wiesbaden 2007, s. insb. Die Einführung in die Methodik, 7–27.

gende unterschwellige Ängste vor dem Fremden bündelt. Die Grenzen zwischen den Ebenen sind aufhebbar.

Aus dem Rahmen der Binnenpluralität des polnisch-litauischen Staates hinaus tritt Tetiana Grygorieva. Sie rekapituliert die Mission von Botschaftern der *Rzeczpospolita* an den Osmanischen Hof in Istanbul und analysiert die Deutung des diplomatischen Zeremoniells in deren Tagebüchern und Berichten. Deutlich arbeitet sie heraus, dass der Aufenthalt im Palast des Sultans unausweichlich mit der Unterwerfung unter eine islamisch geprägte symbolische Ordnung einherging, die dem herkömmlichen Narrativ von der christlichen Souveränität über die Muslime zuwider lief. Im Interesse von Friedensschlüssen – so Grygorieva – nahmen die Botschafter dies in Kauf, doch in ihren Berichten missdeuteten sie die osmanische Symbolik bewusst, um den Eindruck christlicher Würde wieder herzustellen. Somit diente diplomatische Kommunikation nicht der Erhellung fremder kultureller Symbole, sondern ihrer Verschleierung.

Die Beiträge des folgenden Teils widmen sich der Konstruktion von Grenzen zwischen den Konfessions- und Religionsgemeinschaften der *Rzeczpospolita*. Myroslava Keryk untersucht die Rolle von Künstlern in der Formierung religiöser Identitäten im frühneuzeitlichen L'viv. Wie eingangs beschrieben gelangt sie anhand einer vergleichenden Betrachtung der Sakralbauten von Katholiken, Unierten und Juden zu der Erkenntnis, dass keine der genannten Gemeinschaften technische und künstlerische Autarkie beanspruchen konnte und daher die Symbolsprache von Kunst und Architektur ungeeignet war, um Religionsgemeinschaften eindeutig voneinander abzugrenzen. Im Gegenteil – sie fungierte als kulturelles Bindeglied. Damit liefert die Fallstudie wichtige mikrohistorische Einblicke in jene Konstellationen, die einer umfassenden Konfessionalisierung Polen-Litauens entgegen standen.

Judith Kalik betrachtet erotische Anziehung, Sexualität und Liebe zwischen Juden und Christen als eine Form symbolischer Vereinigung zweier theologisch separat gedachter Gesellschaften. Wie Christoph Augustynowicz differenziert sie zwischen imaginierten und realen Beziehungen. In polnischen wie in jüdischen Legenden und Erzählungen identifiziert sie das Motiv sexueller Vereinigung als ein Symbol, das gleichzeitig für die größten Ängste und die geheimen Sehnsüchte – Selbstauflösung versus Harmonie – beider Gemeinschaften steht. Grundverschieden hiervon charakterisiert sie gelebte Beziehungen zwischen Jüdinnen und Christen bzw. Juden und Christinnen als Resultat ökonomischer und sozialer Erwägungen sowie aufrichtiger Zuneigung, doch waren sie dauerhaft nicht ohne den Preis einer Konversion oder den Verstoß aus der christlichen und der jüdischen Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Der Beitrag zeigt im bislang unerforschten Feld der persönlichen Beziehungen, in welchem hohem Maße dem Individuum lediglich als Teil seiner jeweiligen Gemeinschaft Bedeutung zukam.

Mit der Konstruktion von Graden der Heiligkeit befasst sich Magda Teter in ihrer vergleichenden Untersuchung zum Raub von Kultusgegenständen aus Sakralbauten. Als Medien der Abgrenzung zwischen Sakralem und Profanen identifiziert sie neben Sprache, Ritual und Theologie auch das Gerichtswesen und verweist auf die noch unterbeleuchtete Rolle weltlicher Gerichte in der Durchsetzung katho-

lischer Vorstellungen. Anhand der frühneuzeitlichen Strafpraxis kommt sie zu dem Schluss, dass weltliche Gerichte Sakralität in der Regel allein katholischen Kirchen zusprachen. Folglich sanktionierten sie die Entwendung von katholischem Kultusgerät als Sakrileg, hingegen die Entwendung von Kultusgegenständen aus Synagogen und orthodoxen Kirchen als einfachen Diebstahl. Somit schufen die Gerichte kraft ihrer Rhetorik und exekutiven Gewalt eine Hierarchie unter den Religionsgemeinschaften, die objektiven Kriterien nicht standhielt.

Jan Doktór charakterisiert das Aufkommen der ‚Sekte‘ der Frankisten in der Mitte des 18. Jahrhunderts als eine fundamentale Irritation des religiösen Gefüges der *Rzeczpospolita*. Ihre religiöse und kulturelle Praxis lief jeglicher Konstruktion eindeutiger Zugehörigkeit zuwider: Als Juden lehnten sie den Talmud ab, als Neukatholiken pflegten sie einerseits jüdische Riten und Bräuche und blieben unter sich, andererseits sprachen sie Polnisch und übernahmen die Namen und Kleidersitten ihrer adligen Taufpaten. Und schließlich verwandelten sie den katholischen Marienkult synkretistisch in eine Verehrung der jüdischen *Schechina*. Dieses Identitätskonglomerat – so Doktórs weit greifende These – ging als Beispiel missglückter Konversion in das Gedächtnis der katholischen Kirche ein und hielt sie langfristig von weiteren Versuchen der Mission unter Juden ab.

Der letzte Teil des Buches beleuchtet in vier Fallstudien symbolische Akte als wirkmächtige Form interreligiöser Kommunikation. Hanna Węgrzynek prüft am Beispiel von Auseinandersetzungen zwischen Franziskanerorden und jüdischer Gemeinde in Lublin das Potential von Vergleichen in der Konfliktlösung. Den Vergleich charakterisiert sie als gängige rechtliche Vereinbarung zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften, die Beidseitigkeit sowie eine gewisse Ebenbürtigkeit voraussetzte und auf eine Koexistenzordnung abzielte. In Lublin macht sie Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Vergleiche ausfindig, mittels derer Franziskaner und Juden versuchten, ihren anhaltenden Streit um städtischen Grund gütlich beizulegen. Die Autoritäten beider Parteien gingen wechselseitige Verpflichtungen ein, versahen die Rechtsdokumente mit ihren Unterschriften, und signalisierten so Respekt voreinander. Auch wenn die Vergleiche gebrochen und je nach den aktuellen Machtverhältnissen neu ausgehandelt wurden, so schließt Węgrzynek, verweist allein ihr Zustandekommen auf eine höhere Qualität interreligiöser Kommunikation als jene Akte physischer und symbolischer Gewalt – Körperverletzung, Leichen- und Synagogenschändung, Vandalismus –, die ihnen vorausgingen.

Einen symbolischen Akt von gesamtstaatlichem Ausmaß ergründet Damien Tricoire in seiner Untersuchung der Krönung der Gottesmutter zur Königin von Polen. Er konzentriert sich auf die so genannten Lemberger Gelübde, in denen der polnische König die Gottesmutter 1656 in einer öffentlichen Zeremonie zur Patronin und Königin seines Landes ernannte. Auf der Grundlage zeitgenössischer Frömmigkeitsliteratur interpretiert er diesen Akt als Teil der diskursiven Konstruktion eines katholischen Staates: Zunächst figuriert Maria als Kriegsführerin des polnischen Heeres und Beschützerin des Monarchen, doch wenig später beansprucht auch der Adel sie als Schutzpatronin seiner Freiheiten und der adelsrepublikanischen Staatsform. Schließlich verquickt das theologische Milieu Tschenstochaus das Marienpatronat mit dem Kult der Madonna vom Hellen Berg, um sich als reli-

giöses Zentrum der *Rzeczpospolita* durchzusetzen. Die Anfänge des heute als staatliches Symbol etablierten Marienkults – so die Hauptthese – waren somit wesentlich kontroverser, als bislang in der Forschung dargestellt.

Mein eigener Beitrag befasst sich mit einer dichten Beschreibung von Privilegien als Grundlage der Religionspolitik. Analysiert werden die Stadt- und Zunftprivilegien des Latifundiums Rzeszów im Hinblick auf ihre unterschiedlichen Potentiale: Normsetzung, Narration und religiöse Symbolik. Zunächst interessiert das Privileg als Rechtsritual im städtischen Raum: seine Qualität als öffentlicher Akt und symbolisch kommunizierte Politik. Auf der Textebene arbeite ich zum einen heraus, was die Privilegien über die Interaktion von Katholiken, Protestanten und Juden in Rzeszów erzählen, zum andern, auf welche Weise sie in ihren normativen Passagen religiöse Zugehörigkeiten berücksichtigen oder auch ignorieren. Weiter greifend ist die Erkenntnis, dass die frühneuzeitliche Verfassung des Latifundiums gerade aufgrund der gegebenen religiösen Heterogenität darauf ausgelegt war, im Sinne der *conconvilitas* ein hohes Maß an Neutralität in religiösen Fragen zu wahren.

Stefan Rohdewald betrachtet die Verehrung Josafat Kuncevyčs, des ersten unierten Erzbischofs von Polock, der 1623 von Anhängern der Orthodoxie getötet wurde, im größeren Zusammenhang der praktischen Umsetzung der Union von Brest seit 1596. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht der Heiligenkult um Josafat, der sich schnell von der lokalen Ebene auf die gesamte *Rzeczpospolita* ausdehnte und 1673 in der Ernennung zum Staatspatron gipfelte. Die Ursachen dieser Konfessionen, Ethnien und Stände übergreifenden Erfolgsgeschichte wurden bislang in den verschiedenen national geprägten Geschichtsschreibungen nicht untersucht. Rohdewald führt die verschiedenen Narrative zusammen und zeichnet die symbolische Besetzung Josafats im Spannungsfeld zwischen unierter Konfessionalisierung und katholisch dominierter polnisch-ruthenischer Einigung nach.

In der Zusammenschau belegen die hier einleitend skizzierten Aufsätze auf je eigene Weise, dass Symbole und symbolische Akte ein fester Bestandteil der Kommunikation zwischen den Konfessions- und Religionsgemeinschaften im frühneuzeitlichen Polen-Litauen waren: Durch Symbole wurden religiöse Hierarchien ausgehandelt, aber auch konstruiert und manipuliert. Darüber hinaus waren religiöse Symbole ein probates Mittel, um politische Herrschaft von der lokalen bis zur staatlichen Ebene sakral zu überhöhen. Die im Einzelnen gewonnenen Erkenntnisse gilt es in Zukunft zu systematisieren.