

wie Diskretion, Feingefühl, Takt und Ehrerbietung einübte. Später übertrug sich dieses Ideal auf die Marienfrömmigkeit des Ignatius“ (S. 18), leider folgt diesbezüglich keine Quellenangabe.

Kiechle weist Ignatius nicht als den Gründer des Jesuitenordens aus (S. 84), sondern nur als einen von zehn Gefährten. Des Weiteren stellt er fest, das schriftliche Werk stehe bei Ignatius nicht im Zentrum. Der Orden sei aber doch sein Werk, denn „Der Jesuitenorden ist das, was von seiner rastlosen Aktivität in der Geschichte bleibt und was man mit seinem Namen verbindet“ (S. 85).

Der II. Teil („Im Auftrag Gottes – sein Werk“) steht im Zentrum des Buches. Diesen gliedert Kiechle in vier Aspekte: „1. Lebensgeschichte und Werk“ – interessanterweise erfolgt hier ein „Kleiner Exkurs: Ignatius und die Frauen“; „2. Exerzitien: den Glauben einüben“; „3. Satzungen des Jesuitenordens“; „4. Theologisches“. Den zweiten Teilbereich, nämlich die „Exerzitien“ beschreibt, erläutert und begleitet Stefan Kiechle in sehr anregender Weise. Die 30 Tage dauernden „Exerzitien“ – diese werden hier vorgestellt – wollen „die Beziehung zu Gott vertiefen, vor allem durch Meditation, Betrachtung und Gebet. Gottes Nähe und Liebe, seine Barmherzigkeit und Treue sollen *erfahren* werden“ (S. 93). Im vierten Teilbereich lenkt der Autor unseren Blick auf die neuzeitliche Intention des Ignatius, denn er stelle das Individuum in den Mittelpunkt. Nach Ignatius habe Gott „für *jeden* Menschen eine Absicht, einen Plan, eine Berufung“ (S. 128). So müsse sich der Mensch auf die Suche machen, indem er im Gebet „die Geister unterscheidet“; er müsse erkennen, welches seine Berufung sei und wie er ihr folgen könne (S. 128). So werde im menschlichen Handeln göttliches Handeln sichtbar (S. 129). Für Kiechle ist das Besondere an der ignatianischen geistlichen Theologie, dass diese historisch die mittelalterliche Theologie mit den neuzeitlichen Aspekten verbinde (S. 139).

Der dritte Teil wird überschrieben mit dem Begriff der „Spiritualität“ des Ignatius. Der erste Satz beginnt wie folgt: „Ignatius lehrt die Menschen beten“ (S. 141). Diese Aussage umfasst die tiefen Erfahrungen des Ignatius, welche ihn bewegten auf seiner Suche nach Gott. Die „Unterscheidung der Geister“, der innere Klärungsprozess den Ignatius durchlebte, dieser gab ihm die Erkenntnis zur Konversion. Dieses innere Erleben und seine Erfahrungen lässt er einfließen in seine Schriften. Ignatius verweist zudem auf die kluge Liebe *discreta caritas*, sie umfasst die ignatianische Haltung zur Welt. Durch diese Form der Liebe kann der Mensch unterscheiden zwischen gut und böse. Er lernt, die Welt

wahrzunehmen und zu beurteilen, mit Hilfe dieser Urteilskraft kann er Entscheidungen treffen. Ignatius ordnete für alle Ordensmitglieder an, einzig die *kluge Liebe* solle Regel sein in bezug auf das Gebet, die Betrachtung, das Studium und die leibliche Übung (153–156). Ignatius hat die ‚Liebe‘ als oberste Regel für seine Mitbrüder benannt. Sie lässt den Menschen mit dem Herzen sehen, dass dieser göttig und demütig zu sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt gegenüber sein kann.

Unter dem Suchbegriff „Liebe“ zeigt Google 277.000.000 Ergebnisse an, ein Indiz dafür, dass auch heute viele Menschen auf der Suche nach „Liebe“ sind. Im Neuen Testament bezeugt der erste Brief des Johannes (1 Joh 4,8) die Liebe: „Deus caritas est“ „Gott ist die Liebe“, der Titel der ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. trägt auch diese Überschrift.

Die *discreta caritas* bewirkte die Umkehr des Inigo López de Oñaz y Loyola zu Ignatius von Loyola, sie führte ihn zu seiner Gottesbeziehung und Gottese Erfahrung. Alleine kann der Mensch niemals seinen Gott finden und auch nicht glücklich werden. Unter den Menschen möge die Liebe, der Glaube und die Hoffnung wachsen, gleichfalls sollen Friede und Gerechtigkeit sich konstituieren. Dies alles umfasst „die berühmte ignatianische Maxime OAMDG – *Omnia Ad Maiorem Dei Gloriam*“, „alles zur größeren Ehre Gottes“ (S. 159).

Die uns vorliegende ‚Neuaufgabe‘ des Echter Verlags (4. Auflage) lässt erkennen, dass die Menschen unserer Zeit täglich neu auf der ‚Suche‘ nach Gott sind, auf Grund dessen schließen wir uns auch dem Ausgangswunsch Stefan Kiechles an (siehe das obige Zitat aus dem Vorwort).

Frankfurt

Karin Ganss

Yvonne Kleinmann (Hg.), *Kommunikation durch symbolische Akte*. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen, Stuttgart: Franz Steiner 2010 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 35), 05 S., ISBN 978-3-515-09419-1.

Der vorliegende Sammelband geht auf das Forschungskolloquium „Historische Ethnographie – Zur Entschlüsselung jüdischer Lebensformen in Polen-Litauen in der frühen Neuzeit“ zurück, das Yvonne Kleinmann im Sommer 2004 am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur (Leipzig) durchgeführt hat. Für die Publikation wurde er inhaltlich auf die Interaktion aller Religions- und Konfessionsgemeinschaften in Polen-Litauen ausgeweitet und umfasst nun einen



theoretischen („Theoretische und methodische Zugänge“) und drei empirische Teile („Religiöse Heterogenität und Herrschaftspraxis“, „Grenzkonstruktionen“, „Kommunikation durch symbolische Akte“) mit insgesamt vierzehn Beiträgen. Als einendes Band zwischen den Beiträgen gilt (Einleitung, S. 10) „der Blick auf Situationen und Entwicklungen, in denen Symbole und [...] symbolische Akte die Kommunikation zwischen den einzelnen Gemeinschaften bestimmten und darüber hinaus Medium politischer Herrschaft waren.“ Dem Buch liegt ein Symbolbegriff zugrunde, der in Anlehnung an Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen als Manifestation und Verkörperung eines nicht offensichtlichen Sinnes bestimmt wird und unter den Sprache, Religion, Wissenschaft, Kunst und Recht subsumiert werden (vgl. Einleitung, S. 11).

Die theoretischen Beiträge von Volker Gottowik und Christian Preuße erschließen den Symbolbegriff für die historische Forschung, wobei zwei verschiedene Modelle entwickelt werden. In seinem Beitrag „Fremde (Kon-) Texte: Zum Binnenverhältnis von Ethnographie und Historiographie“ rückt Gottowik den Ansatz des amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz in den Vordergrund, der „Kultur als Text resp. Text als Kultur und damit als Ausdruck einer spezifischen sozialen Praxis“ (S. 29) lesen will. Im Zentrum dieser Konzeption steht die Interpretation von konkreten Symbolsystemen im Sinne einer „dichten Beschreibung“; methodisch stellt dies eine mikrohistorische Vorgehensweise dar, die die Perspektive der historischen Akteure bevorzugt und gängige Klassifikationen hintanstellt (vgl. S. 36). Demgegenüber geht Preuße in seinem Beitrag „Ich denke primär historisch“. Systemtheoretische Perspektiven für die frühneuzeitliche Religionsgeschichte“ von der Systemtheorie Niklas Luhmanns aus, dessen Religions- und Kommunikationsbegriffe sowie Evolutionskonzept ihm als Ausgangspunkt dienen, um für ein Symbolverständnis im Sinne einer sozialen Komplexität reduzierenden, Kommunikation ermöglichenden und verstetigenden Mediums (vgl. S. 44) zu plädieren; die sich daraus für den Historiker ergebende Frage nach dem Verhältnis zwischen Kommunikation, ihren Medien und der sozialen Strukturbildung (vgl. S. 45) wird anhand theoretischer Überlegungen zu Raum und Körper als Medium sowie zu Semantiken der Selbstbeschreibung beantwortet, ohne diese Überlegungen in methodische Konkretion zu überführen.

Den ersten empirischen Teil leitet der Aufsatz von Michael G. Müller zur „Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa“ ein. Mit Hilfe des Vergleichs der

religionspolitischen Regelungen in Böhmen (Beschluss des Kuttenberger Landtags von 1485), Polen-Litauen (Warschauer Konföderation von 1573), Siebenbürgen (v. a. die Landtagsbeschlüsse von 1564 und 1568), Ungarn (individuell auszuhandelnde Glaubensfreiheit im 16. Jh.) und im Reich (Augsburger Religionsfriede von 1555) zeigt der Autor, dass die Friedensregelungen für Polen-Litauen, Siebenbürgen und das habsburgische Ungarn dem Ideal einer *pax politica* näher kamen als die Augsburger Friedensordnung (vgl. S. 74). Eine Diskussion wert ist die Kernthese Müllers, dass bei der Bestimmung der Grenzen der (praktischen) Toleranz nicht die theologischen und frömmigkeitspraktischen Unterschiede an sich, sondern die je besonderen gesellschaftlichen Konstellationen entscheidend waren (vgl. S. 66 und 74). Der Frage der Toleranz geht auch der anschließende Beitrag „Herrschaft angesichts religiöser Vielfalt. Zur Politik der Magnaten gegenüber ihren jüdischen Untertanen“ von Adam Kaźmierczyk nach, der sich den Privilegien der Besitzer von Privatstädten im Zeitraum vom 16.-18. Jh. zuwendet. Kaźmierczyk hebt hervor, dass die von den Grundherren gewährleistete freie Ausübung der Religion die Situation der Juden weitaus erträglicher erscheinen lässt, als in der älteren jüdischen Historiographie behauptet (vgl. S. 89). Anders zugeschnitten sind die beiden Aufsätze, mit denen der erste Teil schließt. In seiner mikrohistorisch angelegten Skizze schildert Christoph Augustynowicz die „Religiöse Polyphonie in einer Stadt der polnischen Krone – Das Beispiel Sandomierz“. Mit besonderer Berücksichtigung des kulturellen Beitrags der Jesuiten und der visuellen Verarbeitungen des Ritualmord-Vorwurfs den Juden gegenüber wird die religiöse und konfessionelle Polarisierung der Stadt Sandomierz seit dem 17. Jh. beschrieben (vgl. S. 112). Tetiana Grygorieva wiederum nimmt „Symbols and Perceptions of Diplomatic Ceremony: Ambassadors of the Polish-Lithuanian Commonwealth in Istanbul“ unter die Lupe. Anhand der Tagebücher und Berichte der polnisch-litauischen Botschafter am Osmanischen Hof eruiert die Autorin die kommunikative Gratwanderung ihrer Verfasser zwischen der symbolischen Welt der Osmanischen Macht, die Unterwerfung erforderte, und der Bemühung, an der Überlegenheit der Christen über die Moslems festzuhalten (vgl. S. 130f).

Den zweiten Teil eröffnet Myroslava Keryk mit ihrer Untersuchung zu „Artists betwixt and between: The Shaping of Religious Identities in Early Modern Lviv“. Ihr Hauptaugenmerk auf den Einsatz der Kunst bei der Schaffung unterschiedlicher religiöser Identi-



täten richtend (vgl. S. 136), zeigt Keryk am Beispiel der multiethnischen und multikonfessionellen Stadt Lemberg auf, dass die Bemühungen der katholischen, der unierten und der jüdischen Führung um symbolische Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften scheiterten (vgl. S. 155): Christliche Architekten entwarfen jüdische Synagogen, und jüdische Goldschmiede wurden zur Verzierung christlicher Kirchen herangezogen, was eine Homogenisierung der Kunststile in den Sakralbauten aller Denominationen zur Folge hatte (vgl. S. 144-147). Judith Kalik geht in ihrem Beitrag „Fusion versus Alienation – Erotic Attraction, Sex, and Love between Jews and Christians in the Polish-Lithuanian Commonwealth“ der Struktur der Stereotype nach, die die frühmoderne katholische und jüdische Wahrnehmung der Beziehungen zwischen den Individuen unterschiedlichen Glaubens bestimmten. Indem sie reale und imaginierte Beziehungen miteinander konfrontiert, verschafft sie Einblicke in die Mechanismen der symbolischen Grenzziehung: Die sexuelle Verbindung zwischen den Individuen galt als ein ideales Paradigma für eine vollkommene Auflösung der religiösen Grenzen, womit sie auch die größten Ängste ausdrückte (vgl. S. 169). Im Unterschied zu Kalik untersucht Magda Teter im anschließenden Beitrag „Crime and Sacred Spaces in Early Modern Poland“ die Grenzbeziehungen auf den überindividuellen Gebieten. Anhand der Praxis der weltlichen Gerichte, in deren Zuständigkeitsbereich seit der zweiten Hälfte des 16. Jh. Delikte wie Blasphemie und Sakralraub fielen (vgl. S. 171), zeigt die Autorin, dass diese den Raub aus Synagogen und Kirchen nicht-katholischer Konfessionen als gewöhnlichen Diebstahl, denjenigen aus katholischen Bauten hingegen als Sakralraub qualifizierten (vgl. bes. 187–189) und dadurch katholische Vorstellungen der Sakralwerte etablierten. Der zweite Teil endet mit einem Aufsatz Jan Doktors „Zwischen Hoffnung und bitterer Enttäuschung. Zur wechselseitigen Wahrnehmung der Frankisten und ihrer polnischen Umgebung“. Aus der Beschreibung der synkretistischen Sekte um Jakob Frank wird ersichtlich, mit welchen Problemen der Einriss der vorgeprägten Grenzen zwischen Judentum und Katholizismus einherging: Frankisten, die sich in den 1750er Jahren taufen ließen, pflegten auch weiterhin jüdische Bräuche, wodurch sie die durch ihre Taufe erweckten chiliastischen Hoffnungen des katholischen Klerus enttäuschen mussten (vgl. S. 205).

Der letzte Teil des Sammelbandes besteht aus vier Fallstudien. In der ersten Fallstudie, „Der Vergleich als Mittel der Kommunikation und Konfliktlösung. Lubliner Franziskaner

und Judengemeinde im 17. Jahrhundert“, erarbeitet Hanna Węgrzynek den Verlauf des Konflikts zwischen den Lubliner Juden und den Franziskanern sowie seine Lösungsansätze. U.a. auf die Besonderheiten eines Vergleichs aus dem Jahr 1635 eingehend (vgl. S. 216), zeigt sie die Kommunikation begünstigende, konfliktmildernde Wirkung solcher Vergleiche auf (vgl. S. 227). Der zweiten Fallstudie, „Die Erfindung der Gottesmutter Königin von Polen. Zur diskursiven Konstruktion eines katholischen Staates“ von Damien Tricoire, liegt ein konstruktivistisches Politikverständnis zu Grunde (vgl. S. 231). Der Autor untersucht die Anfänge des als staatliches Symbol etablierten Marienkults und zeichnet drei unterschiedliche Stränge seiner Genese nach – die um die Mitte des 17. Jh. zwecks Sakralisierung der Stellung des Königs erfolgende Adaptierung des Marienpatronats (vgl. 236), eine etwas spätere Beanspruchung Mariens durch den Adel als Schutzpatronin seiner Freiheiten sowie die im theologischen Milieu vorgenommene Verknüpfung des Marienpatronats mit dem Kult der Madonna vom Hellen Berg in Tschenstochau. Der dritte Beitrag, „Normsetzung, Narration und religiöse Symbolik. Privilegien als Grundlage der Religionspolitik auf dem frühneuzeitlichen Latifundium Rzeszów“ von Yvonne Kleinmann, knüpft an die rechtssoziologische und rechtsanthropologische Methodik an. Indem sie Privilegien als Spiegelung eines komplexen Prozesses der Rechtsfindung betrachtet (vgl. S. 250), analysiert die Autorin die Stadt- und Zunftprivilegien des Latifundiums Rzeszów mit dem Ergebnis, dass diese eine die Katholiken auch im wirtschaftlichen und sozialen Leben begünstigende Religionspolitik erkennen lassen; erst im 18. Jh. könne man Initiativen ausmachen, die auf den wechselseitigen Respekt der Religionsgemeinschaften abzielten (vgl. S. 269). Die letzte Fallstudie, Stefan Rohdewalds „Medium unierter konfessioneller Identität oder polnisch-ruthenischer Einigung? Zur Verehrung Josafat Kuncyevčs im 17. Jahrhundert“, befasst sich mit dem Fall des 1623 getöteten unierten Polocker Bischofs Kuncyevč und mit seiner Avancierung zum in ganz Polen-Litauen bedeutenden staatspolitischen und katholischen Intregationsmedium (vgl. S. 289). Der Autor umreißt hierbei die kommunikativen Praktiken, die Josafat von einem lokalen Heiligen zum 1673 auch politisch institutionalisierten Staatspatron werden ließen (vgl. S. 286).

Zieht man zusammenfassend Fazit, so lässt sich nicht verkennen, dass im vorliegenden Sammelband der kommunikative Umgang mit den Vertretern der reformatorischen Konfessionen in Polen-Litauen (Lutheraner, Calvinis-



ten, Antitrinitarier) nur am Rande berücksichtigt wird. Dies wird man als Reformationshistoriker bedauern müssen. Angesichts des Ausgangspunkts des Vorhabens, der zunächst nur die Lebensformen des Judentums im Blick hatte, ist allerdings festzuhalten, dass der Herausgeberin ein letztlich vielschichtiges, facettenreiches Mosaik gelungen ist. Der aus fundierten und meist mit einer klar strukturierten Idee versehenen Bausteinen bestehende Sammelband liefert faszinierende Einblicke in die komplexen Mechanismen des Zusammenlebens und Kommunikation unterschiedlicher Religionen und Konfessionen in der frühneuzeitlichen polnisch-litauischen Adelsrepublik.

Mainz

Kestutis Daugirdas

Carsten Lind: „Arbeiter im Weinberg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, 1567–1730, Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 150, Darmstadt, Marburg 2006.

Ziel der Gießener geschichtswissenschaftlichen Dissertation ist es, exemplarisch anhand der Personengruppe der evangelischen Pfarrer der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt die „makrohistorischen Theorien“ frühneuzeitlicher Forschungskonzeptionen zu überprüfen, angefangen bei der Konfessionalisierung über die Sozialdisziplinierung und Professionalisierung bis hin zur Modernisierung. Zu Beginn bietet ein „Introitus“ einen knappen Forschungsüberblick und informiert über den gewählten Zeitraum: Dieser reicht von 1567, dem Jahr der Entstehung der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, bis 1730, dem Jahr der Beendigung des innerkirchlichen und theologischen Pietismuskonflikts. Der Gesamtzeitraum wurde, um Kontinuität und Wandel in den Blick nehmen zu können, in vier – abgesehen vom fünften und längsten – gleich große Zeitabschnitte untergliedert; um Wiederholungen zu vermeiden, wurden darin die jeweils neu eintretenden Pfarrer berücksichtigt.

Nach zwei einleitenden Kapiteln über die Rahmenbedingungen der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt in politisch-herrschaftlicher (Kapitel 1) sowie kirchlich verfassungs- und verwaltungsgeschichtlicher Hinsicht (Kapitel 2) wird in Kapitel 3 der Weg ins Pfarramt beschrieben. Zentrale Ausgangsbasis sind dabei die Pfarrerbücher Wilhelm Diehls, die in getrennten Datensätzen zur Obergrafschaft (343 Pfarrer) und zum Oberfürstentum (604 Pfarrer) aufbereitet wurden. Ergänzend wurden dazu die ebenfalls von Wilhelm Diehl herausgegebenen Stipendiatenbücher der hes-

sischen Stipendiatenanstalt sowie weitere Quellen (siehe S. 22) herangezogen. Kapitel 4 verfolgt sodann den „Lebensweg der Pfarrer in ihr Amt“; hierbei geht es vor allem um die Besoldung und die Wohnverhältnisse. In Kapitel 5 wird die soziale Situation der Pfarrer im Spannungsfeld von Konsens und Konflikt mit den Gemeinden beleuchtet, bevor Kapitel 6 untersucht, ob der Pfarrer vor Ort als „Agent“ der Obrigkeit gedient habe. Kapitel 7 stellt anschließend die Frage nach der Professionalisierung der möglicherweise mit einem „Sonder- respektive Standesbewusstsein“ (S. 24) ausgestatteten Pfarrerschaft. Standen dabei bislang die Gemeindepfarrer im Mittelpunkt, so befasst sich Kapitel 8 jetzt mit den Inhabern kirchlicher Leitungsämter; so waren etwa die Superintendenten meist zugleich als Professoren an der Theologischen Fakultät der Universität Gießen tätig. Ein Resümee fasst die Ergebnisse daraufhin zusammen, ein „Postludium“ schließlich bietet Bezüge zur Gegenwart.

Lind reklamiert für die hessisch-darmstädtische Pfarrerschaft, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, Normalität: Hinsichtlich Ausbildung, Einkommen, Besitz, Herausbildung einer neuen Sozialgruppe etc. stützen die von ihm untersuchten Pfarrer die bisherigen Erkenntnisse der Forschung. Anders als bisher betont Lind jedoch die traditionellen, nicht die modernen Aspekte. So etablierte sich zwar schnell ein Universitätsstudium als Eingangsqualifikation für den Pfarrdienst, die Inhalte des Studienprogramms aber würden nicht fixiert; nicht einmal der Magisterabschluss konnte für das Gemeindepfarramt (im Gegensatz zur Promotion der Superintendenten) dauerhaft vorausgesetzt werden. Insgesamt bestimme das Elternhaus und nicht das Leistungsprinzip über den künftigen Bildungs- und Lebensweg der Kandidaten, bei den beruflichen Laufbahnen lasse sich keine „wirkliche Normierung“ (S. 261) erkennen. Nicht einmal die Forderungen nach Pfarrkonventen, gelehrten Diskussionen und Kontrolle über die Lebensführung der Pfarrer hätten – zumindest für die Obergrafschaft – eine dauerhafte Wirkung erlangt. Die Pfarrerbesoldung aus Zehntabgaben und Erträgen säkularisierter Stiftungen verweise zurück ins Mittelalter, nicht voraus in die Moderne. Und auch die Rolle der Pfarrer bei der Schaffung eines disziplinierten Untertanenverbands lasse sich nicht aufrecht erhalten; Normen ließen sich nur mit Hilfe der Kirchsenioren erfolgreich implementieren. Die Pfarrer konnten also, so folgert Lind in Anlehnung an Heinrich R. Schmidt, ihr Amt nur mit und keinesfalls gegen die Gemeinde ausüben. Interessant ist dabei beispielsweise die Beobachtung, dass 75