

Bohemia

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
der böhmischen Länder
A Journal of History and Civilisation
in East Central Europe

Herausgegeben
im Auftrag des Collegium Carolinum
von Martin Schulze Wessel,
Michaela Marek und Frank Hadler

Redaktionsbeirat:

Christoph Boyer (Salzburg), Peter Bugge (Aarhus),
Gary B. Cohen (Minneapolis, MN), Mark Cornwall (Southampton),
Horst Förster (Tübingen), Miloš Havelka (Prag), Steffen Höhne
(Weimar), Miroslav Hroch (Prag), Elena Mannová (Bratislava),
Sheilagh Ogilvie (Cambridge) und Jiří Pešek (Prag)

Band 48

R. Oldenbourg Verlag München 2008

INHALT

Editorial	1
AUFsätze	
<i>Hrubá, Michaela</i> : „Zur Ehre und zum Lob Gottes“. Die bürgerliche Frömmigkeit in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg am Beispiel königlicher Städte Nordwestböhmens	3
<i>Fejtová, Olga/Pešek, Jiří</i> : Reflexion der böhmischen und europäischen konfessionellen Tradition in frühneuzeitlichen böhmischen bürgerlichen Bibliotheken	29
<i>Soukup, Pavel</i> : „ <i>Ne verbum Dei in nobis suffocetur...</i> “. Kommunikationstechniken von Predigern des frühen Hussitismus	54
<i>Pátková, Hana</i> : Von Menschen und Gräbern. Der Bestattungsort im städtischen Milieu des späten Mittelalters	83
<i>Mikulec, Jiří</i> : Die religiösen Bruderschaften der Barockzeit und die Rekatholisierung Böhmens	93
<i>Čapková, Veronika</i> : Konkurrenz der Frömmigkeitsmodelle und ordensinterne Innovation. Serviten nördlich der Alpen im 17. und 18. Jahrhundert	116
<i>Svatoš, Martin</i> : Der Generalobere der Gesellschaft Jesu P. Franz Retz und die Einführung der Bußmissionen in den böhmischen Ländern	130
<i>Wenzel, Kai</i> : Inventarisiert und versiegelt. Die Kirchenschätze der Oberlausitz als politische Verhandlungsmasse im Zeitalter der Reformation	158
<i>Hruza, Karel</i> : Der Deutsche Insignien- und Archivalienraub aus der Prager Universität 1945	349
<i>Lehr, Stefan</i> : Deutsche und tschechische Archivare in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Ein beziehungsgeschichtlicher Beitrag	412
<i>Stegmann, Natali</i> : Deutsche Kriegsgeschädigte in der Tschechoslowakei 1918-1938	440
<i>Schmid, Julia</i> : „Deutschböhmen“ als Konstrukt deutscher Nationalisten in Österreich und dem Deutschen Reich	464
<i>Tönsmeyer, Tatjana</i> : Adel und Armenfürsorge in Böhmen (1848-1914)	480
LITERATUR- UND FORSCHUNGSBERICHTE	
<i>Crăciun, Maria/Deventer, Jörg/Elbel, Martin</i> : Confession and Conversion. Transcending Religious Boundaries in Central and Eastern Europe, 1560-1700	192
<i>Hruza, Karel</i> : Ein vergeblicher Hilferuf: Der Brief Käthe Spiegels an den Rektor der Deutschen Karls-Universität in Prag vom 11. Oktober 1941	203
<i>Tricoire, Damien</i> : „Deutsche Minderheit“? Eine Diskussion der Literatur zu Böhmen und Oberschlesien nach der Zwangsumsiedlung der Deutschen	211
MISZELLEN	
Post tenebras spero lucem? Das geistige Antlitz der böhmischen und mährischen Aufklärung (Jan Randák)	223
Das „Grenzgebiet“ als Forschungsfeld: Aspekte der ethnografischen und kulturhistorischen Erforschung des Grenzlandes (Eva Fohlová)	225
Film im Herzen Europas. Deutsch-tschechische Filmbeziehungen im 20. Jahrhundert. 20. Internationaler filmhistorischer Kongress (Helena Srubar)	227

IV

Wege christlicher Politik (Michal Pehr)	231
Konkurrierende Ordnungen. Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa von der Frühen Neuzeit bis zum 20. Jahrhundert (Monika Heinemann)	234
Minderheiten – Mehrheiten. Interkulturelle Beziehungen in Geschichte und Gegenwart (Anna Caroline Cöster)	237
Das Jahr 1968 aus der Perspektive der Gesellschaften Mittel-, Ost- und Südosteuropas (Hannes Lachmann)	242
Der Februar 1948 in der Tschechoslowakei: Der Vormarsch des kommunistischen Totalitarismus und die Veränderung der Gesellschaft (Christiane Brenner)	248
Das 12. Münchner Bohemisten-Treffen (Anke Zimmermann)	251
Die historische Nationalismusforschung im geteilten Europa 1945-1989: Politische Kontexte, institutionelle Bedingungen, intellektuelle Transfers (Sebastian Seibert)	255
1918 – Modell eines komplexen Transformationsprozesses? (Jana Osterkamp)	259
Das Münchner Abkommen 1938 in europäischer Perspektive (Jana Osterkamp)	492
Clashes in European Memory. The Case of Communist Repression and the Holocaust (Peter Hallama)	497
Loyalitäten im Staatssozialismus – DDR, Tschechoslowakei und Polen (Volker Mohn/Thomas Oellermann)	502
Die Wandlungen des Diskurses der tschechischen marxistischen Historiografie (Jitka Rauchová)	505
Medien und Öffentlichkeit seit dem 19. Jahrhundert. Zur nationalen und transnationalen Wirkungsmacht von Massenmedien im Spannungsfeld zwischen Tschechien, der Slowakei und Deutschland (Christiane Brenner)	509
Verlorene Nähe – Prag und Nürnberg im Wandel der Jahrhunderte (Martina Maříková)	512
Die deutschsprachige Bevölkerungsgruppe in der Tschechoslowakei nach 1945 (Lenka Šteflová)	515
Die wissenschaftliche Selbstbeschreibung der sozialistischen Gesellschaft: Soziologie und Ethnologie/Ethnographie in Ostmittel- und Südosteuropa 1945-1989 (Jan Arend)	518

NEUE LITERATUR

<i>Besier</i> , Gerhard (unter Mitarbeit von Katarzyna Stokłosa): Das Europa der Diktaturen. Eine neue Geschichte des 20. Jahrhunderts (Bedřich Loewenstein)	264
<i>Mann</i> , Michael: Die dunkle Seite der Demokratie. Eine Theorie der ethnischen Säuberung (Samuel Salzborn)	266
<i>Jaworski</i> , Rudolf/ <i>Stachel</i> , Peter (Hgg.): Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich (Jan Musekamp)	267
<i>Zwicker</i> , Stefan: „Nationale Märtyrer“: Albert Leo Schlageter und Julius Fučík. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur (Volker Zimmermann)	269
<i>Hahn</i> , Hans Henning (Hg.): Hundert Jahre sudetendeutsche Geschichte. Eine völkische Bewegung in drei Staaten. – <i>Weger</i> , Tobias: „Volkstumskampf“ ohne Ende? Sudetendeutsche Organisationen, 1945-1955 (K. Erik Franzen)	272
<i>Müller</i> , Klaus Detlef: Franz Kafka. Romane. – <i>Neumann</i> , Bernd: Franz Kafka: Aporien der Assimilation. Eine Rekonstruktion seines Romanwerks (Steffen Höhne)	275
<i>Kubů</i> , František: Chebský městský stát. Počátky a vrcholné období do počátku 16. století (Karel Hruza)	276

EDITORIAL

Der Jahrgang 48 (2008) bringt eine große Veränderung für die „Bohemia“: Nach langen Jahren hat sich Hans Lemberg entschieden, seine Tätigkeit als Herausgeber einzustellen. Gemeinsam mit Ferdinand Seibt hat Hans Lemberg 1985 Karl Bosl als Herausgeber der Zeitschrift abgelöst und diese seither maßgeblich geprägt. Die thematische Profilierung und eine zunehmende methodische Innovationsfreudigkeit gehen ebenso wesentlich auf sein Engagement zurück wie die stetige Erweiterung des Autorenkreises vor allem auch um jüngere Autorinnen und Autoren, von denen viele ihre erste wissenschaftliche Publikation für die „Bohemia“ verfasst haben. Wir bedauern Hans Lembergs Entschluss, sich aus dem Herausgeberkreis zurückzuziehen außerordentlich; nach mehr als zwanzig Jahren kontinuierlicher Arbeit für die Zeitschrift steht es uns aber nicht an, ihn zum Weitermachen zu drängen. So bleibt uns nur, ihm sehr herzlich dafür zu danken, dass er die „Bohemia“ mit seiner charakteristischen Mischung aus wissenschaftlicher Neugier, Offenheit und strengem Urteil zu dem gemacht hat, was sie heute ist.

An die Stelle von Hans Lemberg tritt mit dem vorliegenden Heft Frank Hadler. Er bringt nicht nur sein eigenes weit gefasstes Forschungsinteresse in die Arbeit des Herausgeberkreises ein, sondern auch seine vielfältigen Erfahrungen u. a. als Fachredakteur für Geschichte Ostmitteleuropas bei *H-Soz-u-Kult* und als Mitglied der Redaktion des „*Historický Časopis*“, des „*Časopis Matice moravské*“ sowie der Zeitschrift „*comparativ*“.

Mit Heft 1 des Jahrgangs 2008 legen wir erneut ein Themenheft vor. In der von Jiří Pešek konzipierten Nummer werden Frömmigkeitsäußerungen und Formen religiöser Kommunikation in der Zeit der Konfessionalisierung in den Blick genommen. Auf ganz unterschiedlichen Untersuchungsfeldern zeigt sich dabei die Interdependenz gesellschaftlicher und religiöser Veränderungsprozesse. Deutlich treten aber auch die Grenzen des intendierten Wandels hervor – so etwa die konfessionelle Pluralität, die trotz systematischer Gegenreformation und hohen Konversionsdrucks an vielen Orten gesellschaftliche Realität blieb. Offensichtlich wird immer wieder die Diskrepanz zwischen öffentlich praktiziertem Glauben und privatem konfessionellen Leben.

Ein Großteil der hier präsentierten Studien geht diesen Phänomenen auf der Mikroebene nach, in allen Aufsätzen aber ist der übernationale, gesamteuropäische Horizont der religiösen Wandlungsprozesse präsent. Die religiöse Lektüre, Ausdrucksformen von Frömmigkeit und mit dem Glauben verbundene Alltagspraktiken entstanden nicht isoliert. Auch wenn es den Gläubigen vor Ort zumeist nicht bewusst war, entwickelten sie sich in Kontakt, in Konkurrenz sowie in wechselseitigen Abgrenzungen und Adaptionen der Kirchen und Glaubensgemeinschaften, die im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation in ganz Mitteleuropa um ihre Identität und Selbstdarstellung rangen.

Die Herausgeber

Michaela Hrubá

„ZUR EHRE UND ZUM LOB GOTTES“
DIE BÜRGERLICHE FRÖMMIGKEIT IN DER ZEIT
VOR DER SCHLACHT AM WEISSEN BERG AM BEISPIEL
KÖNIGLICHER STÄDTE NORDWESTBÖHMENS

In der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg 1620 stellten die Städte in den böhmischen Ländern wichtige Zentren des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens dar.¹ Sie waren aber auch Mittelpunkte des religiösen Lebens, das so mannigfaltig wie problematisch war. Als „religiöses Leben“ werden alle menschlichen Aktivitäten verstanden, denen reflektierte oder passiv angenommene Religion zugrunde liegt; also nicht nur Praktiken im Rahmen vorgegebener Kulte, sondern alle Äußerungen, die das Denken und das Alltagsleben beeinflussen.² Josef Janáček

¹ Pánek, Jaroslav (Hg.): *Česká města v 16.-18. století* [Die böhmischen Städte im 16.-18. Jahrhundert]. Praha 1991. – Ders.: *Poddanská města v systému patrimoniální správy* [Untertanenstädte im System der Patrimonialverwaltung]. Ústí nad Orlicí 1996. – Kokojanová, Michaela (Hg.): *Měšťané, šlechta a duchovenstvo v rezidenčních městech raného novověku (16.-18. století)* [Bürger, Adel und Klerus in den Residenzstädten der Frühen Neuzeit (16.-18. Jahrhundert)]. Prostějov 1997. – Vorel, Petr: *Rezidenční vrchnostenská města v Čechách a na Moravě v 15. a 16. století* [Herrschaftliche Residenzstädte in Böhmen und Mähren im 15. und 16. Jahrhundert]. Pardubice 2001. Hier (S. 23-30) auch eine Zusammenfassung der Forschung zu den böhmischen und mährischen frühneuzeitlichen Städten von der Zeit Zikmund Winters bis zu den neuesten Arbeiten aus den 1990er Jahren. Die Feststellung des Autors, dass die Historiografie auf eine moderne Bearbeitung der Entwicklung in den böhmischen und mährischen frühneuzeitlichen Städten bisher noch warte, besitzt weiterhin Gültigkeit. Dies hängt mit den zersplitterten Interessen der Forscher sowie mit der Absenz eines auf Stadtgeschichte spezialisierten Forschungsinstituts zusammen. Auf die städtische Problematik in einem breiteren Zeithorizont sind die Aktivitäten des Prager Stadtarchivs gerichtet, einschließlich der Fachzeitschriften „Pražský sborník historický“ und „Documenta Pragensia“. An dieser Stelle möchte ich mich bei den Lesern dafür entschuldigen, dass die Fußnoten zu diesem Beitrag sehr umfangreich sind. Das ist meinem Bemühen geschuldet, auf ein breiteres Spektrum an Literatur aufmerksam zu machen. Dies ist meines Erachtens notwendig, weil es bisher keine komplexe Betrachtung des religiösen Lebens in Böhmen vor 1620 gibt.

² Rejchrtová, Noemi: *Město jako středisko náboženského života* [Die Stadt als Zentrum des religiösen Lebens]. In: *Česká města v 16.-18. století* [Böhmische Städte im 16.-18. Jahrhundert]. Praha 1991, 163-173. – Die Stadt als Zentrum des religiösen Lebens wurde in der letzten Zeit auch von der deutschen Historiografie in den Blick genommen. So z.B. in den Zwischenergebnissen des Projektes von Klaus Schreiner: „Bürger- und Gottesstadt. Formen sozialer, politischer und religiöser Teilhabe in der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft. Italien und Deutschland im Vergleich in der Form eines Sammelbandes“. Schreiner, Klaus/Meier, Ulrich (Hgg.): *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Göttingen 1994 (Bürgertum 7). – Ferner: Heckert, Uwe: *Die Ratskapelle als Zentrum bürgerlicher Herrschaft und Frömmigkeit. Struktur, Ikonographie und Funktion*. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 129 (1993) 139-164. – Schreiner, Klaus: *Frömmigkeit in poli-*

hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, dass im 16. Jahrhundert der Glaube ein Faktor war, der alle Bereiche des menschlichen Wirkens beeinflusste.³

Die Vielfalt, aber auch die problematischen Seiten des religiösen Lebens offenbarten sich einerseits in der konfessionellen Zersplitterung Böhmens,⁴ die auch in den jeweiligen bürgerlichen Gemeinschaften zum Ausdruck kam, andererseits in der nicht abgeschlossenen Christianisierung der Gesellschaft, die Josef Macek für das 15. und 16. Jahrhundert konstatierte. Den christlichen Glauben an der Schwelle zur Frühen Neuzeit beschreibt er nicht als bewusstes, rein geistliches Phänomen, vielmehr betont er die Bedeutung von Praktiken und Symbolen, hinter denen Aberglaube und Magie standen.⁵

tisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung. In: *Borgolte*, Michael (Hg.): *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*. München 1995, 177-226 (Historische Zeitschrift, Beihefte 20). – *Schwerhoff*, Gerd: *Das rituelle Leben der mittelalterlichen Stadt*. Richard C. Trexlers Florenzstudien als Herausforderung für die deutsche Geschichtsschreibung. In: *Geschichte in Köln* 35 (1994) 33-60.

³ *Janáček*, Josef: *České dějiny. Doba předbělohorská. Kniha 1: 1526-1547. Díl 1 [Böhmische Geschichte. Die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg. Buch 1: 1526-1547. Teil 1]*. Praha 1968, 182.

⁴ Die Entwicklung der religiösen Frage an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert fassen zusammen: *Eberhard*, Winfried: *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*. München, Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38). – *Macek*, Josef: *Víra a zbožnost jagellonského věku [Glaube und Frömmigkeit der jagiellonischen Zeit]*. Praha 2001. – Die späteren Epochen werden vor allem in den zahlreichen Betrachtungen der deutschen Historiografie über die Konfessionalisierung Mitteleuropas behandelt. Eine Übersicht bietet *Pešek*, Jiří: *Reformační konfessionalizace v Německu v 16. a 17. století (Publikace a diskuse 80. a 90. let) [Die reformatorische Konfessionalisierung in Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert (Veröffentlichungen und Diskussionen der 1980er und 1990er Jahre)]*. In: *Český časopis historický (ČČH)* 96 (1998) 602-610. – Ferner gibt es einige zusammenfassende Arbeiten zu diesem Thema: *Schmidt*, Heinrich Richard: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. München 1992. – *Reinhard*, Wolfgang/*Schilling*, Heinz (Hgg.): *Die katholische Konfessionalisierung*. Münster 1995 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135). – *Bahlcke*, Joachim/*Strohmeyer*, Arno (Hgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkung des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Wiesbaden 1999 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7). – *Ehrenpreis*, Stefan/*Lotz-Heumann*, Ute: *Reformation und konfessionelles Zeitalter*. Darmstadt 2002. – *Fätkenheuer*, Frank: *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600*. Göttingen 2004 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 198). Hier (S. 11-37) findet sich auch eine Übersicht der vorliegenden Forschungen zum Konfessionalisierungsprozess. – Zu den Anwendungsmöglichkeiten der Terminologie der deutschen Historiografie für den böhmischen Bereich vgl. *Ohlídal*, Anna: „Konfessionalisierung“ – ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen. In: *Studia Rudolphina* 3 (2003) 19-28.

⁵ *Macek*: *Víra a zbožnost* 13-28, 419-420 (kommentierte Bibliografie von Martin Nodl und Jan Hrdina) (vgl. Anm. 4). – *Ders.*: *Víra a náboženství v jagellonském věku [Glaube und Religion in der jagiellonischen Zeit]*. In: *Studia Comeniana et Historica* XIX/39 (1989) 5-36. – Hier auch eine Bewertung der These vom „Abschluss“ der Christianisierung Europas durch die Historiker der Annales-Schule: *Schmidt*, Jean-Claude: *Religion populaire et culture folklorique*. In: *Annales ESC* 31 (1976) 941-953. – *Delumeau*, Jean: *Un chemin d'histoire. Chréienté et christianisation*. Paris 1981.

Die Spuren des Glaubens in der konfessionell gespaltenen Gesellschaft der böhmischen Länder an der Schwelle zur Frühen Neuzeit können auf der Grundlage verschiedener Quellen kirchlicher und weltlicher Provenienz verfolgt werden.⁶ Noemi Rejchrtová, die Anfang der 1990er Jahre den Rahmen des religiösen Lebens in den Städten abzustecken versuchte, hat das Spektrum dieser Quellen skizziert.⁷ Überraschend an ihrer Herangehensweise ist, dass privatrechtliche Quellen keinen Eingang in ihre Untersuchung fanden. Dabei kommt etwa Testamenten, wie auch die folgende Studie zu zeigen versucht, hohe Aussagekraft für Frömmigkeitsformen und deren Ausdruck zu.⁸

⁶ Die Unterschiede im religiösen Leben und der Frömmigkeit in den einzelnen gesellschaftlichen Schichten und Milieus reflektieren die meisten Autoren, die sich mit diesem Thema befassen. Vor allem auf den Unterschied zwischen Stadt und Land bzw. zwischen großen Zentren und kleineren Landstädten machte aufmerksam Rejchrtová: *Město jako středisko náboženského života* 168 f. (vgl. Anm. 2). – Eine ganze Reihe von Belegen können in der immer noch anregenden Arbeit von Winter, Zikmund: *Život církevní v Čechách* [Das kirchliche Leben in Böhmen] II. Praha 1896. gefunden werden. – Einen neueren Blick auf die Frömmigkeitsäußerungen der jeweiligen gesellschaftlichen Schichten an der Schwelle zur Frühen Neuzeit bieten Petráň, Josef u. a.: *Dějiny hmotné kultury* [Geschichte der materiellen Kultur] II/1. Praha 1995, 50-53. – Zu dem Verhältnis zwischen „Elitenfrömmigkeit“ und Volksfrömmigkeit vgl. Vocelka, Karl: *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou* [Die habsburgische Frömmigkeit und die Volksfrömmigkeit. Zur Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen der Eliten- und der Volkskultur]. In: *Folia Historica Bohemica* (FHB) 18 (1997) 225-240.

⁷ Rejchrtová: *Město jako středisko náboženského života* 164 f. (vgl. Anm. 2).

⁸ Forschung zu den Frömmigkeitsäußerungen konzentrierten sich für Böhmen bislang auf die vorhussitische Epoche. Vgl. Spěváček, Jiří: *Středověká zbožnost, její formy a společenská funkce* [Mittelalterliche Frömmigkeit, ihre Formen und gesellschaftliche Funktion]. In: *Muzejní a vlastivědná práce – časopis společnosti přátel starožitností* 34 (1996) 129-144. – *Ders.*: *Mentalita a dějiny mentalit v proměnách evropského myšlení* [Mentalitäten und Mentalitätsgeschichte im Wandel des europäischen Denkens]. In: *Sborník společnosti přátel starožitností* 4 (1996) 59-70. – Eine grundlegende Studie zu dieser Problematik ist Šmabel, František: *Silnější než víra. Magie, pověry a kouzla husitského věku* [Stärker als der Glaube. Magie, Aberglaube und Zauber der vorhussitischen Zeit]. In: *Mezi středověkem a renesancí* [Zwischen Mittelalter und Renaissance]. Praha 2002, 249-272 (zuerst publiziert in *Sborník vlastivědných prací Podblanicka* 30 [1990] 31-51). – Vgl. auch Uhlíř, Zdeněk: *Česká reformace. Svátost a/nebo zbožnost* [Böhmische Reformation. Sakrament und/oder Frömmigkeit] (http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_ceska_reformace.htm, 1.6.2008). – Sowie teilweise auch: Halama, Ota: *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do české konfese* [Die Frage der Heiligen in der böhmischen Reformation. Ihre Veränderungen von der Zeit Karls IV. bis zur Böhmischen Konfession]. Brno 2002. – Wand, Norbert: *Die Wallfahrtsstätte „Zur Not Gottes“ bei Bensheim a. d. Bergstraße* (Bundesrepublik Deutschland): Ein mittelalterliches Quellenheiligtum mit Einsiedelei. Ein Beitrag zur ländlichen Frömmigkeit im hohen und späten Mittelalter. In: *Kubková, Jana* (Hg.): *Život v archeologii středověku. Sborník příspěvků věnovaných Miroslavu Richterovi a Zdeňku Smetánkovi* [Das Leben in der Archäologie des Mittelalters. Sammelband von Miroslav Richter und Zdeněk Smetánka gewidmeten Beiträgen]. Praha 1997, 659-666. – Allgemein zur mittelalterlichen Frömmigkeit vgl. zuletzt vor allem Schreiner, Klaus/Müntz, Marc (Hgg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. München 2002. – Interessante Sichtweisen auf die frühneuzeitliche Frömmigkeit bot in der letzten Zeit die tschechische Historiografie. Die Studien befassen sich allerdings vor allem mit der Zeit nach der Schlacht

Testamente als Quelle

Testamente rücken in den Vordergrund, wenn Frömmigkeit in einem breiteren Kontext verstanden wird. Äußerungen der Frömmigkeit sind allen Religionen eigen, sie beeinflussen das Wesen der jeweiligen Religion sowie des geistlichen und kulturellen Charakters eines Landes bzw. einer Gesellschaft.⁹ Die Volksfrömmigkeit sollte daher nicht nur als ein bloßer „Abdruck des Angebots der Kirche“, sondern vielmehr als ein alle Bereiche des Alltagslebens durchdringendes Phänomen verstanden werden.¹⁰ Es handelt sich dabei eben nicht allein um Pilgerfahrten, Heiligenverehrung, die Teilnahme an Gottesdiensten oder am Gebet, auch Spenden an Kirchen und Priester, kirchliche und weltliche Korporationen oder Zünfte, in deren Regeln der Glaube eine bedeutende Rolle spielte, gehören in den Gesamtkontext der Volksfrömmigkeit.¹¹ In diesem Sinn können auch die für die Armen und Bedürftigen bestimmten Nachlässe als Äußerung der den Glauben stimulierenden Frömmigkeit verstanden werden. So sollten zum Beispiel im Seelebad die beschenkten Armen das Ave Maria beten.¹²

am Weißen Berg 1620. *Horský, Jan/Nešpor, Zdeněk R.*: Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity 18. století [Typologie des böhmischen Glaubens der Frühen Neuzeit. Methoden und Möglichkeiten des Studiums der Volksreligiosität des 18. Jahrhunderts]. In: *ČČH* 103 (2005) H. 1, 41-86. – *Nešpor, Zdeněk R.* (Hg.): Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku [Zwischen Religion und Politik. Die Volkskultur der Frühen Neuzeit]. Praha 2005 (Sešity Ústavu českých dějin UK FF. Řada A. Svazek 2). – *Ders.*: Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost v 18. a 19. století [Religion an der Schwelle einer neuen Zeit. Die böhmische Volksfrömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert]. Ústí nad Labem 2006. – Allgemein zur Frühen Neuzeit vgl. z. B. *Coreth, Anna*: Pietä Austria. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien 1982. – *Beitzl, Klaus*: Volksglaube. München 1983. – *Schieder, Wolfgang* (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11). Hier vor allem *van Dülmen, Richard*: Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert 17-30. – *Venard, Marc*: Volksfrömmigkeit und Konfessionalisierung. In: *Reinhard/Schilling* (Hgg.): Die Katholische Konfessionalisierung 258-270 (vgl. Anm. 4). – *Haag, Norbert/Holtz, Sabine/Zimmermann, Wolfgang* (Hgg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850. Stuttgart 2002.

⁹ *Beitzl, Klaus*: Volksglaube 8 (vgl. Anm. 8). – Zu den Formen der Frömmigkeit vgl. auch *Angenent, Arnold*: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München 2004 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68). – *Laudage, Johannes* (Hg.): Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf 2004 (Studia Humaniora: Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 37).

¹⁰ *van Dülmen, Richard*: Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum 17 (vgl. Anm. 8).

¹¹ Zu den Korporationen vgl. *Pátková, Hana*: Bratrstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách [Bruderschaft zur Ehre Gottes. Anmerkungen zu der kulturellen Tätigkeit von Bruderschaften und Zünften im mittelalterlichen Böhmen]. Praha 2000. – *Mikulec, Jiří*: Barokní náboženská bratrstva [Die barocken Religionsbruderschaften]. Praha 2000. – *Jiránek, Tomáš/Kubeš, Jiří* (Hgg.): Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby [Bruderschaften. Die weltlichen und kirchlichen Vereinigungen und ihre Rolle in den kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen vom Mittelalter bis zu der modernen Zeit]. Pardubice 2005.

¹² *Macek*: Víra a Zbožnost 30 f. (vgl. Anm. 4).

Für die Erforschung der Frömmigkeit, die sich in Form von Geschenken und Spenden an die Kirche, diverse Korporationen oder zu Gunsten der Armen und Bedürftigen äußerte, dürfen also Testamente als Quelle nicht außer Acht gelassen werden.¹³ Die Abfassung eines Testaments stand im Zusammenhang mit einem der

¹³ Zur Interpretation der Testamente als einer Quelle der Frömmigkeitgeschichte vgl. *Vovelle, Michelle*: Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments. Paris 1973. – *Chaunu, Pierre*: Mourir à Paris (XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles). In: *Annales ESC* 31 (1976) 29-50. – *Goujard, Philippe*: Échec d'une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIII^e siècle. In: *Annales ESC* 36 (1981) 26-43. – *Waško, Anna*: Frömmigkeit und Ritteridee im Lichte der schwedischen ritterlichen Testamente aus dem 14. Jahrhundert. Zur Verbreitung des Testaments und des Testamentsbegriffs in Schweden. Kraków 1996 (*Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 1190, *Prace historyczne* 120). – *Rok, Bogdan*: Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej [Der Mensch in der Beziehung zum Tod in der altpolnischen Kultur]. Wrocław 1995 (*Acta Universitatis Wratislaviensis* 1673, *Historia* 119). – *Baur, Paul*: Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz. Sigmaringen 1989 (*Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen* 31). – *Bertram, Martin*: Renaissance Mentality in Italian testaments? In: *Journal of Modern History* 67 (1995) 358-369. – *Cohn Jr., Samuel K.*: Death and Property in Siena (1205-1800). Strategies for the Afterlife. Baltimore, London 1988. – *Cressy, David*: Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion and Life Cycle in Tudor and Stuart England. Oxford 1997. – *Guzzetti, Linda*: Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente. Stuttgart 1998 (*Ergebnisse der Frauenforschung* 50). – *Jaritz, Gerhard*: Seelenheil und Sachkultur. Gedanken zur Beziehung Mensch – Objekt im späten Mittelalter. Wien 1980, 57-82 (*Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs* 4). – *Klassen, John M.*: Gifts for the Soul and Social Charity in Late Medieval Bohemia. In: *Jaritz, Gerhard* (Hg.): Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter. Wien 1990, 63-81 (*Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs* 12). – *Klosterberg, Brigitte*: Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. Köln 1995 (*Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur* 22). – *Noodt, Birgit*: Religion und Familie in der Hansestadt Lübeck anhand der Bürgertestamente des 14. Jahrhunderts. Lübeck 2000 (*Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck* 33). – *Rietbmüller, Marianne*: To troste miner sele. Aspekte spätmittelalterlicher Frömmigkeit im Spiegel Hamburger Testamente 1310-1400. Hamburg 1994 (*Beiträge zur Geschichte Hamburgs* 47). – *Schulz, Gabriele*: Testamente des späten Mittelalters aus dem Mittelrheingebiet. Eine Untersuchung in rechts- und kulturgeschichtlicher Hinsicht. Bonn 1976 (*Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte* 27). – *Langeli, Attilio Bartoli* (Hg.): *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale* [Das Testament als Quelle der Religions- und Sozialgeschichte]. Perugia 1985. – Im Rahmen der tschechischen Historiografie der letzten Jahre interpretieren die Testamente in Verbindung mit den frommen Vermächtnissen z.B. *Borovský, Tomáš*: Zu der ere gots und meiner sele zu selikeit. Odkazy brněnských měšťanů církevním institucím v 15. a 16. století [Vermächtnisse Brüner Bürger an die kirchlichen Institutionen im 15. und 16. Jahrhundert]. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity* C 46 (1999) 79-96. – *Hlaváček, Petr*: Kadaňská městská kniha jako pramen k dějinám pozdně gotického umění [Das Kaadener Stadtbuch als eine Quelle zur Geschichte der spätgotischen Kunst]. In: *Neudertová, Michaela/Hrubý, Petr* (Hgg.): *Gotické sochařství a malířství v severozápadních Čechách* [Die gotische Bildhauerei und Malerei in Nordwestböhmen]. Ústí nad Labem 1999, 155-164. – *Krzenek, Thomas*: Gottesfürchtig und um das Wohl der Familie besorgt. Stadtbürgerinnen in ihren Testamenten des hussitischen Zeitalters. In: *Šmabel, František* (Hg.): *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert*. Prag 1999, 145-167 (*Colloquia*

wichtigsten Übergangsrituale im Leben des Menschen in der Frühen Neuzeit, zu denen die Taufe, die Trauung und das Begräbnis zählten.¹⁴ Die Analyse dieser Rituale ist nicht nur für das Verständnis allgemeiner kultureller Entwicklungsprozesse wichtig. An ihnen lässt sich auch studieren, wie die christlichen Religionen, die sich zu Beginn der Frühen Neuzeit durchsetzten, um äußere Unterscheidungen zu erreichen.¹⁵ Die Übergangsrituale wurden von Festlichkeiten begleitet, die die Wichtigkeit und „Heiligkeit“ des gegebenen Moments im Leben eines jeden Menschen betonten.¹⁶ Folglich muss das Testament als ein auf das Engste mit dem Lebenszyklus des frühneuzeitlichen Menschen verbundenes Dokument verstanden werden: Indem er seinen Besitz überträgt, beendet er mit dem Testament symbolisch seine Erdenwanderung und bereitet sich auf das Leben nach dem Tod vor.

Als wichtige Quelle für das Studium der Frömmigkeit im frühneuzeitlichen städtischen Milieu bringen Testamente jedoch auch interpretatorische Probleme mit sich. Diese und die Grenzen der Aussagekraft des Testaments als Quelle hängen vor allem mit der Repräsentativität der erhaltenen Testamentkomplexe wie mit der unterschiedlichen juristischen Praxis der jeweiligen Städte zusammen.¹⁷

Nicht zuletzt sind dieser Quellengattung auch inhaltlich Grenzen gesetzt, da sie nicht uneingeschränkt als Beleg für Frömmigkeit verstanden werden kann. So haben die bisherigen Forschungsergebnisse gezeigt, dass die frommen Vermächtnisse und

mediaevalia Pragensia 1). – *Malý, Tomáš*: Chrudimští měšťané a jejich testamenty (16.-18. století) [Die Chrudimer Bürger und ihre Testamente (16.-18. Jahrhundert)]. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Historisches Institut der Philosophischen Fakultät der Masaryk-Universität Brunn 2003.

¹⁴ Zu den frühneuzeitlichen Ritualen vgl. *Muir, Edward*: Ritual in Early Modern Europe. Cambridge 1997.

¹⁵ Dieser Prozess wird als ein Bestandteil der Konfessionalisierung der frühneuzeitlichen Gesellschaft verstanden, der in der Forschung bereits große Aufmerksamkeit zuteil wurde. Siehe Anm. 4.

¹⁶ Zu den Übergangsritualen und den mit ihnen verbundenen Festivitäten vgl. *Bulst, Neithard*: Feste und Feiern unter Auflagen. Mittelalterliche Tauf-, Hochzeits- und Begräbnisordnungen in Deutschland und Frankreich. In: *Altenburg, Detlef/Jarnut, Jörg/Stenboff, Hans-Hugo* (Hgg.): Feste und Feiern im Mittelalter. Sigmaringen 1991. – *Kizik, Edmund*: Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczytości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku [Hochzeit, einige Taufen und Begräbnisse. Familienfeste in einer hanseatischen Stadt vom 16. bis zum 18. Jahrhundert]. Gdańsk 2001. – *Mauver, Michael*: Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand. In: *Historische Zeitschrift (HZ)* 253 (1991) 101-130. – *Pešek, Jiří*: Slavnost jako téma dějepisného zkoumání [Das Fest als Thema der historischen Forschung]. In: *Documenta Pragensia (DP)* 12 (1995) 7-28. – *Bůžek, Václav/Král, Pavel* (Hgg.): Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku [Festivitäten und Unterhaltungen an den Höfen und in den Residenzstädten der Frühen Neuzeit]. České Budějovice 2000 (*Opera Historica* 8); Hier vor allem *Hojda, Zdeněk*: Homo festivans 5-19.

¹⁷ Dazu detaillierter *Hrubá, Michaela*: Možnosti (a limity) studia měšťanských testamentů 15. a 16. století na příkladu měst severozápadních Čech [Möglichkeiten (und Grenzen) des Studiums bürgerlicher Testamente des 15. und 16. Jahrhunderts am Beispiel der Städte Nordwestböhmens]. In: *Pozdně středověké testamenty v českých městech. Prameny, metodologie a formy využití* [Spätmittelalterliche Testamente in böhmischen Städten. Quellen, Methodologie und Nutzungsformen]. Praha 2006, 29-39.

Stiftungen durchaus verschiedene Motivationen haben konnten, mag die Frömmigkeit auch immer eine gewisse Rolle spielen.¹⁸ Allerdings ist es problematisch, sie als Ausdruck innerer Frömmigkeit zu verstehen, belegen sie doch nur ihre äußeren Erscheinungen (im Fall der Testamente etwa Vermächtnisse an die Kirche). Ein Vermächtnis an die Kirche kann aber auch nur Zeugnis von Repräsentationsbedürfnissen oder gewisser „Stereotypen im Gruppenverhalten“ sein.¹⁹ Dies zeigte sich vor allem in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg, als die öffentliche Zurschaustellung von Frömmigkeit gewissermaßen zu einem Muss und zu einer Frage gesellschaftlichen Prestiges wurde.²⁰

Der vorliegende Beitrag geht aus umfangreichen Forschungen zu Nachlassquellen aus königlichen Städten Nordwestböhmens hervor, deren Ergebnisse zum Teil bereits publiziert wurden.²¹ Die Städte Nordwestböhmens stellen als Zentren des religiösen Lebens vor allem aufgrund ihrer konfessionellen Vielfalt ein sehr interessantes Milieu dar. Mit Blick auf die Zahl der überlieferten Testamente kann zumindest mittels Stichproben die Frömmigkeit der Bürger näher betrachtet werden, wie sie sich in religiösen Spenden in den königlichen Städten Laun (Louny), Leitmeritz (Litoměřice), Aussig (Ústí nad Labem) und Saaz (Žatec) äußerte.

Die konfessionelle Orientierung in den königlichen Städten Nordwestböhmens

Nordwestböhmen war unter dem Gesichtspunkt der religiösen Orientierung sehr heterogen. Hier standen sich nicht nur wie andernorts in Böhmen eine katholische Minderheit und eine utraquistische Mehrheit gegenüber, vielmehr setzte sich seit den 1520er Jahren erkennbar auch der Lutheranismus durch. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Nähe zur sächsischen Grenze, von der die stärkste Verbreitung der lutherischen Lehre ausging.²² Das zeigte sich auch daran, dass das Luthertum bei der

¹⁸ Macek: *Víra a náboženství v jagellonském věku 20* (vgl. Anm. 5).

¹⁹ Mikulec, Jiří: *Pobělohorská rekatalizace a katolická zbožnost* [Die Rekatholisierung und katholische Frömmigkeit nach 1620]. In: *Dialog Evropa* 21 (1996) H. 2, 3.

²⁰ Valka, Josef: *Česká společnost v 15.-18. století. Díl 2: Bělohorská doba. Společnost a kultura „manýrismu“* [Die böhmische Gesellschaft im 15.-18. Jahrhundert. Teil 2: Die Zeit der Schlacht am Weißen Berg. Gesellschaft und Kultur des „Manierismus“]. Praha 1983, 90.

²¹ Hrubá, Michaela: „... nedávej statku žádnému, dokud duše v těle“. *Pozůstalostní agenda a praxe královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době* [„... gib keinem den Besitz, solange die Seele im Körper ist“. Die Verlassenschaftsagenda und die Praxis der königlichen Städte Nordwestböhmens in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. Ústí nad Labem 2002 (*Acta Universitatis Purkynianae Philosophia et Historica V, Studia Historica V, Studia Monographia II*).

²² Zu den Fragen der religiösen Entwicklung dieses Gebietes im Zusammenhang mit der deutschen Reformation vgl. z.B. Košťál, Miloslav: *Počátky luterské reformace na lužickém pomezí* [Die Anfänge der lutherischen Reformation im Lausitzer Grenzgebiet]. In: *Z minulosti Děčína* 2 (1974) 26-41. – Kaiserová, Kristina: *Zur Frage des Wiederhalls der lutherischen Reformation in Nordwestböhmen*. In: *Vogler, Günther (Hg.): Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung*. Berlin 1983, 451-462. – Eberhardt, Winfried: *Die deutsche Reformation in Böhmen 1520-1620*. In: *Rothe, Hans (Hg.): Deutsche in den böhmischen Ländern 2*. Köln, Weimar, Wien 1993, 103-123. – Kocourek, Ludomír: *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách* [Herrschaft, Städte und die lutherische Reformation in Nordwestböhmen]. In: *Poddanská města v systému patrimoniální správy*

deutschsprachigen Bevölkerung und vor allem in den Bergbaustädten des Erzgebirges großen Anklang fand, wo die Menschen diese Grenze häufig passierten und intensive Kontakte mit dem sächsischen Milieu pflegten.²³ Schon bald neigte ein Großteil des hier ansässigen Adels dem Luthertum zu, aber auch die Einwohner anderer Städte zeigten sich gegenüber der neuen Lehre aufgeschlossen.²⁴ Die Katholiken, aber auch die konservativen Utraquisten begegneten dem Luthertum indessen mit großer Verachtung; daraus resultierten viele Konflikte mit oft tragischem Ausgang.²⁵

Auch in den Städten, die im Zentrum dieser Studie stehen, war die Situation alles andere als unkompliziert. Besondere Bedeutung kam hier Saaz und Leitmeritz zu: Saaz war ein wichtiges Handwerks- und Handelszentrum; zu den gefragtsten

[Untertanenstädte im System der Patrimonialverwaltung]. Ústí nad Orlicí 1996, 63-69. – *Ders.*: K náboženským dějinám doby reformační I. [Zur Religionsgeschichte der Reformationszeit I.]. In: Vlastivědný sborník Podřipsko (VSP) 6 (1996) H.1, 87-96. – *Ders.*: K náboženským dějinám doby reformační II. [Zur Religionsgeschichte der Reformationszeit II.]. In: VSP 7 (1997) 32-44. – Mit den vor allem von der älteren deutschen Literatur ausgehenden Studien dieses Autors diskutiert *Horský*, Jan: Příspěvek k diskusi o luterství v Čechách v 16. století a na počátku 17. století (Několik poznámek ke článkům Ludomíra Kocourka) [Ein Beitrag zur Diskussion über das Luthertum in Böhmen im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts (Einige Bemerkungen zu den Aufsätzen von Ludomír Kocourek)]. In: Ústecký sborník historický (ÚSH) (2000) 224-235.

²³ *Jančárek*, Petr: Města českého Krušnohoří v předbělohorské době [Die Städte auf dem Gebiet des böhmischen Erzgebirges in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. Ústí nad Labem 1971. – *Naumann*, Friedrich (Hg.): Sächsisch-böhmische Beziehungen im 16. Jahrhundert. Chemnitz 2001.

²⁴ Den lutherischen Glauben nahm zum größten Teil der so genannte sächsische, im Grenzgebiet ansässige Adel an. Dazu detaillierter: *Bobková*, Lenka: Cizí šlechta usazená v severních Čechách do poloviny 17. století [Der in Nordböhmen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts ansässige fremde Adel]. In: *Dies.* (Hg.): Život na šlechtickém sídle v 16.-18. století [Das Leben auf dem Adelssitz im 16.-18. Jahrhundert]. Ústí nad Labem 1992, 99-113 (Acta Universitatis Purkynianae, Philosophia et Historica I., Studia Historica I.). – Dem Luthertum wandten sich aber auch manche Angehörige bedeutender böhmischer Adelsgeschlechter zu, die in diesem Gebiet traditionell ihren Besitz hatten. Vgl. *Hrubý*, Petr: Bohuslav Felix Hasištejnský z Lobkovic (Rodinné a majetkové zázemí luteránského předáka v předbělohorských Čechách) [Bohuslav Felix Hassistein von Lobkowitz (Familien- und Vermögensumfeld des lutheranischen Parteiführers in Böhmen vor der Schlacht am Weißen Berg)]. In: ÚSH (2000) 98-131. – *Ders.*: Zánik líčkovské větve Hasištejnů z Lobkovic [Untergang des Litschkauer Zweiges des Geschlechtes Hassistein von Lobkowitz]. In: ÚSH (2005) 110-139.

²⁵ Dramatisch spitzte sich die Situation z. B. in Komotau oder in Aussig zu. Dazu *Viererbl*, Karl: Reformation und Gegenreformation I. Komotau 1929 (Heimatkunde des Bezirks Komotau 4, 4). – Vgl. zuletzt im Zusammenhang mit dem Beginn der Rekatholisierung *Neudertová-Hrubá*, Michaela: Jiří Popel z Lobkovic a prostředky rekatolizace na sklonku 16. století (Příspěvek k dějinám rekatolizace v severozápadních Čechách) [Georg Popel von Lobkowitz und die Mittel der Rekatholisierung zu Ende des 16. Jahrhunderts (Ein Beitrag zur Rekatholisierungsgeschichte in Nordwestböhmen)]. In: ÚSH (2000) 132-145. – Zu der Situation in Aussig vgl. *Bobková*, Lenka: Renesanční mecenáš, škůdce města nebo oběť víry? [Renaissancemäzen, Stadtschädling oder Glaubensopfer?]. In: *Pánek*, Jaroslav/ *Polívka*, Miloslav/ *Rejchrtová*, Noemí (Hgg.): Husitství, reformace, renaissance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela [Hussitentum, Reformation und Renaissance. Sammelband zum 60. Geburtstag von František Šmahel]. Praha 1994, 885-898.

Waren gehörte im 16. Jahrhundert Tuch, auch der Saazer Hopfen fand sogar jenseits der Grenzen Absatz, vor allem in Sachsen.²⁶ Auch Leitmeritz gehörte zu den Städten mit überwiegend handwerklicher Produktion, in denen allerdings dank der fruchtbaren Umgebung auch die Landwirtschaft eine wichtige Rolle spielte; an erster Stelle sind hier der Wein- und Obstanbau zu nennen. Von grundsätzlicher Bedeutung war für die Stadt der Elbehandel, den die Leitmeritzer bis 1620 zum Nachteil anderer Elbestädte dominierten.²⁷

Zu diesen Städten zählte auch Aussig, das seine Bedeutung selbst dadurch nicht vergrößern konnte, dass es während des Widerstandes der Jahre 1546/47 König Ferdinand I. treu geblieben war.²⁸ Der Grund dafür lag mit großer Wahrscheinlichkeit direkt in der ökonomischen Struktur der Stadt, in der bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts das Handwerk nur wenig entwickelt war.²⁹

Die königliche Stadt Laun rangierte im Gefüge der böhmischen königlichen Städte zwischen Leitmeritz und Aussig.³⁰ Das korrespondierte auch in etwa mit der Größe der Städte im Jahre 1567 nach der Anzahl der Häuser, inklusive der Vorstädte: so zählte Saaz 701, Leitmeritz 440, Laun 357 und Aussig 225 Häuser.³¹

Hinsichtlich der konfessionellen Orientierung der Bürger können diese Städte folgendermaßen charakterisiert werden: In Leitmeritz dominierte der Utraquismus, allerdings waren auch viele Institutionen der katholischen Kirche in der Stadt ansässig. Dabei handelte es sich vor allem um die Propstei und das Kapitel mit der Pfarrkirche des hl. Stephan. Auch der Dominikanerorden mit der St. Michaelskirche und der Franziskanerorden mit der St. Jakobskirche waren in Leitmeritz tätig. Katholisch blieben ferner weitere Kirchen, die sich am Domberg in der Nähe des Kapitels be-

²⁶ Zur Stadtgeschichte vgl. jüngst *Ebelová, Ivana/Holodňák, Petr* (Hgg.): *Žatec [Saaz]*. Praha 2004.

²⁷ Leitmeritz in der Zeit vor 1620 beschreibt die übersichtliche Darstellung von *Smetana, Jan* u. a.: *Dějiny města Litoměřic [Geschichte der Stadt Leitmeritz]*. Litoměřice 1997, 171-184. – Zum Elbhandel vgl. *Historie plavby a obchodu po Labi [Die Geschichte der Schifffahrt und des Handels auf der Elbe]*. Praha 1971 (Rozpravy Národního technického muzea 46). – *Teuerkauf, Gerhard*: Die Handelsschifffahrt auf der Elbe. Von den Zolltarifen des 13. Jahrhunderts zur „Elb-Schifffahrts-Acte“ von 1821. In: *Asmus, Gesine* (Hg.): *Die Elbe – Ein Lebenslauf/Život řeky Labe*. Berlin 1992, 69-75.

²⁸ *Bobková, Lenka*: Ústí nad Labem ve stavovském odboji 1547 [Aussig im Ständeaufstand von 1547]. In: *Sborník Pedagogické fakulty Ústí nad Labem* 1987, 5-27. – *Tomas, Jindřich*: Vztahy měst Litoměřic a Ústí nad Labem v době předbělohorské [Die Beziehungen der Städte Leitmeritz und Aussig in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: *ÚSH* (1966) 61.

²⁹ *Márc, Josef*: Ústí nad Labem v pozdním středověku [Aussig im Spätmittelalter]. In: *Bůžek, Václav* (Hg.): *Kultura každodenního života českých a moravských měst v předbělohorské době [Alltagskultur böhmischer und mährischer Städte in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]*. České Budějovice 1990, 147-157 (Opera Historica 1).

³⁰ Ältere Bewertungen fasst übersichtlich zusammen *Pařez, Jan*: Několik příspěvků k sociální struktuře Loun od poloviny 14. století do počátku 17. století [Einige Beiträge zur Sozialstruktur der Stadt Laun von der Mitte des 14. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts]. In: *Sborník Státního okresního archivu v Lounech* 7 (1995) 3-15.

³¹ *Dvorský, František*: O počtu domů v Praze a královských městech v Čechách v 16.-19. století II [Von der Zahl der Häuser in Prag und in den königlichen Städten in Böhmen im 16.-19. Jahrhundert II]. In: *Časopis Musea království českého* 56 (1882) 57-83.

fanden. Die St. Georgskirche wurde den Katholiken allerdings in den 1520er Jahren genommen. Die katholische Verwaltung hielt sich ursprünglich auch noch im Fall einiger weiterer Pfarrkirchen, so zum Beispiel bei der Kirche des hl. Adalbert in Sosau (Zasada) sowie der St. Laurentiuskirche. Die katholische Minderheit hatte ihren stärksten Rückhalt im Leitmeritzer Kapitel, das sich von den Verlusten der Hussitenzeit allerdings nur allmählich erholte und deren Repräsentanten sich in erster Linie darauf konzentrierten, den verlorenen Besitz zurückzuerwerben.³² Mittelpunkt des religiösen Lebens war für die meisten Leitmeritzer Bürger jedoch das zentrale Gotteshaus der Stadt, die Allerheiligenkirche am Hauptmarkt neben dem Rathaus, wo sich während des gesamten 16. Jahrhunderts die utraquistische Verwaltung befand. Für den Untersuchungszeitraum sind in Leitmeritz ferner die St. Wenzelskirche in der Neustadt und die St. Johannes-der-Täufer-Kirche in der Vorstadt Eichenhof (Dubina) belegt.³³

Die durch den Elbeweg mit Sachsen verbundene Stadt Leitmeritz kam relativ früh in Kontakt mit der lutherischen Lehre. Zu den von dieser Lehre beeinflussten Leitmeritzer Priestern gehörte unter anderen der bekannte Gallus (Havel) Cahera. Mit dem Luthertum verbanden sich in den 1530er Jahren ferner auch die Namen von Václav Šídlo und dem Priester Jakub.³⁴ Direkte Beweise für die gezielte Durchsetzung des Lutheranismus in Leitmeritz gibt es allerdings bis heute nicht. Ebenso schwierig ist es, die Existenz einer unabhängigen Korporation der Brüdergemeinde in Leitmeritz nachzuweisen, auch wenn die Anwesenheit der Brüder, die der Leitmeritzer utraquistische Dekan nur schwer ertragen konnte, für das Jahr 1542 belegt ist.³⁵

Das kirchliche Leben in der hussitischen Stadt Laun blieb das ganze 16. Jahrhundert von den Ereignissen des vorangegangenen Jahrhunderts bestimmt. Schon zu Beginn der Hussitenkriege waren die zwei örtlichen Klöster (Magdalenerinnen und Dominikaner) zerstört worden, ihre Tätigkeit wurde später nicht wiederaufgenommen. Die Hauptkirche der Stadt, St. Nikolaus, deren Erscheinungsbild zu Beginn des 16. Jahrhunderts von der Bauhütte des Benedikt Ried gestaltet worden war,³⁶ war ebenso utraquistisch wie die beiden Launer vorstädtischen Gotteshäuser, die Kirche der Mutter Gottes in der Prager Vorstadt und St. Peter in der Saazer Vorstadt.³⁷

³² Zum Leitmeritzer Kapitel vgl. *Bartůněk, Václav: 900 let Litoměřické kapituly [900 Jahre des Leitmeritzer Kapitels]*. Praha 1959.

³³ *Smetana: Dějiny města Litoměřic 168* (vgl. Anm. 27).

³⁴ Zu Gallus Cahera vgl. *Winter, Zikmund: Život církevní v Čechách [Das kirchliche Leben in Böhmen]*, Praha 1885, 74. – *Kadlec, Jaroslav: Přehled českých církevních dějin [Abriss der böhmischen Kirchengeschichte] II*, Praha 1991, 13-15. – *Janáček: České dějiny I/1*, 190-199 (vgl. Anm. 3). – *Kocourek: K náboženským dějinám doby reformační I.*, 91 (vgl. Anm. 22). Dem Autor zufolge löste Václav Šídlo im Jahre 1536 einen katholischen Dekan ab, der aufgrund seiner Konflikte mit der Pfarrgemeinde gezwungen war, aus der Stadt zu fliehen.

³⁵ *Smetana: Dějiny města Litoměřic 181-182* (vgl. Anm. 27).

³⁶ *Lůžek, Bořivoj: Stavitelé chrámu sv. Mikuláše v Lounech [Die Erbauer der St. Nikolauskirche in Laun]*. Louny 1968.

³⁷ *Roedl, Bohumír* (Hg.): *Louny. Historie, Kultura, Lidé [Laun. Geschichte, Kultur, Menschen]*. Praha 2005, 105-132.

Die Situation in der nahe gelegenen Stadt Saaz kann ähnlich charakterisiert werden: Wie Laun war auch Saaz vor 1620 stark von der hussitischen Tradition beeinflusst. Den Eintragungen des Saazer Dekans Johann Regius Želkovský in der neuen Matrikel von 1616 zufolge gab es zu dieser Zeit in der Stadt insgesamt zehn utraquistische Kirchen. Die schon für das Jahr 1539 in der Nähe des Schafotts nachgewiesene St. Lazarus-Kapelle war in diesem Verzeichnis hingegen nicht enthalten.³⁸

Komplizierter stellte sich die religiöse Situation in Aussig dar.³⁹ Hier gab es noch einen starken katholischen Bevölkerungsanteil, das katholische Hauptgotteshaus war die Maria-Himmelfahrts-Kirche. Vor allem für die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts ist auch eine große Zahl von Anhängern des utraquistischen Glaubens belegt, denen die St. Adalbertskirche zugewiesen wurde. Dank der intensiven Kontakte mit Sachsen wuchs der Anteil der Lutheraner in der städtischen Bevölkerung kontinuierlich.⁴⁰ Nicht anders als in anderen böhmischen Städten nahmen hier vor der Schlacht am Weißen Berg 1620 die religiösen Spannungen zu, was auch auf das Wirken des Primas Johann Ernst Schlosser von Emblemen, eines Zöglings der Prager Jesuiten, zurückzuführen war.⁴¹

Konfessioneller Wandel, bürgerliches Selbstverständnis und „fromme Spende“

Für die Interpretation der bürgerlichen Testamente ist das Verständnis ihres Entstehungskontextes von großer Bedeutung, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer juristischen Verankerung, als auch unter dem Gesichtspunkt, welchen Anteil die frommen Spenden in der Gesamtstruktur des hinterlassenen Besitzes ausmachten. Das Recht, über ihren Besitz frei zu verfügen, hatten die Bürger von Leitmeritz, Laun und Aussig – genauso wie die Bürger der meisten königlichen Städte Böhmens – durch einen Privilegienkomplex erworben, den Kaiser Karl IV. am 19. September 1372 herausgegeben und Wenzel IV. als böhmischer König fast unmittelbar darauf bestätigt hatte.⁴²

³⁸ Zu den Kirchen und dem religiösen Klima in Saaz vor 1620 zuletzt *Ders.*: *Žatecká rodina Hošťálků z Javořice* [Die Saazer Familie Hošťálek von Javořice]. *Žatec* 1997, 21 (Studie Regionálního muzea v Žatci 4). – *Ebelová/Holodňák*: *Žatec* 216 (vgl. Anm. 26).

³⁹ Vgl. allgemein zur konfessionellen Situation in Aussig zuletzt: *Bobková*, Lenka: *Doba předbělohorská 1526-1620* [Die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg 1526-1620]. In: *Kaiserová*, Kristina/*Kaiser*, Vladimír (Hgg.): *Dějiny města Ústí nad Labem* [Geschichte der Stadt Aussig]. Ústí nad Labem 1995, 40 f.

⁴⁰ Belege der Unzufriedenheit des hiesigen Dekans mit der zunehmenden Anzahl von Lutheranern bietet *Winter*, Zikmund: *Život církevní v Čechách* [Das kirchliche Leben in Böhmen] I. Praha 1895, 164.

⁴¹ Vgl. *Bobková*: *Renesanční mecenáš, škůdce města nebo oběť víry?* (Vgl. Anm. 25).

⁴² *Čelakovský*, František Ladislav (Hg.): *Codex Iuris Municipalis Regni Bohemiae* II. Nr. 466-490. Praha 1895, 654-656. – Dieses Privileg erhielten folgende Städte: Aussig, Pilsen (Plzeň), Beraun (Beroun), Budweis (České Budějovice), Časlau (Čáslav), Taus (Domažlice), Chrudim, Kaaden, Klattau (Klatovy), Kolin, Kauřim (Kouřim), Königgrätz (Hradec Králové), Leitmeritz, Laun, Melník (Mělník), Brüx (Most), Nimburg (Nymburk), Pisek (Písek), Schlau (Slaně), Mies (Stříbro), Schüttenhofen (Sušice), Tachau (Tachov), Vodňany (Vodňany), Hohenmauth (Vysoké) und Saaz. – Die Konfirmation Wenzels IV. wurde am 20. Oktober 1372 den gleichen Städten erteilt. Allerdings befindet sich unter diesen gemäß

Die Abfassung eines Testaments gehörte in Böhmen ungefähr seit Mitte des 14. Jahrhunderts zu den üblichen zivilrechtlichen Leistungen, die ihren Niederschlag in der Entstehung der ersten bürgerlichen Testamente in Form von Urkunden fanden.⁴³ Etwa zu dieser Zeit erhoben die Bürger auch die Forderung, ihre Testamente durch eine Eintragung in die Stadtbücher absichern zu können.⁴⁴ Dieses Bestreben ist nicht nur auf die Initiative der Bürger, die wohl ihre Ursache vor allem in der Sorge um das Schicksal des Besitzes in strittigen und komplizierten Fällen hatte, zurückzuführen, sondern auch auf den Druck von Seiten des Stadtrats, genau zu registrieren, welche Werte an die Stadt zurückfallen sollten. Diese beiden Aspekte hebt Jiří Pešek für das Prager Milieu hervor und bringt sie mit dem Aufstieg des Bürgertums und der komplizierten vermögensrechtlichen Situation nach den hussitischen Kriegen in Zusammenhang.⁴⁵

Das Recht, frei über ihr Eigentum zu disponieren, eröffnete den Bürgern einige Möglichkeiten, auch „von Todes wegen“ (pro případ smrti) über ihr Vermögen zu verfügen. Ein Weg war die „Übergabe“ (předání) oder „Vergabung“ (vzdání) des Besitzes. Um diesen Akt rechtlich nachzuweisen und abzusichern, musste er vor Gericht erfolgen.⁴⁶ Danach wurde er in die städtischen Gerichtsbücher (eventuell in

den erhaltenen und von J. Čelakovský edierten Privilegien zusätzlich Jaroměř. Es fehlen hingegen Melník, Nymburg und Aussig (*Ebenda* Nr. 491-514, 664-673). – Zur Ausbreitung des Rechts auf freies Besitzvermächtnis in den böhmischen Städten im Zusammenhang mit der Einschränkung des Heimfalls vgl. detaillierter Haas, Antonín: Omezení odúmrťi a vdovská třetina v starém českém městském právu [Die Einschränkung des Heimfalls und das Witwen-Drittel im alten böhmischen Stadtrecht]. In: *Právně historické studie* 17 (1973) 199-218. Der Autor macht auf die entscheidende Rolle König Johanns von Luxemburg in der Sache des freien Vermächtnisses der Bürger aufmerksam, der als erster einigen Bürgern dieses Recht verlieh, und zwar unter dem Einfluss der Zugeständnisse, die das Inaugurationsdiplom von 1311 in die Praxis des Landesrechts eingebracht hatten. Die Entwicklung des freien Vermächtnisses im Bereich des Stadtrechts begann also in Böhmen erst unter dem Einfluss königlicher Konzessionen im Landesrecht. *Ebenda* 204.

⁴³ Beispiele ältester bürgerlicher, vom Stadtrichter und den Geschworenen bezeugter Testamente im Zusammenhang mit den frommen Spenden finden sich bei Kejíř, Jiří: Počátky městského zřízení v českých zemích [Anfänge des Bürgerrechts in den böhmischen Ländern]. Praha 1999, 148.

⁴⁴ Zu den Beziehungen zwischen der Urkunde und dem Eintrag in das Stadtbuch vgl. Nový, Rostislav: Městská diplomatika a dějiny správy (Přínos městské diplomatiky k rozvoji diplomatické metody) [Die Stadtdiplomatik und Verwaltungsgeschichte (Ein Beitrag der Stadtdiplomatik zur Entwicklung der diplomatischen Methode)]. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophia et Historica* 1. Z pomocných věd historických 10 (1992) 15-21. – Hladíková, Zdeňka: Diplomatika a dějiny správy pozdního středověku [Diplomatik und Verwaltungsgeschichte des Spätmittelalters]. In: 200 let pomocných věd historických [200 Jahre Historische Hilfswissenschaften]. Praha 1988, 221-226.

⁴⁵ Pešek, Jiří: Pražské knihy kšaftů a inventářů. Příspěvek k jejich struktuře a vývoji v době předbělohorské [Prager Testament- und Inventarbücher. Ein Beitrag zu ihrer Struktur und Entwicklung in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: *Pražský sborník historický* 15 (1982) 63-92.

⁴⁶ Diese Form der Vermögensübertragung schildert Prokop der Schreiber. Siehe Mareš, František (Hg.): Prokopa písaře Nového Města pražského Praxis cancellariae [Die Praxis cancellariae von Prokop, dem Schreiber der Prager Neustadt]. Praha 1908, 32-34 (*Historický archiv* 32). Die „Vergabung von Todes wegen“ (vzdání pro případ smrti) zählt der

die Gedenkbücher) eingetragen, meist neben andere Vermögenssachen der Bürger (Geschäfte, Quittungen, Verträge diverser Art etc.). Diese Form der Besitzübertragung war im städtischen Milieu der Ausfertigung von Urkunden vollkommen gleichwertig und behielt das gesamte Mittelalter hindurch eine der Institution des Testaments nahezu ebenbürtige Stellung.⁴⁷ Die ursprünglich einfache Form der „Vergabung“ des Besitzes vor dem „gehegten Gericht“ (zahájený soud) übernahm allmählich einige für das *Testamentum scriptum* charakteristische Elemente, und diese vor Gericht bestätigte und durch die Gerichtsbücher abgesicherte Form der „Vermögensvergabe von Todes wegen“ konnte in diesem Bereich ihre Position neben der allgemein verbreiteten Form des klassischen Testaments behaupten.⁴⁸

Die Praxis der „Übergabe“ oder „Vermögensvergabe von Todes wegen“ hatte sich in den böhmischen Städten im Zuge der Übernahme des deutschen Stadtrechts flächendeckend durchgesetzt.⁴⁹ Die deutsche Rechtsgeschichte hat die Existenz dieser Vermächtnisart noch vor der Rezeption des Römischen Rechts belegt, als deren Folge das Testament – vor allem unter dem Einfluss der Geistlichkeit – allgemeine Anerkennung erlangte.⁵⁰ Die Kirche verbreitete das „römische“ Testament, um so auch denen die Möglichkeit zu geben, ihre letzte Verfügung zu machen, die bereits

Neustädter Schreiber zu den Rechtsfällen, die nicht nur vom Gericht genehmigt, sondern auch viermal erlaubt werden müssen. Allmählich wurde aber von diesem umständlichen Vorgehen abgesehen. Im Gegensatz zu der Vergabe benötigte die letztwillige Erklärung keine Proklamation vor Gericht.

⁴⁷ Die Genese des Erbrechts einschließlich der Beschreibung diverser Arten der Besitzübertragung für den Fall des Todes schildert *Stieber*, Miloslav: *Dějiny soukromého práva ve střední Evropě* [Die Geschichte des Privatrechts in Mitteleuropa]. Praha 1923, 105.

⁴⁸ Diese Tatsache hängt mit der starken Verwurzelung des Magdeburger Rechts zusammen, in dem die gehegten Gerichte eine sehr starke Rolle spielten, die sie das ganze 16. Jahrhundert über behaupten konnten. Vgl. dazu *Tomas*, Jindřich: *Města v severozápadních Čechách ve 13. století* [Die nordwestböhmischen Städte im 13. Jahrhundert]. In: *Historická demografie* 4 (1979) 107 ff. – Hier behauptete sich zumeist die Tradition der öffentlichen Besitzübergabe während des gehegten Gerichts im Gegensatz zu anderen Städten, wo sich die Vergabung oder Schenkung allmählich in den Stadtrat verlagerte. Vgl. *Vojtíšek*, Václav: *Soud zahájený v Plzni za století XV. a právo na něm platné* [Das gehegte Gericht in Pilsen während des 15. Jahrhunderts und das nach ihm gültige Recht]. In: *Výbor rozprav a studií Václava Vojtíška*. Praha 1953, 197–228.

⁴⁹ Die genaue rechtliche Identifizierung des Begriffs „Vermögensübergabe“ oder „Vergabung“ ist im böhmischen Kontext relativ kompliziert. Zweifellos kann man es aber nicht mit der aus dem böhmischen Landesrecht bekannten und mit dem Prozess des Gerichtspfandes zusammenhängenden „Vergabung“ identifizieren, beschrieben in *Kapras*, Jan: *K dějinám českého zástavního práva* [Zur Geschichte des böhmischen Pfandrechts]. In: *Knihovna Sborníku věd právních a státních. Řada právovědná IV*. Praha 1903, 6–11.

⁵⁰ *Loening*, Otto: *Das Testament im Gebiet des Magdeburger Stadtrechts*. Breslau 1906, 1–193 (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 82). – Speziell zur Problematik der „Vermögensvergabe von Todes wegen“ vgl. z. B.: *Piper*, Henning: *Testament und Vergabung von Todes wegen im braunschweigischen Stadtrecht des 13. bis 17. Jahrhunderts*. Braunschweig 1960 (Werkstücke aus Museum, Archiv und Bibliothek der Stadt Braunschweig 24). – Zur Verbindung des Testaments mit dem Sakrament der letzten Ölung und dem Eintritt der Kirche in den Rechtsbereich der böhmischen Städte vgl. auch *Hoffmann*, František: *České město ve středověku* [Die böhmische Stadt im Mittelalter]. Praha 1992, 314.

im Sterben lagen und nicht mehr persönlich vor Gericht erscheinen konnten.⁵¹ Auf die Rolle der Kirche bei der Entstehung (bzw. neuerlichen Verbreitung) des Verfassens von Testamenten in der christlichen westlichen Welt machte Philippe Ariès in einem breiteren Zusammenhang aufmerksam, der neben den zwei Teilen des Testaments – den frommen Anordnungen und der Aufteilung des Besitzes unter den Erben – weitere Bedeutungsebenen von Testamenten im Leben der mittelalterlichen Christen sieht. Gegenüber der Kirche war das vor allem die schriftliche und nachweisbare Absicherung frommer Spenden.⁵² Prosaisch, aber sehr zutreffend, erfasste Jacques Le Goff, der große Kenner des europäischen Mittelalters, die Bedeutung der Testamente mit der Bezeichnung „Eintrittskarten in den Himmel“.⁵³

Aus dem kirchlichen Milieu – hier ist die Rede vom kanonischen Testament in der Anwesenheit eines Pfarrers und zweier Zeugen – gelangte das Testament in die Laienwelt und wurde zum Vorbild für Verfügungen zugunsten privater Personen. Seit etwa dem 13. Jahrhundert fand das Testament über den kirchlichen Gebrauch schließlich auch in das Stadtrecht Eingang. Die Form und die Prinzipien, die für die Anerkennung der Rechtmäßigkeit gewahrt werden mussten, waren im Wesentlichen die gleichen. Großer Wert wurde vor allem auf die Institution der zwei Zeugen gelegt.⁵⁴

Die mittelalterlichen bürgerlichen Testamente in den königlichen Städten Böhmens, die in den ältesten Stadtbüchern oder in Form von Urkunden erfasst sind, bestätigen die These der Historiker, dass fromme Spenden der „Absicherung der Seelen“ für das Leben nach dem Tode dienen sollten, eindeutig.⁵⁵ Vermächtnisse „für die Seele“ (za duši), also „Seelgaben“ (záduší), waren allgemein für die Zwecke der Pfarrkirchen oder der jeweiligen Altäre bestimmt. In der Zeit, in der die hochgotischen böhmischen Städte ausgebaut wurden, für deren Repräsentation die Kirchen die wichtigste Rolle spielten, lässt sich zudem die Unterstützung des Kirchenbaus und der Ausstattung von Kirchen nachweisen. Das gilt auch für die Städte des böhmischen Nordwestens, die Gegenstand dieser Studie sind.⁵⁶

⁵¹ Stieber: Dějiny soukromého práva ve střední Evropě 105 (vgl. Anm. 47).

⁵² Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München, Wien 1980. Hier nach der tschechischen Ausgabe: Dějiny smrti I. Doba ležících. Praha 2000, 234-239. – Zur Durchsetzung des Testaments im Bereich der deutschen Städte vgl. Loening: Das Testament im Gebiet des Magdeburger Stadtrechtes 35-43 (vgl. Anm. 50). – Zuletzt fasste diese Problematik zusammen Baur: Testament und Bürgerschaft 36-40 (vgl. Anm. 13).

⁵³ Le Goff, Jacques: Kultur des europäischen Mittelalters. München 1970. Hier nach der tschechischen Ausgabe: Kultura středověké společnosti. Praha 1990.

⁵⁴ Stieber: Dějiny soukromého práva ve střední Evropě 105 (vgl. Anm. 47).

⁵⁵ Hoffmann: České město ve středověku 311 (vgl. Anm. 50).

⁵⁶ Nachweise können in den ältesten Stadtbüchern gefunden werden, von denen manche bereits detailliert analysiert wurden, wie z. B. die Launer Stadtbücher: Herold, Vilém: O nejstarší městské knize lounské [Über das älteste Stadtbuch von Laun]. In: Sborník archivních prací 21 (1971) H. 1, 32-92. – Mareš, Jan: Soudní kniha I C 2 jako pramen k dějinám města Loun [Das Gerichtsbuch I C 2 als Quelle zur Geschichte der Stadt Laun]. In: Sborník archivních prací 50 (2000) H. 1, 3-119. – Die frommen Spenden der Aussiger Bürger können in der Auswahledition der ältesten Stadtdokumente eingesehen werden: Hieke, Wenzl/Horčička, Adalbert (Hgg.): Urkundenbuch der Stadt Aussig bis zum Jahre 1526. Prag 1896.

Untersucht man bürgerliche Testamente der Zeit vor 1620 als Ausdruck der Frömmigkeit der Bürger königlicher böhmischer Städte, gilt es, nicht nur nach der Häufigkeit und der Höhe der Spenden zu fragen. Ein anderer wichtiger Aspekt, dem Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, ist die Charakterisierung der Spender hinsichtlich ihrer familiären und finanziellen Verhältnisse sowie ihrer Position in den städtischen Gemeinden. Gerade die nähere Identifikation der Bürger, die mit ihrem letzten Willen der Kirche „fromme Gaben“ in Form von Geld oder anderen Geschenken vermachten, ist ein aufschlussreicher Faktor bei der Beschreibung der Religiosität der städtischen Gesellschaft.

Die Möglichkeiten einer solchen Untersuchung werden natürlich durch die geringe Zahl erhaltener Quellen eingeschränkt.⁵⁷ Der analysierte Testamentskomplex hat in den einzelnen Städten verschiedene chronologische wie auch rechnerische Parameter. Daher ist es im Hinblick auf seine Aussagekraft nötig, diesen Korpus gleich eingangs zu charakterisieren.⁵⁸

⁵⁷ Eine Gesamtübersicht der Quellen mit testamentarischem Charakter in den königlichen Städten Nordwestböhmens befindet sich in Hrubá, Michaela: Možnosti studia předbělohorských testamentů a inventářů pozůstalost v královských městech severozápadních Čech [Möglichkeiten des Studiums von Testamenten und Nachlässen aus der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg in den königlichen Städten Nordwestböhmens]. In: Dies. (Hg.): Města severozápadních Čech v raném novověku [Die nordwestböhmischen Städte in der Frühen Neuzeit]. Ústí nad Labem 2000, 7-33 (Acta Universitatis Purkynianae, Philosophia et Historica IV., Studia Historica IV.). – Noch ausführlicher Dies.: „... nedávej statku žádnému, dokud duše v těle“ 78-108 (vgl. Anm. 21).

⁵⁸ In Leitmeritz wurden die erhaltenen Testamente in zwei Bücher der letzten Willen 1527-1576 und 1576-1621 eingetragen. Státní oblastní archiv [Staatliches Regionalarchiv] (SOA) Leitmeritz – Státní okresní archiv [Staatliches Bezirksarchiv] (SOkA) Lobositz, Bestand Archiv města Litoměřic [Archiv der Stadt Leitmeritz], Inv. Nr. I A f 1, I A f 2. – In Laun handelt es sich um einen Komplex nachträglich zusammengebundener Testamente in Form von Urkunden, SOA Leitmeritz – SOkA Laun, Bestand Archiv města Louny [Archiv der Stadt Laun], Kšafy nejstarší (1500-1607) [Die ältesten Testamente (1500-1607)], Sign. Nr. II S 1; Kšafy (1580-1599) [Testamente (1580-1599)], Sign. Nr. II S 2; Kšafy (1600-1659) [Testamente (1600-1659)], Sign. Nr. II S 3. – In Aussig handelt es sich um in das Liber testamentorum ac codicillorum arbis Ausigh super Albea 1509-1585 eingetragene Testamente, Archiv města Ústí nad Labem [Archiv der Stadt Aussig], Sign. Nr. AM-AR 501. – Die Saazer Testamente wurden eingetragen in das Liber testamentorum 1599-1719, SOA Leitmeritz – SOkA Laun, Bestand Archiv města Žatce [Archiv der Stadt Saaz], Sign. Nr. 1551. – Mit diesen Archivalien befassen sich im engeren Kontext auch einige studentische Arbeiten: Štajnerová, Michaela: Testamenty litoměřických měšťanů z let 1527-1576 jako pramen k dějinám rodinných struktur [Die Testamente der Leitmeritzer Bürger aus den Jahren 1527-1576 als Quelle zur Geschichte von Familienstrukturen]. In: Hrubá: Města severozápadních Čech v raném novověku 87-106 (vgl. Anm. 57). – Hoffmannová, Petra: Rodina v 16. století z pohledu testamentů královského města Louny [Die Familie des 16. Jahrhunderts aus der Sicht der Testamente der königlichen Stadt Laun]. In: *Ebenda* 107-122. – Smetanová, Vítězslava: Ústečtí měšťané v Liber testamentorum z let 1509-1585 [Die Aussiger Bürger im Liber testamentorum aus den Jahren 1509-1585]. In: *Ebenda* 123-131. – Štajnerová, Michaela: Církevní donace litoměřických měšťanů v první polovině 16. století ve světle křaťovní knihy [Die Kirchenspenden der Leitmeritzer Bürger in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Lichte der Testamentbücher]. In: Homolka, Jaromír u. a.: Gotické umění a jeho historické souvislosti [Die gotische Kunst und ihre historischen Zusammenhänge] I. Ústí nad Labem 2001, 261-271 (Ústecký sborník historický 2001).

Tabelle 1: Zahl der analysierten Testamente

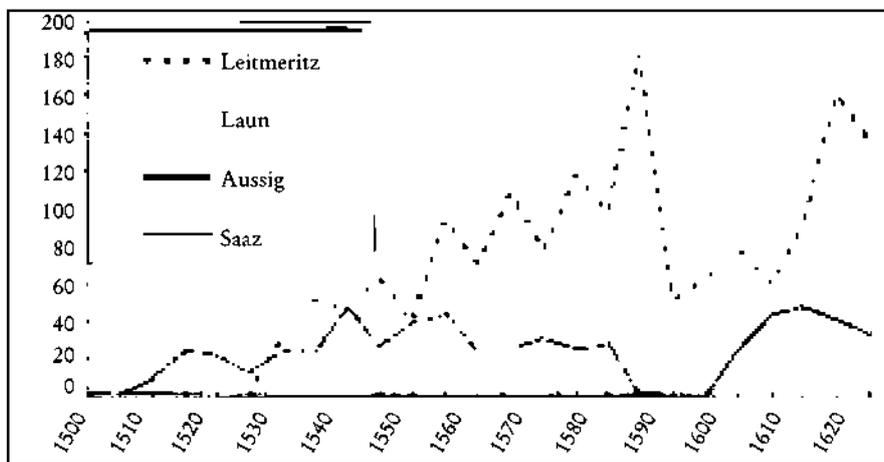
Stadt	Zeitspanne	Zahl der Testamente
Leitmeritz	1527-1620	1623
Laun	1500-1620	474
Aussig	1509-1585	416
Saaz	1599-1620	190
Summe der Testamente		2793

Um die Aussagekraft dieses Testamentkomplexes beurteilen zu können, muss zudem beachtet werden, wie sich die Quellen auf den Untersuchungszeitraum verteilen. Wie aus der nachfolgenden Grafik ersichtlich ist, differieren die Zahlen für die einzelnen Jahre zum Teil beträchtlich. Will man die Repräsentativität des analysierten Quellenkorpus genauer bewerten, bietet sich nicht zuletzt ein Vergleich mit bereits vorliegenden Untersuchungen zu anderen böhmischen Städten an. Auch in diesem Fall ist es freilich notwendig, die Zeitspanne des erforschten Materials zu vergleichen und zu berücksichtigen, dass die meisten Forscher die Testamente für thematisch unterschiedlich ausgerichtete Untersuchungen herangezogen haben.⁵⁹

⁵⁹ Für den Vergleich wurden folgende Studien benutzt: *Hásková*, Jarmila: Sociální struktura Litomyšle a peněžní hotovosti jejích obyvatel na přelomu 15. a 16. století [Die Sozialstruktur der Stadt Leitomischl und das Barvermögen ihrer Bewohner an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert]. In: Sborník národního muzea řada A 36 (1982) H.1, 1-44. – *Kolek*, Roman: Kolínské testamenty a pozůstalostní inventáře z let 1542-1687 (Příspěvek ke studiu dědické praxe v českých raně novověkých městech) [Koliner Testamente und Nachlassinventare aus den Jahren 1542-1687 (Beitrag zum Studium der Erbschaftspraxis in den böhmischen Städten der Frühen Neuzeit)]. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Philosophische Fakultät der Karls-Universität Prag 1988. – *Kubák*, Jaroslav: Závěti budějovických měšťanů v druhé polovině XVI. století [Testamente Budweiser Bürger in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts]. In: Jihočeský sborník historický 34 (1965) 96-103. – *Pešek*: Pražské knihy kšaftů a inventářů (vgl. Anm. 45). – *Rak*, Petr: Kadaňské knihy trhů a testamentů z let 1465-1603 a testamentární praxe v Kadani od poloviny 15. do počátku 17. století [Kaadener Markt- und Testamentbücher aus den Jahren 1465-1603 und die testamentarische Praxis in Kaaden von der Mitte des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts]. In: Sborník archivních prací 48 (1998) H.2, 3-106. – *Ratajová*, Jana: Pražské testamenty (1600-1620) jako pramen k dějinám rodinných struktur [Prager Testamente (1600-1620) als eine Quelle zur Geschichte der familiären Strukturen]. In: Pražský sborník historický 30 (1998) 90-125. – *Štroblová*, Helena: Úloha peněžních hotovostí v odkazech kutnohorských měšťanů na přelomu 15. a 16. století [Die Rolle des Barvermögens in den Vermächtnissen Kuttenberger Bürger an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert]. In: Zprávy Krajského muzea východních Čech 7. Praha 1980, 21-29. – *Vránová*, Elena: Protokol testamentov mesta Bratislavy z rokov 1529-1558 [Testamentprotokoll der Stadt Preßburg aus den Jahren 1529-1558]. In: Zborník filozofickej fakulty Univerzity Komenského, Historica 27. Bratislava 1976, 147-173. – *Pašková*, Lenka: Plzeňské knihy kšaftů konce 15. a v 16. století a možnosti jejich pramenného využití [Die Pilsener Testamentbücher des ausgehenden 15. und des 16. Jahrhunderts und die Möglichkeiten ihrer Nutzung]. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Philosophische Fakultät der Karls-Universität Prag 1988. – *Čáp*, Jaroslav: Náchodská nejstarší kniha kšaftů a místní řemesla a živnosti v 16. století [Das älteste Nachoder Testamentbuch und die lokalen Handwerke und Gewerbe im 16. Jahrhundert]. In: *Šála*, Jaroslav (Hg.): Procházka staletími. Sborník příspěvků k padesátinám PhDr. Vladimíra Volfa [Spaziergang durch die Jahrhunderte. Sammelband von Beiträgen

Aus Tabelle 1 ergibt sich, dass – nach Prüfung aller Gesichtspunkte – der Dokumentationsbestand für Leitmeritz am aussagekräftigsten ist. In Anbetracht der bisher vorliegenden Forschungsergebnisse sind diese Daten vorerst nur mit Leitomischl (Litomyšl) vergleichbar. Die Testamentkomplexe aus Saaz, Laun und Aussig sind hinsichtlich der jährlichen Durchschnittswerte weitaus weniger repräsentativ, was auch bei den Schlussfolgerungen bedacht werden muss. Allerdings kann die Gesamtzahl von 2793 Testamenten durchaus als eine Grundlage bezeichnet werden, die auf die Aussagekraft dieses Quellentyps zu Frömmigkeit und religiösem Leben des Bürgertums vor 1620 schließen lässt.

Zahl der Testamente in den untersuchten Städten in Fünfjahresintervallen



Die analysierten Testamente aus dem Milieu der königlichen Städte Nordwestböhmens bestätigen, was bereits weiter oben konstatiert wurde: Das Testament diente den Bürgern einerseits zur Absicherung ihres Besitzes, andererseits erhofften sie sich von einer frommen Spende Seelenheil, um vor dem Jüngsten Gericht zu bestehen.⁶⁰ Davon, dass sich diese beiden Aspekte – also der rein pragmatische und der geistige – nicht voneinander trennen lassen, zeugen die einzelnen Teile des Protokolls und des Testamenttextes in den ausführlicher formulierten letzten Willen, vor allem die Invokation und die mit der Narration verbundene Arenga. Als Beispiel hierfür kann die einführende Passage des Testaments des Leitmeritzer Bürgers Jeroným Jeniva angeführt werden:

Im Namen Gottes Amen, ich Jeroným Jeniva, in meinem stetigen Nachsinnen die Gefahr und Sterblichkeit meines Körpers und die unsichere Stunde meines Todes habend, der allgemein

zum 50. Geburtstag von PhDr. Vladimír Volf]. Hradec Králové 1993, 51-68 (Dissertationes Historicae I).

⁶⁰ Die Auffassung, dass der einführende Teil des Testaments, also die Invokation, eine Garantie für dessen Gültigkeit auch im Himmel sei, erwähnt Král, Pavel: Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550-1650 [Zwischen Leben und Tod. Testamente des böhmischen Adels in den Jahren 1550-1650]. České Budějovice 2002, 27 (Monographia Historica II).

und besonders mir dem alten Menschen unversehens bevorsteht, Sorge dabei wachsam, dass mein Gut, das mir der Herr Gott zu beschenken beliebte, während meines Leben wie auch nach meinem Tode gut ordentlich und in Friede mit Gott und zur Ehre Gottes verwaltet und genutzt werde.⁶²

Tabelle 2: Zahl der untersuchten Testamente in ausgewählten böhmischen Städten

Stadt	Zeitspanne	Anzahl der Testamente	Jahresdurchschnitt
Taus	1505-1548	258	5,9
Chrudim	1505-1760	850	3,3
Kaaden	1489-1601	1342	11,9
Kuttenberg	1489-1554	619	9,5
Leitmeritz	1527-1620	1623	17,5
Leitomischl	1491-1516	383	14,7
Laun	1500-1620	474	4,0
Nachod	1496-1603	283	2,6
Pilsen	1489-1601	782	6,9
Prager Städte ⁶¹	1571-1620	1607	32,7
Aussig	1509-1585	416	5,8
Saaz	1599-1620	190	8,1

Ein wichtiger Bestandteil des Testaments, der von der Forschung als Zeichen von Frömmigkeit interpretiert wird, ist die Invokation. Eindeutige Rückschlüsse auf die Frömmigkeit des Testators lassen sich aus ihrer Form jedoch nicht ziehen. Die Invokation – die Anrufung Gottes, ein meist am Anfang des Testaments platziertes kurzes Gebet –, konnte von dem grafischen Symbol des Kreuzes oder einem der üblichen Monogramme Christi begleitet werden. Es gab verschiedene Varianten, deren Wortlaut allerdings ziemlich stereotyp war und es uns nicht ermöglicht, die individuellen Bekenntnisse und Äußerungen des Testators zu erfassen. Die allgemein verbreiteten Typen der Invokationsformeln reichen von einer kurzen Anrufung des Namen Gottes („Im Namen Gottes Amen“ [Ve jméno Boží Amen]) bis zu umfangreicheren Darlegungen des göttlichen Wesens („Im Namen des Vaters, seines lieben Sohnes und des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit des einen Herrn Gott seit Ewigkeiten gesegnet Amen“ [Ve jméno Otce, syna jeho milého i Duchu svatého v trojici jednoho Pána Boha od věkův požehnaného Amen]).⁶³ Ferner muss in Betracht gezogen werden, dass die formale Gestaltung des Testaments, inklusive der

⁶¹ *Pešek*: Pražské knihy kšaftů a inventářů 76 f. (vgl. Anm. 45). – In der Stichprobe sind die Prager Altstadt, Neustadt und Kleinseite enthalten.

⁶² „Ve jméno boží Amen, já Jeroným Jeniva, maje na svém ustavičném rozjímání jak nebezpečí a smrtelnost těla svého a nejistou hodinu smrti, kteráž ovšem a zvláště mně člověku starému nenadále nastává, přitom bedlivě pečuji, aby můj statek, kterého mi Pán Bůh naděliti ráčil, jakž za mého živobyti tak i po mé smrti dobré řádné a v pokoji Božím a cti Boží byl zpravován a užíván“, zitiert aus: *Knih poslední vůlí 1527-1576* [Buch der letzten Willen 1527-1576], SOA Leitmeritz – SOkA Lobositz, Bestand Archiv města Litoměřic [Archiv der Stadt Leitmeritz], Inv. Nr. I A f 1, fol. 33r.

⁶³ Einige Beispiele führt an: *Baur*: Testament und Bürgerschaft 74 (vgl. Anm. 13), der aus den oben erwähnten Gründen den Invokationen keine besondere Bedeutung beimisst. –

Formulierung der Invokation, in der Hand des Schreibers liegen konnte und meistens auch lag. Dieser beeinflusste also sowohl ihre Form als auch den Wortlaut und es ist daher nicht einmal sicher, dass das einführende kurze Gebet auf den Wunsch des Testators zurückging. Trotzdem können in den Formulierungen der Invokationen sowohl allgemeine Züge als auch lokale Unterschiede beobachtet werden, die für die Frömmigkeit wie die konfessionelle Orientierung der Bürger eine gewisse Aussagekraft besitzen. Gerade die konfessionelle, lokale oder zeitliche Differenz im Invokationsteil des Testaments ist in diesem Zusammenhang sehr interessant.⁶⁴

Auf der Grundlage der bisher vorliegenden Forschungen können minimale Unterschiede zwischen den Invokationsformeln der Protestanten (Utraquisten) und der Katholiken konstatiert werden, wie es zum Beispiel Petr Rak für die Stadt Kaaden (Kadaň) getan hat.⁶⁵ Einen deutlich katholischen Charakter haben Jana Ratajová zufolge in der Zeit vor 1620 vor allem die Invokationen in den Testamenten der katholischen Ausländer und hier vornehmlich der auf der Prager Kleinseite ansässigen Italiener, in denen „Alle Heiligen“ und „die Jungfrau Maria“ erwähnt werden.⁶⁶ Die nähere Betrachtung der Invokationsformel, mit der die Bürger ihre Testamente einführten, zeigt, dass der Befund für Kaaden auf alle Städte des böhmischen Nordwestens zutrifft: Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Testamenten sind nicht erkennbar und für die Bestimmung der religiösen Orientierung des Testators so problematisch wie zweideutig. Im Gegensatz dazu dienen die Invokationsformeln der Testamente jedoch als zuverlässiger Beleg für die Veränderung des religiösen Klimas nach der Schlacht am Weißen Berg. So bieten zum Beispiel die Exemplare aus Laun und Saaz einen Einblick in die Verhältnisse nach 1620. Denn hier werden, wenn auch nur in einigen wenigen Fällen, etwa seit Mitte der 1630er Jahre neben der Dreifaltigkeit Gottes auch die Jungfrau Maria sowie „Alle Heiligen“ angerufen. Ein Beispiel hierfür ist das Testament von Tomáš Duchek, der im Jahre 1637 wegen Mordes an einem Mitbürger zum Tode verurteilt worden war:

Im Namen der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit, des ewigen, aus der seligen Jungfrau Maria vom Heiligen Geist empfangenen und geborenen Gottes und aller lieben, in die Erhabenheit des himmlischen Königreichs aufgenommenen Heiligen. Amen [...].⁶⁷

Möglichkeiten der Nutzung von Invokationen und Narrationen der Testamente für das Verständnis der religiösen Verhältnisse erwähnt auch: Zell, Michael L.: Fifteenth- and Sixteenth-Century Wills as Historical Sources. In *Archives* 14 (1979) H. 62, 69. – Mit der Invokation arbeiten häufig Chaunu: Mourir à Paris 29-50 (vgl. Anm. 13). – Ebenso Goujard: Échec d'une sensibilité baroque 26-43 (vgl. Anm. 13). – Die französischen Forscher subsumieren unter „l'invocation“ allerdings nicht nur die Invokation, sondern auch die Arenga, die Bitten um Barmherzigkeit oder Ersuchen um die Fürsprache von Heiligen etc. enthielt.

⁶⁴ Krzenek, Tomas: Böhmisches Testamente aus der Hussitenzeit. In: *Bohemia* 34 (1993) H. 1, 7-28, untersucht z. B. Veränderungen der Invokationen in den Testamenten der revolutionären und der nachrevolutionären Phase des Hussitentums.

⁶⁵ Rak: Kadaňské knihy trůh a testamentů 65 (vgl. Anm. 59).

⁶⁶ Smyčková, Jana: Pražské testamenty (1600-1620) jako pramen k dějinám rodinných struktur [Prager Testamente (1600-1620) als Quelle für die Geschichte der familiären Strukturen]. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Philosophische Fakultät der Karls-Universität Prag 1996, 15.

⁶⁷ „Ve jméno svaté a nerozdílné Trojice, Boha věčného z Blahoslavené Panny Marie duchem

Die aufschlussreichsten Informationen über die Religiosität und Frömmigkeit der Bürger, die die Testamente vermitteln können, sind jedoch mit den frommen Spenden verbunden. Der Anteil, den Vermächtnisse an die Kirche im gesamten erforschten Testamentkomplex ausmachen, zeigt eindeutig, dass die meisten Geschenke an die Hauptkirchen der Stadt gerichtet waren. Dies kann bis zu einem gewissen Grad als ein Bestreben der Bürger verstanden werden, die Gotteshäuser zu unterstützen, die neben ihrer kirchlichen Funktion auch die Stadt repräsentierten.

Diese Angaben müssen allerdings vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass der Anteil der Testamente mit kirchlichen Spenden an der Gesamtzahl der Testamente in den meisten Städten gering war. Die größte Gruppe testierender Bürger, die die Kirche bedachten, ist für Aussig (37 Prozent) zu konstatieren, wo der Katholizismus über eine relativ starke Position verfügte. In den anderen beobachteten Städten bewegte sich dieser Anteil zwischen einem Fünftel und einem Viertel. Auf Prozentsätze zwischen 30 und 50 Prozent kamen auch bisherige Forschungsarbeiten zu Testamenten aus der Zeit vor 1620: So konnte Lenka Pašková bei der Untersuchung der Kirchenvermächtnisse im katholischen Pilsen (Plzeň) unter allen analysierten Testamenten eine vierzigprozentige Unterstützung kirchlicher Institutionen feststellen.⁶⁸ Jana Ratajová gibt in ihrer Untersuchung von 286 letzten Willen aus der Prager Kleinseite, der Altstadt und der Neustadt die Begünstigung der Kirche in etwa 50 Prozent der Testamente an.⁶⁹ In Kolin (Kolín) belief sich der Anteil der Testamente mit Kirchenspenden vor 1620 auf 32 Prozent aller Testamente. Der Autor der Untersuchung, Roman Kolek, hat weiter konstatiert, dass die Hauptpfarrkirche am reichsten beschenkt wurde.⁷⁰ Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch Tomáš Malý in seiner Analyse der Testamente der Chrudimer Bürger.⁷¹

Die Tatsache, dass eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Testatoren die Kirche bedachte, führt geradezu zwangsläufig zu einem Nachdenken über den Wandel der Religiosität vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. „Die Garantie für das Diesseits und das Jenseits“, wie Philipp Ariès Testamente zu Gunsten der Kirche bezeichnet hat, oder in anderen Worten die frommen Vermächtnisse „ad pias causas“ stellten im Mittelalter ein untrennbares Element des Testaments dar, ja sie waren dessen eigentliches Motiv.⁷² Dies galt Ariès zufolge in Westeuropa noch bis Mitte des 18. Jahrhunderts. Bis zu dieser Zeit ist es möglich, in den Testamenten zwei Hauptteile zu unter-

svatým počatého a narozeneho i všech milých svatých do velebnosti království nebeského přijatých. Amen ...“, zitiert aus: Liber testamentorum 1599-1719, SOA Leitmeritz – SOKA Laun, Bestand Archiv města Žatce [Archiv der Stadt Saaz], Sign. Nr. 1551, fol. 260v-261r, 15.5.1637.

⁶⁸ Pašková: Plzeňské knihy kšaftů 28 (vgl. Anm. 59).

⁶⁹ Smyčková: Pražské testamenty (1600-1620) 74 (vgl. Anm. 66).

⁷⁰ Kolek: Kolínské testamenty a pozůstalostní inventáře 132 (vgl. Anm. 59).

⁷¹ Malý, Tomáš: „Mentalita“, zbožnost a smrt chrudimského měšťana v raném novověku (chrudimské kšafy ze 16.-18. století) [„Mentalität“, Frömmigkeit und Tod eines Chrudimer Bürgers in der Frühen Neuzeit (Chrudimer Testamente aus dem 16.-18. Jahrhundert)]. In: Chrudimský vlastivědný sborník 7 (2003) 19-70.

⁷² Ariès: Geschichte des Todes. Hier nach der tschechischen Ausgabe: Dějiny smrti I, 235f. (vgl. Anm. 52).

scheiden: zum einen die frommen Verfügungen einschließlich der Geschenke an die Kirche und zum anderen die Aufteilung des Besitzes unter den Erben. Wie wir gesehen haben, war diese Funktion des letzten Willens in den böhmischen Städten in der Zeit vor 1620 stark eingeschränkt. Die Ursache dafür ist in den reformatorischen Traditionen des 15. Jahrhunderts zu suchen: Der Kirche wurde aus moralischen Gründen materieller Besitz verweigert. Hierfür spielte ohne Zweifel aber auch die Entwicklung der Religiosität der Gesellschaft eine wichtige Rolle.

Im Zusammenhang mit der spezifischen religiösen Situation in Böhmen vor 1620 kann vielleicht von einer zeitweiligen und partikulären Laïzisierung der Testamente gesprochen werden. Ganz sicher kann aber der Letzte Wille hier nicht als rein zivilrechtlicher Akt verstanden werden, wie es französische Autoren für Frankreich für die Zeit seit dem 18. Jahrhundert tun.⁷³ Dieses Faktum wird auch durch die Tatsache bestätigt, dass die frommen Vermächtnisse, ihre Beschränkungen und rechtlichen Erfüllungen auch in die Kodifikation der Stadtrechte von Pavel Koldin Eingang gefunden haben. Dort nämlich werden die städtischen Beamten zur Überwachung der Realisierung dieser „Vermächtnisse für die barmherzigen Taten guter und gottesfürchtiger Menschen“ (odkazû na skutky milosrdné lidí dobrých a Boha se bojících) verpflichtet.⁷⁴ Unter diesen guten Taten werden hier an erster Stelle die Vermächtnisse „zur Unterstützung der Kirchendiener, die in Reinheit durch das Gotteswort und die Sakramente dem Volke Gottes dienen“ (ku pomoci služebníkû církevním, kteříž by v čistotě slovem božím a svátostmi lidu božímú posluhovali) genannt.

Der Bedeutungswandel der frommen Spenden kann auch anhand der formalen Gestaltung der Testamente nachvollzogen werden. Im Mittelalter bildeten die Vermächtnisse „ad pias causa“ einen selbstständigen, meist einführenden Teil der Testamentsverfügung. In der Frühen Neuzeit verschwindet dieses Phänomen allmählich aus den Testamenten, die frommen Spenden werden nun meistens in einer Reihe mit den jeweiligen Vermächtnissen an verschiedene Personen erwähnt.

Auf der Grundlage des Testamentkomplexes ausgewählter königlicher Städte Nordwestböhmens kann nun Folgendes konstatiert werden: Die Mehrheit der Bürger, die in ihren Testamenten an fromme Vermächtnisse dachten, begünstigte die Hauptpfarrkirche ihrer Stadt. Im Falle von Laun, Leitmeritz und Saaz handelte es sich dabei um utraquistische Kirchen, denen auch die utraquistische Mehrheit innerhalb der Stadtmauern – also der Bürger mit dem vollen Stadtrecht – zuneigte. Bei den Bewohnern der Vorstadt, den so genannten Nachbarn, tauchen in den Testamenten neben Vermächtnissen an die Hauptkirche auch solche an die Vorstadtkirchen auf. Identisch ist die Situation in Aussig, wo die absolute Mehrheit der Vermächtnisse an das Hauptgotteshaus der Stadt, die Maria-Himmelfahrts-Kirche ging, die sich aller-

⁷³ Die Ansicht von *Smyčková*: *Pražské testamenty (1600-1620)* 33 (vgl. Anm. 66), dass das Testament als ein eindeutig zivilrechtlicher Akt ohne jegliche religiöse Bedeutung zu verstehen sei, ist meiner Meinung nach für das 16. Jahrhundert verfrüht.

⁷⁴ *Jireček*, Josef (Hg.): *Práva městská království českého a markrabství moravského od Pavla Krystyana z Koldína* [Die Stadtrechte des Königreichs Böhmen und der Markgrafschaft Mähren von Pavel Kristian Koldin]. Praha 1876, E LVIII – LIX, 166 f.

dings unter katholischer Verwaltung befand. Die zentrale Kirche der Utraquisten war die St. Adalbertskirche, die die Aussiger Bürger gleich an zweiter Stelle bedachten.

Besonders interessant ist die Feststellung, dass in manchen Testamenten Vermächtnisse an die katholische wie auch an die utraquistische Kirche auftauchen. In Leitmeritz zum Beispiel hindern Vermächtnisse an die utraquistische Allerheiligenkirche einen Testator nicht daran, auch die Mönche im Kloster des hl. Michael zu bedenken.⁷⁵ Das Gleiche gilt für Aussig, wo in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Zahl der gemeinsamen Vermächtnisse an die Marien- und die Adalbertskirche wächst. Die städtische Gesellschaft präsentiert sich im Lichte dieser „kombinierten“ Vermächtnisse als konfessionell nicht vollständig profiliert und geschlossen; dieser Befund müsste allerdings durch das Studium weiterer Dokumente belegt werden.⁷⁶ Die Vermächtnisse haben meist einen finanziellen Charakter und reichen von zwei bis zu 20 Schock Meißner Groschen. Außergewöhnlich sind höhere, sich in Zehner Schock Groschen bewegende Summen. In Ausnahmefällen hinterließen manche Stadtbürger auch Ewigelder.

Interessant ist überdies die Tatsache, dass eine Reihe von Bürgern die genaue Bestimmung der Spende sehr strikt festlegte. Die in den Testamenten enthaltenen Informationen sind daher ein überaus wichtiges Zeugnis für die Gestalt und Entwicklung der jeweiligen Kirchen. So wurde zum Beispiel der Leitmeritzer Allerheiligenkirche Geld „für die Arche zum Altar des Magister Johann Hus“ (na archu k oltáři Mistra Jana Husi) vermacht, der sich im Hauptgotteshaus der Stadt befand.⁷⁷ Zahlreiche Vermächtnisse für die Renovierung der Kirche in den Jahren 1569-1574 zeigen, dass zu dieser Zeit Baumaßnahmen durchgeführt wurden, die in einem der Testamente sogar zum Teil beschrieben sind.⁷⁸ Ähnlich war die Situation in Laun und Saaz, wo die Bürger die Stiftung von neuen Taufbecken, Glocken oder kleine Reparaturen der Kirche unterstützten. Bei der Untersuchung der jeweiligen Vermächtnisse an kirchliche Institutionen konnte in allen Städten festgestellt wer-

⁷⁵ Kniha posledních vůlí 1527-1576 (vgl. Anm. 62).

⁷⁶ Bis zu einem gewissen Maße bestätigt diese Feststellung das Konzept einer multiplen Identität, dessen sich *Fätkenbeuer: Lebenswelt und Religion* (vgl. Anm. 4) bedient.

⁷⁷ Kniha posledních vůlí 1527-1576 (vgl. Anm. 62).

⁷⁸ *Ebenda*. Vgl. z.B. das Testament von Anna Kolařka aus dem Jahre 1570, in dem fünf Schock Meißner Groschen „für die Errichtung des Dachstuhls“ [na krov dělání] vermacht wurden, fol. 185r. – Ferner das Vermächtnis von Bohuslav Formánkovic: „... damit sie die drei Fenster, die in der Kirche hinter dem Chor und steinernen Pfeilern in der Mitte sind, herausbrechen und an die Stelle eiserne nach ihrem Sinn machen ließen und die zwei unter dem Chor gegenüber dem herrschaftlichen Sitz und hinter der tschechischen Bruderschaft auf der Seite zu Andrev auch viel größer machten und das dritte in der Ecke gegenüber dem Rathaus, damit in der Kirche gegenüber dem Rathaus besser zu sehen wäre. Und wenn in derselben Kirche noch mehr erforderlich sein sollte, so sollen es die Vormünder entscheiden.“ [„... vokna ty tři, který jsou v kostele za kùrem a kamennými sloupy v prostředku aby vyvrhli a na to místo šašy železné podle svého rozumu aby udělali dali a ty dvě pod kruchtou proti stolici panské a za českou bratřinou na tu stranu k Andrevovi aby se také mnohem větší udělaly a třetí v koutě proti rathauzu aby v kostele proti rathauzu a patrněji býti mohlo. A jestliže by pak co více v rámež kostele potřebného, to aby rozhodli poručníci.“]. Fol. 208v.

den, dass, wenn sich die Bürger dazu entschieden, einen Teil ihres Besitzes frommen Zwecken zu widmen, sie dies oft nicht nur zu Gunsten einer einzigen Kirche taten, sondern mehrere Kirchen beschenkten und zugleich auch die Literatenbruderschaften sowie die Armen und Bedürftigen bedachten.

Die Literatenbruderschaften waren in der überwiegend utraquistischen Gesellschaft ein hervorstechendes Phänomen des gesellschaftlichen und religiösen Lebens der Bürger. Es handelte sich bei ihnen nicht um klassische religiöse Bruderschaften, wie sie uns aus den mittelalterlichen Städten oder aus dem Barock bekannt sind. Vielmehr waren diese Bruderschaften anfangs Vereine von Bürgern, die dem gleichen Gewerbe nachgingen und später „die Ehrung Gottes durch den Gesang“ in ihre Tätigkeit aufnahmen. So entstanden die Literatenbruderschaften bzw. Bruderschaften oder Gesellschaften des tschechischen oder des lateinischen Gesangs.⁷⁹ Die Literatenbruderschaften, die nicht nur im religiösen, sondern auch im gesellschaftlichen Leben in Böhmen vor 1620 eine bedeutende Rolle spielten, arbeiteten auf einer ähnlichen Organisationsgrundlage wie die Zünfte. Die Mitgliedschaft in einer solchen Organisation galt nicht nur als Beweis von Bildung, sondern avancierte allmählich zum Zeichen einer führenden Stellung in der städtischen Gesellschaft.⁸⁰ Die Zusammensetzung einer Bruderschaft war nämlich zumindest zweischichtig: Die eine Schicht bildeten vermögende Honoratioren, die andere, die so genannte ausübende Schicht, bestand aus Sängern und Musikern. Dass es sich dabei um eine in der Tat erlesene Gesellschaft handelte, beweist die Tatsache, dass viele Gemeinden zum Beispiel Inspektoren der Stadtschule unter führenden Literaten aussuchten und in manchen Städten bei der Wahl der Älteren der Bruderschaft – also im Grunde der Vorsteher des Vereins – auch der Stadtrat anwesend war.⁸¹ Für ihre Existenz war die Unterstützung durch andere Bürger in Form von Spenden und Geschenken von wesentlicher Bedeutung. Informationen über diese Geschenke vermitteln wiederum die Testamente, die oft der einzige Nachweis für die Existenz und Tätigkeit dieser Vereine sind.⁸² Unter den frommen Vermächtnissen waren Hinweise auf das Wirken der Bruderschaften und den frommen Gesang in den Kirchen durchaus häufig.

⁷⁹ Zu den Literatenbruderschaften vgl. z. B.: *Winter: Život církevní v Čechách 944-990* (vgl. Anm. 34). – *Komrád, Kurt: Dějiny posvátného zpěvu staročeského od XV. věku do zrušení literátských bratrstev. Díl I: XV. věk a dějiny literátských bratrstev* [Geschichte des altböhmischen heiligen Gesangs vom 15. Jahrhundert bis zur Abschaffung der Literatenbruderschaften. Teil I: Das 15. Jahrhundert und die Geschichte der Literatenbruderschaften]. Praha 1893. – *Nejedlý, Zdeněk: Dějiny husitského zpěvu* [Geschichte des hussitischen Gesangs] I. Praha 1954, 75-79, 385-387. II. Praha 1955, 260 f.

⁸⁰ Vgl. *Pešek, Jiří: Měštanská vzdělanost a kultura v předbělohorských Čechách 1547-1620* [Bürgerliche Bildung und Kultur im Böhmen der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg 1547-1620]. Praha 1993. Pešek macht auf die breite Beteiligung der Bürger am liturgischen Gesang in der Kirche im Rahmen des Gottesdienstes aufmerksam.

⁸¹ Vgl. *Winter: Život církevní v Čechách II*, 955 (vgl. Anm. 6).

⁸² Dazu detaillierter *Hrubá, Michaela: Bratrstva a cechy z pohledu měštanských testamentů královských měst severozápadních Čech* [Bruderschaften und Zünfte aus der Sicht bürgerlicher Testamente der königlichen Städte Nordwestböhmens]. In: *Pražské měštanské elity středověku a raného novověku* [Die Prager bürgerlichen Eliten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit]. Praha 2004, 193-211 (Documenta Pragensia 22).

Die Vermächtnisse der Bürger waren – wie bereits erwähnt – zumeist finanzieller Art und bewegten sich in einer Größenordnung zwischen zwei und 20 Schock Meißner Groschen. Es gab aber auch Spender, die Immobilien oder Ewiggelder vermachten.⁸³ Bekannt sind zudem Gaben ganz anderer Art: So erhielten die Aussiger Literaten im Jahre 1555 von Vondra Hnát ein Fass Bier.⁸⁴ Hinterließen die Testatoren Bargeld an die Brüder, hatten sie zumeist eine ganz klare Vorstellung davon, wofür dieses bestimmt sein sollte. Zugleich wurden sehr oft konkrete Gegenstände zum Gebrauch durch die Bruderschaften hinterlassen. So vermachte die Witwe Ludmila Habart den Literaten in Aussig im Jahre 1527 zwei Schock Meißner Groschen für „Gesangbücher“, 1579 stiftete Stanislav Pecelt alle seine „Parte für den Kirchenchor“ (všechny party na kūr).⁸⁵ Auch in Leitmeritz hinterließ der Kantor Bartoloměj der Bruderschaft alle seine Noten.⁸⁶ Für Laun lässt sich als Beispiel der Hinweis finden: „[...] für das Notenpapier zu Ehre und Lob Gottes“ (... na papír na partes ke cti a chvále Boží).⁸⁷ Ein einzigartiger Beweis nicht nur für die Tätigkeit der Literatenbruderschaften, sondern auch für das bürgerliche Musizieren in der Renaissance ist ein Leitmeritzer Testament, in dem Musikinstrumente erwähnt werden. Es handelt sich dabei um den letzten Willen des Leitmeritzer Orgelspielers Stanislav Husovský, in dessen Besitz sich eine Bombarde – ein Blasinstrument mit Doppelrohrblatt aus der Bretagne – und ein Klavichord befanden.⁸⁸

In allen untersuchten Städten wurde in den Testamenten eine beträchtliche Unterstützung für die Literaten des tschechischen sowie des lateinischen Kirchenchors verfügt, die einen festen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens der Stadt bildeten. Einen Beweis für das Interesse der Bürger an der Tätigkeit der Literatengesellschaften und dem Kirchengesang in den Gotteshäusern liefert auch eine Passage, die über die in Testamenten sonst übliche finanzielle Unterstützung deutlich hinausgeht. Sie befindet sich im letzten Willen der wohlhabenden Witwe Regina Dvorská aus dem Jahre 1620, in dem als Widmung vermerkt ist: „den Herren Literaten [...], damit sie bereitwilliger in das Gotteshaus gehen, die Gesänge und die Gotteschorale lesen und um so eifriger sein werden“ (pánům literátům [...], aby se ochotněji do chrámu Božího scházeli, spěvův čtli a chorál Božských, tím pilnější bývali).⁸⁹

Ein interessanter Gesichtspunkt bei der Untersuchung frommer Vermächtnisse ist nicht zuletzt die Identifizierung der Bürger, die ihrer Frömmigkeit durch Geschenke

⁸³ Wie z. B. *Knihy posledních vůlí 1527-1576* [Das Buch der letzten Willen 1527-1576], SOA Leitmeritz-SOKA Lobositz, Bestand Archiv města Litoměřic [Archiv der Stadt Leitmeritz], Inv. Nr. I A f 1, Testament von Anna Brejchová, fol. 74v.

⁸⁴ *Liber testamentorum ac codicillorum arbis Ausigh super Albea 1509-1585*, Archiv města Ústí nad Labem [Archiv der Stadt Aussig], Sign. Nr. AM-AR 501, 247.

⁸⁵ *Ebenda* 271.

⁸⁶ *Knihy posledních vůlí 1527-1576* (vgl. Anm. 62).

⁸⁷ *Kšafy nejstarší (1500-1607) [Älteste Testamente (1500-1607)]*, SOA Leitmeritz – SOKA Laun, Bestand Archiv města Louny [Archiv der Stadt Laun], Sign. Nr. II S 1, Nr. 186.

⁸⁸ *Knihy posledních vůlí 1527-1576* (vgl. Anm. 62).

⁸⁹ *Liber testamentorum 1599-1719*, SOA Leitmeritz – SOKA Laun, Bestand Archiv města Žatce [Archiv der Stadt Saaz], Sign. Nr. 1551, fol. 221r-225v.

im Rahmen ihrer letzten Verfügungen Ausdruck zu verleihen suchten. In den beobachteten Städten Nordwestböhmens lässt sich unter den frommen Spendern eine leichte Dominanz von Frauen registrieren. Fragt man nach den familiären Verhältnissen, überwiegen kinderlose Personen bzw. solche, die ihren Nachkommen keinen Besitz hinterließen. Unter den Spendern, die mit ihren Testamenten sowohl ihre Nachkommen absicherten als auch fromme Vermächtnisse machten, machen verwitwete Frauen und in erster Ehe verheiratete Männer die Mehrzahl aus. Die Bürgerinnen, die in ihren Testamenten die Kirchen bedachten, vermachten oft auch einen Teil ihres Besitzes an Arme und Bedürftige für Kleider, Nahrung und Badbesuch.

Obgleich es problematisch ist, auf der Grundlage der Testamente eindeutige Aussagen über die Vermögenslage der Testatoren zu machen – eine Orientierung ermöglichen nur die Angaben über den Immobilien- bzw. Bargeldbesitz –, können die sozialen Verhältnisse der großzügigen Spender zumindest grob eingeordnet werden. Aufschlussreich ist dabei, dass diese in allen sozialen Schichten des Bürgertums zu finden sind, wenn auch mit gewissen Unterschieden in den jeweiligen Städten: Während in Leitmeritz und Saaz die Spender meist der Mittelschicht angehörten, handelte es sich in Laun und Aussig um Angehörige des sozial schwächsten Milieus. In allen Städten indessen erwiesen sich die reichsten Bürger als am wenigsten freigebig – zumindest im Lichte des untersuchten Komplexes von Testamenten.

Fazit

Die Frömmigkeit in den religiös oft segregierten böhmischen Städten der Zeit vor 1620 ist zweifelsohne ein ebenso interessantes wie vielschichtiges Thema. Es kann zum einen aus der Sicht der Frömmigkeitsäußerungen des Einzelnen erfasst werden, mit einer Fokussierung auf die Glaubenszeugnisse der jeweiligen Bürger. Es ist aber auch möglich, dieses Thema unter der Perspektive der städtischen Gemeinschaft in ihrer Funktion als einer religiösen Gemeinde in den Blick zu nehmen, wofür sich die religiösen und Literatenbruderschaften anbieten. Am Beispiel ausgewählter königlicher Städte Nordwestböhmens wurde gezeigt, dass für eine ähnlich angelegte Untersuchung auch bürgerliche Testamente herangezogen werden können. Dabei erweist es sich allerdings als notwendig, diese mit anderen Quellen zu kombinieren, die Ergänzungen zur sozialen Lage der Spender oder über deren weitere Aktivitäten in der bürgerlichen Gemeinde liefern.

Ein weiterer überaus wichtiger Aspekt, der mit den Kirchenspenden in den Testamenten der Zeit vor 1620 zusammenhängt, in denen zivilrechtliche Elemente deutlich überwiegen, ist die Motivation der Spender. Gerade die Frage nach den Beweggründen der Verfasser der Testamente liefert wichtige Hinweise für das Verständnis der Frömmigkeitsäußerungen in den böhmischen Städten des 16. Jahrhunderts. So machen manche Testamentstexte deutlich, dass hinter den frommen Spenden auch der Wunsch stand, nach dem Tod nicht in Vergessenheit zu geraten, sondern als ein freigiebiger und rechtgläubiger Christ im Gedächtnis der bürgerlichen Gemeinde zu bleiben. Die Bedingung, dass als Gegenleistung für die Hinterlassenschaft des

Spenders im Rahmen der Predigten zu gedenken sei, ist ein häufig anzutreffendes Phänomen. Eine Leitmeritzer Bürgerin vermachte zum Beispiel

[...] 20 Schock Meißner Groschen für die Kirchenstiftung der St. Michaelskirche, auf die Art und Weise aber, dass ihres im guten Gedenken verstorbenen Herrn, sowie ihrer selber und ihrer Kinder, wenn es dem Herrn Gott beliebt, sie zu sich zu rufen, in zwei Predigten, einer tschechischen sowie einer deutschen, erinnert werde [...].⁹⁰

Diese Komponente tritt vor allem in den Testamenten von Frauen häufig hervor. Hier kann vielleicht von einer Strategie gesprochen werden, deren Ziel es war, zumindest im Leben nach dem Tod in den öffentlichen Raum der Stadtgemeinschaft einzudringen, wenn schon das irdische Leben mit einer „öffentlichen“ Frau nicht rechnete. Dieser Gedanke geht allerdings schon über den Rahmen dieser Studie hinaus und wäre einer eigenständigen Untersuchung wert.⁹¹

Aus dem Tschechischen von Helena Peřinová und Nina Lohmann

⁹⁰ „[...] 20 kop míšeňských grošů k záduší ke kostelu svatého Michala, na ten však způsob, aby dobré paměti nebožtík pan její, tolikéž i ona sama paní a dítky až by je Pán Bůh k sobě povolati ráčil, na obou kázáních českém i německém připomínání byli [...]“. Kniha posledních vůlí 1527-1576 (vgl. Anm. 62).

⁹¹ Vgl. dazu z. B. *Elshtainová*, Jean Bethke/*Freiová*, Michaela: Veřejný muž, soukromá žena. Ženy ve společenském a politickém myšlení [Der öffentliche Mann, die private Frau. Frauen im gesellschaftlichen und politischen Denken]. Praha 1999 (Englische Ausgabe: *Elshtain*, Jean Bethke: Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought. Princeton 1981.)

REFLEXION DER BÖHMISCHEN UND EUROPÄISCHEN
KONFESSIONELLEN TRADITION
IN FRÜHNEUZEITLICHEN BÖHMISCHEN
BÜRGERLICHEN BIBLIOTHEKEN

Die Kirchen- und Religionsgeschichte hatte in der tschechischen Historiografie bis 1989 einen schweren Stand.¹ Außerhalb der theologischen Fakultäten wurden Forschungen dieser Art – und zwar auch zu Mittelalter und Früher Neuzeit – verdeckt betrieben: im Rahmen der Verwaltungsgeschichte, in Verbindung mit Politik-, Stadt- und Kulturgeschichte oder im Zusammenhang mit einer (tatsächlich oder zumindest scheinbar) negativen Darstellung der Rekatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg im Jahre 1620 bzw. der Opposition gegen die Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert.²

¹ Hledíková, Zdeňka: České církevní dějiny středověku od roku 1945 [Böhmische Kirchengeschichte des Mittelalters seit dem Jahr 1945]. In: Pešek, Jiří/Konrád, Ota (Hgg.): VIII. sjezd českých historiků. Hradec Králové 10.-12. září 1999 [VIII. Tschechischer Historikertag. Königgrätz 10.-12. September 1999]. Praha 2000, 162-177.

² Eine sehr kurze, auf die Forschung vor 1989 bezogene Zusammenfassung bringt Kadlec, Jaroslav: Přehled českých církevních dějin [Überblick über die böhmische Kirchengeschichte]. 2. Bde. Praha 1991 (erweiterte Version der in Rom 1987 erschienenen Edition). – Die ältere Literatur ist besonders von der Sicht protestantischer Theologen/Historiker wie Amedeo Molnár geprägt. Zur Bibliografie seiner Werke siehe Rejchrtová, Noemi: Amedeo Molnár. Historik a teolog reformace [Amedeo Molnár. Historiker und Theologe der Reformation]. In: Macek, Petr (Hg.): Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1996-1999. Praha 1999, 43-53. – Zu den bedeutendsten Werken Molnárs gehört zweifellos der Titel Na rozhraní věků. Cesty reformace [An der Wende der Epochen. Die Wege der Reformation]. Praha 1985. – Weiter siehe Rejchrtová, Noemi: Václav Budovec z Budova [Václav Budovec von Budov]. Praha 1984. – Dies./Molnár, Amedeo/Rejchrt, Luděk (Hgg.): Z korespondence. Karel starší ze Žerotína [Aus der Korrespondenz. Karl der Ältere von Žerotín]. Praha 1982. – Ebenso eine Reihe von Studien Zdeňka Hledíkovás aus dem Bereich der Kirchenverwaltungsgeschichte. Z.B. Hledíková, Zdeňka: Úřad generálních vikářů pražského arcibiskupa v době předhusitské [Das Amt der Generalvikare des Prager Erzbischofs in der vorhussitischen Zeit]. Praha 1972. – Dies.: Vyvrcholení církevně správního vývoje Čech v době Jana z Jenštejna [Der Höhepunkt der Entwicklung der Kirchenverwaltung Böhmens in der Zeit Johann von Jensteins]. In: Jenštejn 1977. Brandýs nad Labem, Stará Boleslav 1977, 57-73. – Dies.: Synody v pražské diecézi v letech 1349-1419 [Die Synode in der Prager Diözese in den Jahren 1349-1419]. In: Československý časopis historický (ČsČH) 18 (1970) 117-146. – Eine Bibliografie ihrer Arbeiten bis 1998 bei Hlaváček, Ivan/Hrdina, Jan (Hgg.): Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové [Facta probant homines. Sammelband der Beiträge zum Lebensjubiläum von Prof. Dr. Zdeňka Hledíková]. Praha 1998, 571-582. – 1987 fand im Stadtarchiv Prag die Tagung „Šlechta a církev v Praze od doby předhusitské do roku 1848“ [Adel und Kirche in Prag seit der vorhussitischen Zeit bis 1848] statt, deren Ergebnisse im Sammelband Documenta Pragensia 9/1,2. Praha 1991

Ein umso größeres Forschungs- und Publikationsinteresse an kirchlichen und religiösen Themen kann man in den bald zwei Jahrzehnten seit der Revolution von 1989 beobachten. Sehr stark haben sich außerdem die bereits bestehenden wissenschaftlichen Kontakte zu Deutschland, Italien, Frankreich, aber auch beispielsweise zu Polen entwickelt. Trotz der intensiven Bemühungen, einen Überblick über die inzwischen überaus vielfältigen Forschungsaktivitäten zu gewinnen und diese zu koordinieren, lassen sich noch Mängel feststellen. Erschwerend wirkt vor allem eine gewisse Zersplitterung der Forschung sowie das Fehlen etablierter, auf diese Problematik spezialisierter Forschungszentren und Publikationsorgane.³ Aus diesem Grund wurde zum Beispiel bislang keine gezielte thematische und vor allem methodologische Diskussion über dieses wichtige historiografische Feld geführt, was die Tendenz zu einem deskriptiven Zugang verstärkt.⁴

Die Autoren des vorliegenden Beitrags sind über ihre langjährigen systematischen Untersuchungen der bürgerlichen Kultur, die sie schwerpunktmäßig für Prag unternommen haben, zu religionsgeschichtlichen Fragen gelangt.⁵ Die Erforschung bür-

publiziert wurden. – Die Kirchengeschichte stieß auf geringes Forschungsinteresse, auf Arbeiten zu diesem Bereich reagierten in vielen Fällen Vertreter der offiziellen (oder besser der offiziellen) Historiografie mit ideologisch motivierten Statements. Vgl. dazu die Rezension von Josef Haubelt zu *Kučera, Jan P./Rak, Jiří: Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře* [Bohuslav Balbín und seine Position in der böhmischen Kultur]. Praha 1983; *Haubelt, Josef: Das Temno J. P. Kučery a J. Raka* [Das Temno von J. P. Kučera und J. Rak]. In: *ČsČH* 33 (1985) 101-105.

³ Siehe *Libor, Jan* (Hg.): *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století. Sborník příspěvků ze sekce církevních dějin na VIII. sjezdu českých historiků v Hradci Králové ve dnech 10.-12. září 1999* [Böhmische Kirchengeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sammelband der Beiträge aus der Sektion Kirchengeschichte des VIII. Tschechischen Historikertags in Königgrätz vom 10.-12. September 1999]. Brno 2000.

⁴ Zumindest sollte an dieser Stelle kurz an die Anregungen erinnert werden, die die methodologische Entwicklung der Forschung zur Kirchen- und Religionsgeschichte im neuzeitlichen Deutschland – also im weiteren Umfeld Böhmens – in den letzten Jahrzehnten grundlegend beeinflusst haben. Es handelt sich dabei vor allem um die sozialhistorische Wende, die sich bereits in den 1970er Jahren andeutete, und zwar durch *Schieder, Wolfgang: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*. In: *Geschichte und Gesellschaft* (GG) 3 (1977) 291-298. – *Thadden, Rudolf von: Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte*. In: *GG* 9 (1983) 598-614. – Wichtige Impulse erhielt die Untersuchung der Religiosität von (dem in Tschechien oft zitierten) *Richard van Dülmen* und seinen Werken. *Dülmen, Richard van: Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung*. In: *GG* 6 (1980) 36-58. – *Ders.: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*. Frankfurt/M. 1989. – Aus alltagsgeschichtlicher Perspektive und mit Blick auf anthropologische Aspekte historischer Prozesse nicht unstrittig aber inspirativ: *Ders.: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert*. München 1994. – In Anknüpfung daran entwickelten sich auch Debatten zum Paradigma der Konfessionalisierung. Zusammenfassend *Pešek, Jiří: Reformační konfessionalisace v Německu 16.-17. století* [Die Reformationskonfessionalisierung im Deutschland des 16.-17. Jahrhunderts]. In: *Český časopis historický* (ČČH) 96 (1998) 602-610.

⁵ Zu den Grundzügen dieser Problematik: *Pešek, Jiří: Knihy a knihovny v kšaftech a inventářích pozůstalostí Nového Města pražského v letech 1576-1620* [Bücher und Bibliotheken in Testamenten und Nachlassinventaren der Prager Neustadt in den Jahren 1576-1620]. In: *Folia historica Bohemica* (FHB) 2 (1980) 247-282. – *Fejtová, Olga: Lounské měšťanské knihovny v době předbělohorské* [Bürgerliche Bibliotheken der Stadt Laun in der Zeit vor der

gerlicher Lesegewohnheiten im 16. und 17. Jahrhundert, die wir mit der Untersuchung des böhmischen, zum großen Teil in den Prager Städten konzentrierten Buchdrucks sowie mit der Geschichte des Buchhandels verbunden haben, hat bei uns geradezu zwangsläufig ein Interesse an der Literatur geweckt, die für Drucker, Buchhändler und -importeure dem Thema nach die größte Gruppe bildete, das heißt an der religiösen Literatur.⁶

Den Ausgangspunkt bildete dabei die systematische Auswertung der großen und überwiegend komplett erhaltenen Bestände der Nachlassinventare und Testamente Prager und Launer Bürger.⁷ Ein Ergebnis dieser Auswertung sind Verzeichnisse von etwa 1000 privaten bürgerlichen Bibliotheken.⁸ Selbstverständlich handelt es sich bei den Nachlassinventaren und Testamenten um eine sehr spezifische Quellengattung, die in mancher Hinsicht nur beschränkte Aussagekraft hat und, bereits aufgrund der begrenzten Möglichkeit, verzeichnete Bücher zu identifizieren, eine kritische Interpretation verlangt.⁹ Als äußerst produktiv hat sich aber die Konfrontation der

Schlacht am Weißen Berg]. In: Sborník Okresního archivu v Lounech 4 (1991) 3-23. – *Dies.*: Der kulturelle Standard im Alltagsleben der bürgerlichen Gesellschaft von Laun in der Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg. In: *Bohemia* 36 (1995) 118-125. – *Dies.*: Les bibliothèques patriciennes de la Nouvelle-Ville de Prague à l'heure de la recatholicisation, de 1620 à la fin du XVII^e siècle. In: *Ducieux, Marie-Elisabeth/Svatoš, Martin* (Hgg.): *Libri Prohibiti. La censure dans l'espace Habsbourgeois, 1650-1850*. Leipzig 2005, 167-180. – *Pešek, Jiří*: Městanská vzdělanost a kultura v předbělohorských Čechách 1547-1620. Všechní dny kulturního života [Bürgerliche Bildung und Kultur in Böhmen vor der Schlacht am Weißen Berg 1547-1620. Alltag des kulturellen Lebens]. Praha 1993. – *Ders.*: Protestant Literature in Bohemian Private Libraries circa 1600. In: *Maag, Karin* (Hg.): *The Reformation in Eastern and Central Europe*. Aldershot 1997, 36-49 (St Andrews Studies in Reformation History).

⁶ Vgl. *Šimeček, Zdeněk*: Geschichte des Buchhandels in Tschechien und in der Slowakei. Wiesbaden 2002, 10-25. – *Pešek, Jiří*: Prager Leser der rudolfinischen Zeit. In: *Harder, Hans-Bernd/Rothe, Hans* (Hgg.): *Später Humanismus in der Krone Böhmen 1570-1620*. Dresden 1998, 217-224. – *Fejtová, Olga*: Die Entwicklung der Leseinteressen der Bürger der Prager Neustadt im 17. Jahrhundert auf Grund der Nachlassinventare. In: *Acta Comeniana* 14 (2000) 99-132.

⁷ *Pešek, Jiří*: Pražské knihy kšaftů a inventářů pozůstalosti. Příspěvek k jejich struktuře a vývoji v době předbělohorské [Prager Testament- und Nachlassbücher. Ein Beitrag zu ihrer Struktur und Entwicklung in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: *Pražský sborník historický (PSH)* 15 (1982) 63-92. – *Ratajová, Jana*: Pražské testamenty (1600-1620) jako pramen k dějinám rodinných struktur [Prager Testamente (1600-1620) als Quelle zur Geschichte familiärer Strukturen]. In: *PSH* 30 (1998) 90-125. – Eine Übersicht über diesen Quellentypus bei *Hrubá, Michaela*: „Nedávej statku žádnému, dokud duše v těle.“ Pozůstalostní praxe a agenda královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době [„Gib dein Gut niemandem, solange deine Seele im Körper ist.“ Die Nachlasspraxis und Agenda königlicher Städte Nordwestböhmens in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. Ústí nad Labem 2002.

⁸ Vgl. Archiv hlavního města Prahy [Archiv der Hauptstadt Prag], sbírka rukopisů [Handschriftensammlung], Handschriften Nr. 1217, 2135, 1173-1175, 1208-1216, 1195-1196, 2120, 2205, 2207-2210, 4084, 4085, 2175-2176.

⁹ Die böhmischen Bibliotheksbestände bieten für die Erforschung des bürgerlichen Milieus keineswegs solche Möglichkeiten wie die polnischen Bibliotheken, die seit den 1960er Jahren intensiv untersucht wurden. Vgl. dazu v. a. *Zurek, Renata*: *Księgozbiory mieszczańskie w XVII wieku* [Buchsammlungen der Krakauer Bürger im XVII. Jahrhun-

Ergebnisse dieser Quellenforschung mit der Analyse der Editionstätigkeit Prager Drucker bzw. Verlagshäuser sowie mit dem Angebot des internationalen Buchhandels in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert erwiesen.¹⁰

Das Resultat dieser Untersuchungen ist ein genaueres Bild des „Konsums“ der – im weitesten Sinne – religiösen Literatur durch die Leser bzw. der Bedeutung dieser Literatur in der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Forschungsansatz hat nicht zuletzt dazu geführt, einige in der Literaturgeschichte verbreitete stereotype Vorstellungen zu hinterfragen. So können traditionelle Hierarchisierungen widerlegt werden, nach denen (vor allem inländische) Autoren und Werke herausgestellt bzw. Autoren und Titel, die aus heutiger literarischer oder ideologischer Perspektive als „unbedeutend“ erscheinen mögen, marginalisiert oder sogar vollkommen ignoriert wurden. In der traditionell betriebenen tschechischen Literaturgeschichte verschwinden Literaturimporte und die Frage nach deren Verbreitung, Häufigkeit und Resonanz bei den Lesern fast vollständig aus dem Bild der Buchkultur. Auch das Thema der oftmals überaus starken sekundären Nachwirkung von Literatur findet keine Berücksichtigung. Gerade diese Aspekte soll die Erforschung der Bibliotheken wieder in den Blick des kulturgeschichtlichen Interesses rücken.

Das zweite Ergebnis der Untersuchung frühneuzeitlicher privater Bibliotheken ist eine Korrektur einiger traditioneller Vorstellungen der kirchengeschichtlichen Forschung. Diese geht vor allem von der Analyse kirchlich normativer, theologischer

dert]. In: Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie 13 (1967) 21-51. – *Maleczyniska*, Katarzyna: Zainteresowania czytelnicze mieszczan dolnośląskich okresu Renesansu [Leseinteressen niederschlesischer Bürger in der Renaissance]. Wrocław 1982. – *Podlaszewska*, Katarzyna: Prywatne biblioteki mieszczan elbląskich w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku [Privatbibliotheken Elbinger Bürger im XVI. und in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts]. In: Studia o bibliotekach i zbiorach polskich 5 (1993) 47-69. – Eine Zusammenfassung bei *Bednarska-Ruszejowa*, Katarzyna: Das polnische Buchwesen. Frankfurt/M. 1994.

¹⁰ Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století, 2. díl: Tisky z let 1501-1800 [Bibliografie tschechischer und slowakischer Drucke von der ältesten Zeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 2. Bd.: Drucke aus den Jahren 1501-1800]. 9 Bde. Praha 1936-1967 (inklusive Ergänzungen). Zugänglich über <<http://www.knihopis.org/>> – Zum Angebot der zentralen deutschen Buchmärkte siehe *Willer*, Georg: Die Messkataloge des sechzehnten Jahrhunderts. Bd. 5. Hildesheim 1972-2001. – *Schwetschke*, Gustav: Codex nundinarius Germaniae literatae bisecularis. Meß-Jahrbücher des Deutschen Buchhandels. Nieuwkoop 1963 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1850-1877). – *Fabian*, Bernd: Die Meßkataloge des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Eine Microfiche-Edition. Hildesheim, New York 1986. – Eine Reflexion in der Fachliteratur bei *Fejtová*, Olga: Die Entwicklung von Leserinteressen der Bürger der Prager Neustadt im 17. Jahrhundert auf Grund der Nachlassinventare. In: Acta Comeniana 14 (2000) 99-132, hier 106. – Jüngst dazu *Voit*, Petr: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století. Papír, písmo a písmolijectví, knihtisk a jiné grafické techniky, tiskaři, nakladatelé, knihkupci, ilustrátoři a kartografové, literární typologie, textové a výtvarné prvky knihy, knižní vazba, knižní obchod [Lexikon des Buchs. Älterer Buchdruck und benachbarte Bereiche Mitte des 15. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Papier, Schrift und Schriftguß, Buchdruck und andere graphische Techniken, Drucker, Verleger, Buchhändler, Illustratoren und Kartographen, Literaturtypologie, Text- und bildende Elemente des Buchs, Einband, Buchhandel]. Praha 2006.

und anderer religiöser Texte aus. Die böhmischen Länder des „langen“ 16. Jahrhunderts (und überraschenderweise in vielerlei Hinsicht auch des 17. und sogar noch des 18. Jahrhunderts) waren ein Gebiet mit einer sehr starken, in der Verfassung kodifizierten und im Alltag verankerten Tradition der Bikonfessionalität bzw. de facto der Multikonfessionalität.¹¹ Daher ist es sehr aufschlussreich, mittels der Erforschung privater Bibliotheken den Gegensatz zwischen den offiziellen konfessionellen Positionen der legalen sowie auch der meist nur „geduldeten“ Religionen und den sich von diesen ideologisch mitunter stark unterscheidenden Leseinteressen und -präferenzen nicht nur der einfachen Gläubigen, sondern auch nicht weniger Geistlicher aufzudecken.¹² Die Existenz einer großen Menge religiös-politisch „nicht relevanter“ Literatur in den Bibliotheken lässt sich keinesfalls mit dem oft gehörten Argument erklären, dass die Bücher der konfessionellen Konkurrenten und Gegner lediglich zum Zweck der Vorbereitung von Polemiken gelesen wurden.

Konfessioneller und gesellschaftlicher Wandel

Wie sah also die böhmische christlich-konfessionelle Situation in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert aus? Die Frage der in vielerlei Hinsicht sehr bedeutenden böhmischen jüdischen Gemeinden lassen wir hier unbeachtet.¹³ Bis zur Schlacht am Weißen Berg bzw. bis zum Erlass der Verneuertem Landesordnung von 1627 herrschte in Böhmen legale Bikonfessionalität, die aus den Basler Kompaktaten

¹¹ Kavka, František/Skýbová, Anna: Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech [Der hussitische Epilog auf dem Konzil in Trient und die ursprüngliche Konzeption der Habsburgischen Rekatholisierung Böhmens]. Praha 1968. – Čornej, Petr: Velké dějiny zemí koruny české [Große Geschichte der Länder der böhmischen Krone] 5. Praha 2000, 640–666. – Ledvinka, Václav/Pešek, Jiří: Praha [Prag]. Praha 2000, 249–262. – Šmabel, František: Hussitica 1994/95–1997. In: ČČH 95 (1997) 702–740. – Skýbová, Anna: K politickým otázkám dvojvěří v českém království doby předbělohorské [Zu den politischen Fragen der Bikonfessionalität im Königreich Böhmen in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: Husitský tábor 4 (1981) 145–157. – Bahlke, Joachim/Strohmeyer, Arno (Hgg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Stuttgart 1999. – Bahlke, Joachim (Hg.): Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Leipzig 2006. – Francek, Jindřich (Hg.): Rekatolizace v českých zemích [Die Rekatholisierung in den böhmischen Ländern]. Jičín, Turnov, Pardubice 1995. – Čornejová, Ivana: Tovarýšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách [Die Gesellschaft Jesu. Jesuiten in Böhmen]. Praha 1995. – Mikulec, Jiří: Barokní náboženská bratrstva v Čechách [Barocke Glaubensbruderschaften in Böhmen]. Praha 2000. – Abschnitt „Bohemia pia – podoby zbožnosti a víry, otázky svědomí v baroku“ [„Bohemia pia – Formen der Frömmigkeit und des Glaubens, Fragen des Gewissens im Barock“] in: Fejtová, Olga/Ledvinka, Václav/Pešek, Jiří/Vlnas, Vít (Hgg.): Barokní Praha – Barokní Čechie 1620–1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách [Barockes Prag – Barockes Böhmen 1620–1740. Sammelband der Tagungsbeiträge zum Phänomen des Barock in Böhmen]. Praha 2004, 425–488.

¹² Zum beachtlichen Inhalt der Buchsammlungen der Prager protestantischen Geistlichkeit siehe Pešek, Jiří: Knihovny pražských předbělohorských farářů [Bibliotheken Prager Pfarrer in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: Documenta Pragensia 9 (1991) 417–438.

¹³ Vgl. Veselá-Prudková, Lenka: Židé a česká společnost v zrcadle literatury [Die Juden und die tschechische Gesellschaft im Spiegel der Literatur]. Praha 2003.

resultierte und durch den Kuttenberger Frieden von 1485 definitiv legalisiert wurde. Auf diese Weise wurde nach mehr als einem halben Jahrhundert konfessioneller Kriege das friedliche Zusammenleben der katholischen Kirche mit dem böhmischen Utraquismus – dem Produkt der böhmischen Reformation des 15. Jahrhunderts – gesichert. Außerhalb der Legalität befand sich – neben einer ganzen Reihe eher ephemerer Sekten – die Brüderunität, die wiederholt durch Verbote und staatliche Repressionen unter Druck gesetzt wurde.¹⁴

Nachdem sich die lutherische Reformation bzw. andere Strömungen der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts durchgesetzt hatten, wurde die Situation komplizierter: Der Einfluss des aggressiven Luthertums auf Böhmen war seit dem Beginn der 1520er Jahre sehr stark, und das sowohl in dem zum großen Teil deutschsprachigen und bis zu dieser Zeit katholisch geprägten böhmischen Grenzgebiet als auch in den Städten des Binnenlandes – besonders in Prag. Massiv war allerdings auch der konservative utraquistische Widerstand gegen diese Strömung.¹⁵ Hinter den Konflikten standen weniger die theologischen Unterschiede beider Konfessionen – schließlich berief sich Luther bei seiner Disputation mit Johannes Eck auf Johannes Hus als Vorgänger –, als die Machtkämpfe der Repräsentanten politischer Gruppen, die sich mit einer der beiden Konfessionen identifizierten.¹⁶

Der geschickte junge böhmische König und bald darauf auch römische König Ferdinand I. benutzte diese Konflikte von Anfang an zur Stärkung seiner schwachen Position, indem er die verschiedenen Parteien gekonnt gegeneinander ausspielte. Der Herrscher, der sich durch das Eingehen diverser politischer und konfessioneller Koalitionen und Kompromisse, die zugleich seinen Einfluss stärkten, in Böhmen wie im Reich bald den Ruf politischer Klugheit erworben hatte, setzte sich nicht für die radikale Liquidierung des Luthertums ein. Dies wäre für ihn selbst ungünstig gewesen,¹⁷ zumal einige seiner wichtigsten Ratgeber dieser Konfession sehr nahe standen.

Das Luthertum wurde für Ferdinand, der nach einem Ausweg aus der durch die Reformation und die veränderten Machtkonstellationen im Reich ausgelösten Krise

¹⁴ Zur Verfolgung der Brüderunität bis 1547 siehe *Janáček, Josef*: *České dějiny. Doba předbělohorská I. 1526–1547, 2. díl* [Böhmische Geschichte. Die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg I. 1526–1547, 2. Band]. Praha 1968, 328–332. – *Řičan, Rudolf*: *Dějiny Jednoty bratrské* [Geschichte der Brüderunität]. Praha 1957.

¹⁵ Zur Entwicklung des Utraquismus im 16. Jahrhundert vgl. zahlreiche Studien von *David, Zdeněk V.*: *Bohemian Utraquism in the Sixteenth Century. The Distinction and Tribulation of a Religious „Via Media“*. In: *FHB 17* (1994) 29–58. – *Ders.*: *The Strange Fate of Czech Utraquism. The Second Century, 1517–1621*. In: *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995) 641–668. – *Ders.*: *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*. Washington D. C. 2003.

¹⁶ *Pešek, Jiří*: *Pražská utravistická univerzita a náboženské poměry 16. století* [Die Prager utraquistische Universität und die konfessionellen Verhältnisse im 16. Jahrhundert]. *Acta Universitatis Carolinae (AUC) – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 36–38 (1996–1998) 31–40.

¹⁷ Vgl. *Janáček, Josef*: *České dějiny. Doba předbělohorská I. 1526–1547, 1. díl* [Böhmische Geschichte. Die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg I. 1526–1547, 1. Band]. Praha 1971, 181–224.

suchte, nicht anders als für die in ihren Grundfesten erschütterte katholische Kirche, zu einer nicht mehr zu ignorierenden Konstante der kirchlich-politischen Situation, der – wie sich im Reich Mitte der 1550er Jahre endgültig zeigte – nicht allein autoritär begegnet werden konnte.¹⁸

Trotz der deutlichen Stärkung seiner Macht seit den 1550er Jahren beschränkte sich der König deswegen auch in Böhmen auf eine systematische und umfassende Festigung des Einflusses der katholischen Kirche (Berufung der Jesuiten im Jahre 1556, Erneuerung des Prager Erzbistums im Jahre 1561) sowie auf intensive Bemühungen um eine Annäherung der Spitzen des konservativen Utraquismus an die katholische Kirche.¹⁹ Grundlegend war dafür insbesondere die Infiltration des obersten utraquistischen Verwaltungsorgans, des mit der Prager Universität eng verbundenen Konsistoriums sub utraque, mit strikt antilutherischen Personen. Diese lehnten dann auch die meisten Kompromisse mit ihren prolutherisch orientierten, durch den wittenbergischen akademischen Humanismus beeinflussten Glaubensgenossen ab. Kaiser Ferdinand I., Initiator und treibende Kraft der letzten Phase des Tridentinischen Konzils, bemühte sich in diesem Zusammenhang darum, eine Basis für die friedliche Rückkehr der Utraquisten in den Schoß der katholischen Kirche zu schaffen.²⁰ Es war nicht seine Schuld, dass die konfessionell-politischen Umstände zu dieser Zeit trotz der von ihm erreichten Konzessionen dafür mehr als ungünstig waren.

Ungeachtet der Repressionen infolge des Schmalkaldischen Kriegs und der Unterdrückung des böhmischen Widerstands im Jahre 1547, die sich im Jahr darauf in erster Linie gegen die adligen Vertreter der Brüderunität richteten, gelang es nach dem von Ferdinand I. verhandelten Augsburger Religionsfrieden, spätestens aber nach dem Antritt Maximilians II., die massiv „lutherisierte“ Brüderunität de facto wieder als einen geduldeten Bestandteil des konfessionellen Systems zu etablieren.²¹ In ähnlicher Weise wurde auch die Position des deutschen Luthertums oder im

¹⁸ Eine Ferdinand I. als böhmischen König gewidmete Monografie liegt bisher nicht vor, eher generell zu dieser Problematik *Fuchs, Marina/Kobler, Alfred* (Hgg.): *Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens*. Münster 2003. – *Kobler, Alfred*: *Ferdinand I. 1503-1564. Fürst, König, Kaiser*. München 2003 (zu den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden vgl. S. 250). – *Lutz, Heinrich/Kobler, Alfred* (Hgg.): *Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555*. Wien 1971.

¹⁹ Vgl. *Winter, Zikmund*: *Život církevní v Čechách* [Das Kirchenleben in Böhmen]. Praha 1895, 405-410. – *Skýbová, Anna*: *Obnovení pražského arcibiskupství v letech 1561-1563 a jeho vztah k pražské univerzitě* [Die Erneuerung des Prager Erzbistums in den Jahren 1561-1563 und seine Beziehung zur Prager Universität]. In: *AUC – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 7 (1966) 62-72. – *Čornejová, Ivana*: *The Jesuit Academy up to 1622*. In: *Dies/Svatoš, Michal* (Hgg.): *A History of Charles University I. 1348-1802*. Prague 2001, 217-236.

²⁰ *Kavka/Skýbová*: *Husitský epilog na koncilu tridentském* (vgl. Anm. 11). – *Kobler, Ferdinand I.* 278 (vgl. Anm. 18). – Vgl. auch *David, Zdeněk V.*: *A Brief Honeymoon in 1564-1566. The Utraquist Consistory and the Archbishop of Prague*. In: *Bohemia* 38 (1998) 265-284.

²¹ *Pánek, Jaroslav*: *Kaiser, König, Ständerevolte. Die böhmischen Stände und ihre Stellung zur Reichspolitik Karls V. und Ferdinands I. im Zeitalter des Schmalkaldischen Krieges*. In: *Kobler, Alfred/Haider, Barbara/Ottner, Christine* (Hgg.): *Karl V. 1500-1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*. Wien 2002, 393-406.

tschechischen Bereich einer Strömung des Utraquismus, die schon so stark vom Luthertum beeinflusst worden war, dass die Forscher der Zwischenkriegszeit sie mit der Bezeichnung „Neutraquismus“ belegten, gestärkt.²² Streitigkeiten zwischen den Flazianern und den Philippisten, die nach Luthers Tod das Luthertum belasteten, hatten auf Böhmen keine größeren unmittelbaren Auswirkungen. Ebenso war es auch im Fall der teilweise sehr starken Kontroversen zwischen dem Luthertum und dem Calvinismus. Weite Teile des Adels und des Bürgertums, aber auch zunehmend die protestantische Prager Universität, entwickelten großes Interesse an dem philippistisch und kryptocalvinistisch orientierten akademischen Milieu und der entsprechenden Literatur. Dies fand seinen Ausdruck in der Bildung einer zwar ideologisch primär vom Luthertum geprägten, aber alle in Böhmen wirkenden evangelischen Kirchen einschließenden Böhmisches Konfession (*Confessio Bohemica*). Diese wurde im Jahre 1575 vorgelegt und vom Herrscher zumindest mündlich bestätigt.²³ Es ist symptomatisch, dass die traditionell (bis in die 1560er Jahre) mit dem Konsistorium *sub utraque* organisch verbundene Prager Universität nun zu einer Plattform dieses Versuchs wurde, eine gemeinsame protestantische Basis zu legalisieren.

Die Lage in den geistlichen Kreisen Böhmens spitzte sich um 1600 zu. Dies war nicht nur eine Folge des beträchtlichen Wandels der seit 1576 durch den jungen König und Kaiser Rudolf II. repräsentierten Staatsmacht, die sich auf den nachtridentinischen und gegenreformatorischen Katholizismus zubewegte – auch die stark antagonisierenden Verschiebungen in den protestantischen Kirchen (Calvinisierung der Brüderunität, Stärkung des orthodoxen gegenphilippistischen Kurses im lutherischen Milieu) seit den 1580er Jahren trugen dazu bei.²⁴ Trotz alledem herrschte

²² *Hrubý, František*: Luterství a novoutravismus v českých zemích v 16. a 17. století [Das Luthertum und der Neutraquismus in den böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert]. In: *ČCH* 45 (1939) 31–44. – Gegen seine Konzeption vgl. die Argumentation von *David, Zdeněk V.*: Celistvost církve pod obojí a otázka novoutravismu [Die Integrität der utraquistischen Kirche und die Frage des Neutraquismus]. In: *ČCH* 101 (2003) 882–910.

²³ *Krofta, Kamil*: Boj o konsistoř pod obojí v letech 1562–1575 a jeho historický základ [Der Kampf um das utraquistische Konsistorium in den Jahren 1562–1575 und seine historische Grundlage]. Praha 1911. – *Hrejsa, Ferdinand*: Česká konfese. Její vznik, podstata a dějiny [Die Böhmisches Konfession. Ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Geschichte]. Praha 1912. – *Míka, Alois*: Z bojů o náboženskou toleranci v 16. století [Aus den Kämpfen um die religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert]. In: *ČsČH* 18 (1970) 371–382. – Eine Zusammenfassung neuer Forschungen bringen *Pánek, Jaroslav*: Vilém z Rožmberka. Politik smíru [Wilhelm von Rosenberg. Politiker der Versöhnung]. Praha 1998, 161–174. – *David, Zdeněk V.*: The Plebeianization of Utraquism. The Controversy over the Bohemian Confession of 1575. In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 2 (1998) 127–158.

²⁴ Neben den bereits klassischen Arbeiten *Borovička, Josef*: Pád Želinského. Obsazení nejvyšších úřadů v Čechách v letech 1597 až 1599 [Der Sturz von Želinský. Die Besetzung der wichtigsten Ämter in Böhmen in den Jahren 1597 bis 1599]. In: *ČCH* 28 (1922) 277–304. – *Stloukal, Karel*: Papežská politika a císařský dvůr pražský na přelomu XVI. a XVII. věku [Die päpstliche Politik und der kaiserliche Hof in Prag an der Wende vom XVI. zum XVII. Jahrhundert]. Praha 1925. – Unter den neueren Arbeiten verdient besonders Erwähnung *Pánek, Jaroslav*: Poslední Rožmberk. Životní příběh Petra Voka [Der letzte Rosenberg. Die Lebensgeschichte des Petr Vok]. Praha 1996, 156–197. – Zur Hinwendung der Brüderunität zum Calvinismus vgl. *Řičan*: Dějiny Jednoty bratrské 273–288 (vgl. Anm. 14).

weiterhin eine Vielfalt der Bekenntnisse. Die Bemühungen des Kaisers um eine religiöse Offensive müssen übrigens ab dem Jahr 1605 als gescheitert bezeichnet werden. Signifikant war dafür sowohl die Erteilung des kaiserlichen Gründungsprivilegs für die lutherische Universität in Gießen im Jahre 1607,²⁵ als auch das offene Zerwürfnis zwischen den Brüdern Rudolf II. und Matthias im Jahr darauf, das sich die böhmischen, konfessionell wieder für kurze Zeit quer durch die protestantischen Religionen verbundenen Stände zunutze machten, um 1609 den berühmten Majestätsbrief Rudolfs II. über religiöse Freiheit zu erwirken.²⁶

Das Prager, wahrscheinlich aber auch allgemein das böhmische Bürgertum bildete um 1600 einen integralen Bestandteil der mitteleuropäischen Reformationskultur. Es wandte sich in einer Zeit innerer konfessionell-politischer Unsicherheiten und ideologischer Verschiebungen, die unter anderem in der Zensur der einheimischen Druckproduktion und des Buchimports ihren Ausdruck fanden, verstärkt den wichtigen Reformationszentren des Reichs zu, die zugleich auch Mittelpunkte des akademischen Lebens waren. Die Analyse ausländischer Studienreisen böhmischer Scholaren in der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg belegt diese Verbindung ganz eindeutig.²⁷ Die entscheidenden Zentren, in die protestantische Studenten aus Böhmen in großer Zahl strömten, waren Wittenberg, Leipzig, Jena und die Nürnbergsche Akademie Altdorf. Mit Wittenberg und später auch mit Altdorf unterhielt übrigens auch die protestantische Prager Universität partnerschaftliche Beziehungen. Eine kleine Zahl calvinistisch orientierter Studenten, unter ihnen mehr Adlige als Bürger, ging nach Basel, Genf, aber auch Herborn oder Leiden. Eine noch kleinere Gruppe böhmischer Katholiken finden wir an der Universität in Wien, bei den Jesuiten in Ingolstadt und an verschiedenen italienischen Universitäten.

²⁵ Vgl. die enzyklopädische Beschreibung in *Boehm, Laetitia/Müller, Rainer A.*: Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Eine Universitätsgeschichte in Einzeldarstellungen. Düsseldorf 1983, 154-158. – Diese Darstellung basiert vor allem auf *Becker, Wilhelm Martin*: Das erste halbe Jahrhundert der hessen-darmstädtischen Landesuniversität. In: Die Universität Gießen von 1607 bis 1907. Beiträge zu ihrer Geschichte. Festschrift zur 3. Jahrhundertfeier. Gießen 1907.

²⁶ Zum Kampf um die religiöse Freiheit zu Beginn des 17. Jahrhunderts nach wie vor von zentraler Bedeutung: *Krofta, Kamil*: Majestát Rudolfa II. [Der Majestätsbrief Rudolfs II.]. Praha 1909. – *Novák, Jan Bedřich*: Rudolf II. a jeho pád [Rudolf II. und sein Sturz]. Praha 1935. – *Janáček, Josef*: Rudolf II. a jeho doba [Rudolf II. und seine Zeit]. Praha 1987. – *Evans, Robert J. W.*: Rudolf II and his World. Oxford 1973. – Zur Entwicklung der Konfessionen *Rak, Jiří*: Vývoj utrakvistické správní organizace v době předbělohorské [Die Entwicklung der utraquistischen Verwaltungsorganisation in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: Sborník archivních prací 31 (1981) 179-206. – *Ders.*: Karlova univerzita v pravomoci defenzorů 1609-1622 [Die Karlsuniversität unter der Zuständigkeit der Defensoren 1609-1620]. In: AUC – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 17 (1977) 33-46. – Neuer *David, Zdeněk V.*: A Cohabitation of Convenience. The Utraquists and the Lutherans under the Letter of Majesty 1609-1620. In: *Ders./Holeton, David R.* (Hgg.): The Bohemian Reformation and Religious Practice. Bd. 3. Prague 2000, 173-214.

²⁷ *Pešek, Jiří/Šaman, David*: Les étudiants de Bohême dans les universités et les académies d'Europe centrale et occidentale entre 1596 et 1620. In: *Julia, Dominique/Revel, Jacques/Chartier, Roger* (Hgg.): Les universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle. Histoire sociale des populations étudiantes. Bd. I. Paris 1986, 89-111.

Die mit dem neu eingesetzten gemeinsamen protestantischen Konsistorium (formal dem obersten religiösen Organ in Böhmen) eng verbundene Prager Universität durchlief seit 1609 viele interne Reformen. Sie konnte ihre Stellung als höchste Instanz akademischer Bildung im Lande gegen die Forderungen der Prager Lutheraner, die auf das Reich orientiert waren, erfolgreich verteidigen.²⁸ Die Diskrepanzen zwischen der lutherisch und der calvinistisch orientierten böhmischen politischen Elite traten nach dem Ausbruch des böhmischen Aufstandes 1618 wieder offen zutage. Die vom brüderlichen Flügel des Adels gegen die lutherische Opposition durchgesetzte Wahl des aufständischen „Winterkönigs“ Friedrich von der Pfalz und dessen kurze Regierung in Prag zeigten, dass weder Bürgertum noch Adel auf eine radikale Wende zum Calvinismus vorbereitet waren. Über die politischen und militärischen Zusammenhänge des Aufstandes hinaus formierte sich ein breiter – obgleich wirkungsloser – Widerstand in der Gesellschaft gegen die „Säuberung“ der Kirchen wie auch der öffentlichen Plätze durch Calvinisten und Böhmisches Brüder sowie allgemeiner gegen die Missachtung der traditionellen böhmischen konfessionellen Pluralität durch den Herrscher und seinen Hof. Bereits 1620 waren in Prag starke anticalvinistische und antipfälzische Ressentiments feststellbar.²⁹

Die Niederlage am Weißen Berg, die Plünderung Prags, die allmähliche Unterwerfung Böhmens unter die kaiserliche katholische Armee, die exemplarische Exekution von Mitgliedern der Führung der Aufständischen im Jahre 1621, die Übergabe der protestantischen Prager Universität – und mit ihr des gesamten böhmischen und mährischen lateinischen städtischen Schulwesens – an die Jesuiten, die Landesverweisung protestantischer Priester und zuvorderst die rücksichtslose systematische Rekatholisierung des ganzen Landes, die von der Emigration eines Teils der Elite begleitet wurde, sind nicht nur der Stoff, aus dem seit mehr als hundert Jahren die tschechische historisch-politische Mythologie gewoben wird. All diese Themen gehören auch zu den systematisch erforschten Bereichen der tschechischen Geschichte.³⁰ Die Frage, weshalb nach der Schlacht am Weißen Berg zumindest die

²⁸ Svatoš, Michal: The Utraquist University 1419-1556. In: Čornejová, Ivana/Ders. (Hgg.): A History of Charles University. Bd. I: 1348-1802. Prague 2001, 187-200. – Ders.: Attempts at Reform and the End of the Carolinum Academy. In: *Ebenda* 237-236.

²⁹ Kramář, Vincenc: Zpustošení Chrámu svatého Víta v roce 1619 [Die Verwüstung des St. Veitsdoms im Jahre 1619]. Hg. von Michal Šroněk. Praha 1998, 49 (Fontes historiae artium 6).

³⁰ Für das Verständnis und die Interpretation der Schlacht am Weißen Berg an sich sowie ihres „zweiten Lebens“ grundlegend Petráň, Josef: Staroměstská exekuce [Die Exekution am Altstädter Ring]. Praha 1995. – Eine Zusammenfassung der umfangreichen aktuellen Quellenforschung zur Rekatholisierung Prags Fejtová, Olga: Rekatalizace v městech pražských v době pobělohorské – úspěch nebo fiasko? Příspěvek k důsledkům pobělohorské rekatalizace na Novém Městě pražském [Rekatholisierung in den Prager Städten in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg – Erfolg oder Fiasko? Ein Beitrag zu den Folgen der Rekatholisierung in der Prager Neustadt in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg]. In: Fejtová/Ledvínka/Pešek/Vlnas (Hgg.): Barokní Praha – Barokní Čechie 457-471 (vgl. Anm. 11). – Eine idealisierte Darstellung der Rekatholisierung bietet Kadlec, Jaroslav: Přehled českých církevních dějin [Überblick über die böhmische Kirchengeschichte]. Bd. 2. Řím 1987, v. a. 73-91. – Ders.: Dějiny katolické církve [Geschichte der katholischen Kirche]. Bd. 3. Praha 1993.

Hälfte aller Landesbewohner relativ leicht vom Protestantismus zum Katholizismus übertrat, wurde seit dem 19. Jahrhundert in tschechischen Kreisen – ohne jedes Verständnis für die zeitgenössischen Verhältnisse – moralisierend und ideologisch beantwortet. Weitaus weniger Aufmerksamkeit richtete sich indessen auf die Tatsache, dass ein nicht geringer Teil der Bevölkerung – und zwar nicht nur die niederen Schichten – dem massiven Rekatholisierungsdruck zum Trotz bis Mitte des 17. Jahrhunderts hartnäckig am Protestantismus festhielt. Weder die positive Diskriminierung der Katholiken noch die breite Skala staatlicher bzw. später von den Stadträten durchgeführter Repressionen konnten ihre Konversion befördern.

Der religiöse Wandel eines großen Teils des Bürgertums nach 1620 ist einerseits auf die traumatisierende Erfahrung mit dem Calvinismus, andererseits auf die im böhmischen Bürgertum und Adel schon aus der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg überlieferte Tradition einer deutlichen Trennung zwischen den formalen öffentlichen religiösen Handlungen und der privaten, sich unter anderem auf die Bibliotheken stützenden Frömmigkeit zurückzuführen. Eine besonders positive Rolle spielten auch das relativ reiche und großzügige Angebot an Dienstleistungen sowie die gesellschaftlichen religiösen Aktivitäten des vielfältigen Spektrums katholischer Einrichtungen (und den ihnen zugeordneten kirchlichen Gemeinschaften), die entweder in das rekatholisierte Land zurückkehrten oder sich dort neu ansiedelten.³¹ Ganz beiseite lassen wir hier wieder die beinahe traditionelle taktische Teilung konfessioneller Orientierungen in bürgerlichen und adligen Familien, die für Böhmen und Prag ebenso belegt ist wie für andere von gewaltsamen religiösen Konflikten heimgesuchte Regionen Europas, d. h. das Phänomen, dass ein Zweig der Familie (wenigstens vorübergehend) ins Exil ging, während der andere nach einer zumindest formalen Konversion die Basis des Familienbesitzes zu Hause sicherte.³²

Die religiöse Entwicklung im 17. Jahrhundert bildet heute eines der am intensivsten erforschten und diskutierten Themen der kulturhistorisch orientierten Kirchen- und Religionsgeschichte in Tschechien. Eine Voraussetzung dafür war die in den 1980er Jahren beginnende Ablösung von der unreflektierten, nationalideologisch und politisch motivierten Aversion eines großen Teils der älteren tschechischen Historiografie gegenüber dem Katholizismus nach der Niederlage am Weißen Berg.³³ Dabei zeigte sich, dass die Entwicklung der böhmischen und insbesondere

³¹ Eine Zusammenfassung seiner umfangreichen Untersuchungen katholischer Bruderschaften bringt *Mikulec, Jiří*: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách* [Barocke Glaubensbruderschaften in Böhmen]. Praha 2000.

³² Aktuell zu den Exulanten nach 1620 *Bobková, Lenka*: *Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621-1639* [Exilanten aus Prag und aus Nordwestböhmen in Pirna in den Jahren 1621-1639]. Praha 1999. – Zu den Prager Städten *Fejtová, Olga/Slámová, Petra*: *Několik poznámek k ekonomickým důsledkům pobělohorské emigrace na Novém Městě pražském* [Einige Bemerkungen zu den ökonomischen Folgen der Emigration aus der Prager Neustadt nach der Schlacht am Weißen Berg]. In: *Hrubá, Michaela* (Hg.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku* [Glaube oder Heimat? Das Exil in der frühneuzeitlichen Geschichte Böhmens]. Ústí nad Labem 2001, 273-282.

³³ Von den Arbeiten, die das Paradigma der Gegenreformation verändert haben und in der Öffentlichkeit das stärkste Echo fanden, sollen zumindest folgende erwähnt werden: *Vlnas, Vít*: *Jan Nepomucký. Česká legenda* [Johann von Nepomuk. Eine böhmische Legende].

der Prager Städte nach dem Ende des Ständeaufstands reich an bislang unbekanntem Wendungen war. Zu ihnen gehört der (für Prag belegte) massive Bevölkerungswandel, der durch eine ganze Reihe katastrophaler Epidemien der 1620er und 1640er Jahre verursacht wurde und in dessen Folge – und nicht nur aufgrund der Abwanderung der protestantischen Eliten ins Exil – die demografische Kontinuität unterbrochen wurde, wodurch auch der kulturell-politische und konfessionelle Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft beträchtlich gestört wurde. In diesen Kontext gehört nicht zuletzt die massive Zuwanderung vom Lande, aus Landstädten wie auch aus dem Ausland in die Prager Städte, die von der starken Kriegskonjunktur in den 1620er Jahren ausgelöst wurde.³⁴ Die bürgerliche Gesellschaft, die das Ende des Dreißigjährigen Kriegs feierte, unterschied sich maßgeblich von der Gesellschaft derselben Städte zur Zeit des Habsburgischen Triumphes nach der gewonnenen Schlacht am Weißen Berg. Und trotzdem oder gerade deswegen können wir eine ganze Reihe konfessioneller und kultureller Kontinuitäten feststellen.

Bibliotheken und bürgerliches Leseinteresse

Die systematische Untersuchung von Bibliotheken aus dieser Zeit enthüllt das erstaunlich intensive Fortleben des bürgerlichen Interesses an neuerer lutherischer, aber auch älterer böhmischer (in diesem Fall allerdings überwiegend nichtreligiöser) Literatur – und das noch bis tief in das 18. Jahrhundert hinein.³⁵ Aus den Bibliotheken verschwanden nur die Namen der exponiertesten Reformatoren (Hus, Chelčický, Luther, Melancthon, Calvin). Streifzüge von Zensurkommissionen durch private Bibliotheken, wie sie im 16. Jahrhundert etwa in Bayern üblich gewesen waren,³⁶ erlebten Prag und andere bedeutendere Städte und Adelssitze in Böhmen nicht. Einer der wenigen Hinweise auf eine solche Aktion ist für Kuttenberg (Kutná Hora) überliefert, wo 1626 zwei Ratsherren den Auftrag erhielten, nichtkatholische verbotene Literatur in bürgerlichen Haushalten aufzuspüren und in das Rathaus zu bringen.³⁷ Über die Ergebnisse dieser Maßnahme ist allerdings nichts bekannt.

Praha 1993. – Und Čornejová, Ivana: *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách* [Die Gesellschaft Jesu. Jesuiten in Böhmen]. Praha 1995.

³⁴ Vgl. Semotanová, Eva: *Knihy měšťanských práv – významný pramen předstatistického období. Příspěvek ke studiu přistěhovalectví do měst pražských v letech 1618-1710* [Die Bürgerrechtsbücher – eine wichtige Quelle der vorstatistischen Epoche. Ein Beitrag zum Studium der Zuwanderung in die Prager Städte in den Jahren 1618-1710]. In: *Historická demografie* 10 (1986) 73-111.

³⁵ Vgl. Pokorný, Jiří: *Knihy a knihovny v inventářích pražských měšťanů v 18. století* [Bücher und Bibliotheken in Nachlassinventaren Prager Bürger im 18. Jahrhundert] 1700-1784. In: *AUC – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 28 (1988) 41-64, hier 56-58. Pokorný weist nach, dass fast ein Viertel der Bücher, die sich in den Prager bürgerlichen Bibliotheken des 18. Jahrhunderts befanden, vor 1620 erschienen waren.

³⁶ Dazu Paschen, Christine: *Buchproduktion und Buchbesitz in der frühen Neuzeit: Amberg in der Oberpfalz. Ein Beitrag zur Buchkunde und Lesersozioologie* Frankfurt/M. 1995 (*Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 43).

³⁷ Vgl. Národní archiv v Praze [Nationalarchiv Prag], *Stará manipulace* [Alte Manipulation], Sign. R 109/2, Nr. 3009, Kart. 1979, 1626.

Einen gewissen Grad an lediglich formaler Rezeption des Katholizismus belegen zum Beispiel die Verzeichnisse der Bibliotheksbestände von Bürgern der Prager Neustadt.³⁸ Aus ihnen wird ersichtlich, dass der bürgerliche Leser nicht einmal in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf die Lektüre protestantischer Werke verzichtete. Man findet sowohl Titel böhmischer protestantischer Autoren und Druckereien, als auch ausländische lutherische Schriftsteller. In den Sammlungen mangelte es auch nicht an weltlicher Lektüre, die vor 1620 gedruckt worden war und starke Einflüsse der protestantischen Tradition aufwies. Die bürgerlichen Bibliotheken entwickelten sich somit in zwei Richtungen: In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts etablierten sich überdurchschnittlich umfangreiche Buchsammlungen der bürgerlichen bürokratischen Intelligenz mit überwiegend oder ausschließlich katholischer Literatur. Die Masse der sonstigen Bibliotheken von durchschnittlichem oder größerem Umfang enthielt in gleichen Teilen katholische wie protestantische religiöse Titel. Dies deutet auf die tolerante Haltung der Bürger der Prager Neustadt gegenüber Büchern wie auch auf eine allmähliche Rezeption des Katholizismus hin, die allerdings das Interesse an der Lektüre protestantischer Texte nicht ausschloss. In Böhmen wurde also trotz des pompösen barocken Katholizismus an ererbten Bibliotheksbeständen festgehalten oder ein gewisses aktuelles Interesse für religiöse Texte verschiedener Konfessionen gezeigt.³⁹

Es sind sogar Fälle bekannt, die eine genau entgegengesetzte Gewichtung belegen: In den Prager Neustadt-Vierteln Zderaz und St. Peter, in denen auch nach 1620 den Verzeichnissen nichtkatholischer Bürger zufolge die höchste Dichte hartnäckiger „Häretiker“ lebte, konnten unter den vielen unterschiedlichen Büchern in den Bibliotheken des 17. Jahrhunderts nur sieben (!) katholische Drucke identifiziert werden. Dieses Umfeld ließ in der Tat gegenüber dem katholischen Glauben bzw. seinen literarischen Vermittlern ein außergewöhnlich hohes Maß an Widerstandskraft erkennen.⁴⁰ Die Existenz protestantischer Literatur in den bürgerlichen Biblio-

³⁸ Die traditionelle Vorstellung von der Prager Neustadt als einer Art Peripherie der Altstadt ist von neueren Quellenforschungen definitiv in das Reich historischer Irrtümer verwiesen worden. Die Neustadt war zum großen Teil eine sehr prestigeträchtige Gegend und Sitz des Adels und der bürgerlichen Eliten. Fejtová, Olga: Příspěvek k sociálně-ekonomické charakteristice Nového Města Pražského. Domovní majetek jako výraz sociálně-ekonomického potenciálu města [Ein Beitrag zur sozioökonomischen Charakteristik der Prager Neustadt. Häuserbesitz als Ausdruck des sozioökonomischen Potentials der Stadt]. In: Documenta Pragensia 17 (1998) 171-183. – Dies.: Měšťanské elity na Novém Městě Pražském v 17. století a knižní kultura [Bürgerliche Eliten der Prager Neustadt im 17. Jahrhundert und die Buchkultur]. In: Documenta Pragensia 22 (2004) 159-174, hier 168 f.

³⁹ Vgl. Fejtová, Olga: Měšťanský čtenář 17. století a recepce aktuální barokní literatury [Der bürgerliche Leser des 17. Jahrhunderts und die Rezeption der aktuellen barocken Literatur]. In: Fejtová/Ledvinka/Pešek/Vlnas (Hgg.): Barokní Praha – Barokní Čechie 629-642 (vgl. Anm. 11). – Dies.: Les bibliothèques patriciennes de la Nouvelle-Ville de Prague à l'heure de la recatholicisation, de 1620 à la fin du XVII^e siècle. In: Ducreux/Svatoš (Hgg.): Libri prohibiti 167-180 (vgl. Anm. 5).

⁴⁰ Vgl. Fejtová, Olga: Zum Vergleich der bürgerlichen Privatbibliotheken in Prager Neustadt und Heilbronn im 17. Jahrhundert. In: Monok, Istvan/Ótvös, Peter (Hgg.): Bürgerliche Kultur im Vergleich. Szeged 1998, 23-36, hier 28.

theken der Prager Neustadt war deshalb möglich, weil auf Visitationen von Seiten der weltlichen wie auch der kirchlichen Macht verzichtet wurde und das Privatleben der Bürger folglich unangetastet blieb.

Dieses Beispiel soll die Bedeutung der Erforschung von privaten religiösen Neigungen und der Konfession der Bürger verdeutlichen. Die Tradition, ihre ökonomischen und auf Prestige ausgerichteten Interessen sowie die familiären Verflechtungen bzw. die komplizierte und von einem drastischen Wandel begleitete Entwicklung der religiös-politischen Situation machten es notwendig, sich offiziell der einen oder anderen Konfession anzupassen. Trotzdem bot ihnen die multikonfessionelle böhmische Tradition (stillschweigend) die Möglichkeit, durch die Lektüre in einer konfessionell praktisch uneingeschränkten Weise privat oder im Freundeskreis einen eigenen Zugang zu Gott und eine persönliche Meinung zu konfessionellen Fragen zu entwickeln sowie sich gleichzeitig auch nach eigenem Ermessen oder wahrscheinlich eher gemäß der sehr stark wirkenden Familientradition das Vergnügen an der Lektüre von nicht nur offiziell unzugänglichen, sondern gar strikt verbotenen Texten zu gönnen.

Die Kenntnis des Inhalts privater bürgerlicher Bibliotheken ermöglicht es uns, die Frage nach der zeitgenössischen Reflexion der religiös-politischen Entwicklung im Denken der Bürger bzw. in den Formen ihrer Frömmigkeit und dem Umfeld ihrer (notwendigen) Toleranz zu stellen. Die Formen der äußeren, offen demonstrierten Frömmigkeit konnten in einem starken Gegensatz zu der mit Archivquellen nur schwer belegbaren, wegen der Bücher aber vermutbaren privaten, inneren Frömmigkeit, religiösen Mentalität oder zumindest einem Festhalten an tradierten Attributen illegaler Konfessionen stehen. Bücher und Bibliotheken (bzw. deren Lektüre) bildeten einen Bestandteil des privaten Raums und somit des Lebens der Bürger, ihrer Haushalte und ihrer Persönlichkeitssphäre. Im Untersuchungszeitraum waren sie nicht mehr übertrieben teuer – im bürgerlichen Besitz stellten sie meist keinen bedeutenderen Posten dar.⁴¹ Bücher waren allerdings auch nicht ganz wertlos, und so lohnte es sich, zum Beispiel in den Nachlassinventaren zumindest größere Exemplare zu verzeichnen. Vor allem aber hatten Bücher für Familienmitglieder und Freundeskreis traditionell einen gewissen symbolischen Wert. Sie wurden deswegen vererbt und in den Testamenten explizit erwähnt.⁴² So schreibt Heinz Schilling:

Generell gilt, daß die tiefgreifende Prägung der Menschen des konfessionellen Zeitalters durch Kirche und Religion keineswegs allein über Kontrolle erfolgte. Auch die Seelsorge und die Verkündigung der christlichen Lehre gingen neue, erfolgreiche Wege – mit frommen Schriften

⁴¹ Relevante Daten kann der Vergleich liefern, zum Beispiel mit den Angaben einer identischen Quellengattung aus Nürnberg der frühen Neuzeit. Dazu Fejtová, Olga: Die bürgerliche Buchkultur in Nürnberg im 17. Jahrhundert. In: Acta Comeniana 17 (2003) 151-182, hier 167-168. Der Wert der Bibliothek stellte gewöhnlich ein bis drei Prozent des Gesamtvermögens dar.

⁴² Vgl. Fejtová, Olga: Kniha v testamentární praxi měšťanů v 17. století [Das Buch in der testamentarischen Praxis der Bürger im 17. Jahrhundert]. In: Radimská, Jitka (Hg.): Vita morsque et librorum historia. K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven [Vita morsque et librorum historia. Zur Erforschung bürgerlicher, kirchlicher und Schlossbibliotheken]. České Budějovice 2006, 377-396 (Opera romanica 9).

wie Trost-, Andachts-, Gebet- und Gesangsbüchern, Postillen, Heiligenviten und Lehrdramen, durch Ehe- und Erziehungsspiegel, Leichenpredigten [...].⁴³

Die mögliche Bandbreite einer solchen Untersuchung ist also beträchtlich. Dabei ist die Situation umso komplizierter, als eine große Zahl der Bürger bilingual oder sogar trilingual war, also beide Landessprachen – das offizielle Tschechische wie auch das Deutsche – beherrschte und daneben mehr oder weniger das Lateinische verstand, das im Schulwesen und zum Teil im schriftlichen Rechtsverkehr verwendet wurde.⁴⁴ Diese Situation fand sowohl in den zweisprachigen und dreisprachigen Bibliotheken der tschechischsprachigen Bürger und in deutsch-lateinischen Bibliotheken der deutschsprachigen Bürger als auch in der Tatsache ihren Ausdruck, dass interessante – in unserem Fall religiöse – Literatur dank des regen Buchhandels zum großen Teil direkt rezipiert wurde. Die Leser waren also nicht auf Übersetzungen angewiesen. Vor wie auch nach dem Dreißigjährigen Krieg bewegte sich der Anteil tschechischer oder ins Tschechische übersetzter religiöser und moralistischer Literatur in den bürgerlichen Bibliotheken um 30 Prozent der gesamten religiösen Produktion, sowohl in den jeweiligen Prager Städten als auch in kleineren Städten wie etwa in Laun (Louny).

Ein großer Teil des breiten Spektrums an religiös ausgerichteten Büchern wurde seit Mitte des 16. Jahrhunderts auf den zentralen Buchmessen in den Reichsstädten und bedeutenden Handelszentren Frankfurt und Leipzig erworben.⁴⁵ In ihrem durch die Angebotsverzeichnisse erfassten Repertoire machten in den Jahrzehnten um 1600 Drucke religiöser Art etwa 41 bis 46 Prozent aller gehandelten Buchtitel aus. Hinsichtlich der Zahl der angebotenen Bücher mit religiösem Inhalt erreichten beide Messen ihren Höhepunkt in den 1630er Jahren, als diese die Hälfte der gesamten Buchproduktion stellten. Danach ging das Angebot von Literatur dieser Art zurück. Ihr prozentualer Anteil näherte sich in den 1650er und 1660er Jahren dem im 16. Jahrhundert üblichen relativen Minimum, das heißt etwa 40 Prozent aller gehandelten Buchtitel. Einen deutlichen Tiefstand konnte man im Fall der zentralen deutschen Messen für die 1670er bis 1690er Jahre feststellen, als sogar diese Grenze unterschritten wurde und der Anteil religiöser Literatur auf „bloße“ 36 Prozent des Sortiments schrumpfte. Wichtig ist dabei, dass es sich nicht nur um eine relative Abnahme des Angebots im Verhältnis zu der immer populärerem weltlichen Literatur, sondern auch um eine absolute Abnahme der Zahl angebotener religiöser und moralistischer Titel auf den wichtigen Buchmärkten handelte.⁴⁶ Es ist interessant,

⁴³ Schilling, Heinz: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der Europäischen Länder seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folge für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: *Bahlke/Strohmeyer* (Hgg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa 13-62, hier 36 f. (vgl. Anm. 11).

⁴⁴ Einen Überblick über den Forschungsstand bietet *Pešek, Jiří*: Sprache und Kultur in Böhmen in der Frühen Neuzeit. In: *Frühneuzeit-Info* 13 (2002) 33-40.

⁴⁵ Vgl. *Wittmann, Reinhard*: Geschichte des deutschen Buchhandels. München 1991, 56-62. – *Šimeček, Zdeněk*: Geschichte des Buchhandels in Tschechien und in der Slowakei. Wiesbaden 2002, 12-13, 19-20. – *Niemeier, Sabine*: Funktionen der Frankfurter Buchmesse im Wandel. Von den Anfängen bis heute. Wiesbaden 2001.

⁴⁶ *Kapp, Ferdinand*: Geschichte des deutschen Buchhandels. Bd. I: Geschichte des deutschen Buchhandels bis in das 17. Jahrhundert. Leipzig 1886, 791-804.

dass dies in eine Zeit fällt, die für Mitteleuropas im allgemeinen mit dem Abschluss des Konfessionalisierungsprozesses und mit der Konjunktur der barocken Frömmigkeit verbunden wird.⁴⁷

Die bereits erwähnte Abnahme des Angebots ging nicht mit einem erhöhten Interesse der böhmischen Bürgerlichen an religiöser Literatur aus einheimischer Produktion einher: Ihr Anteil lag in den Bibliotheken stabil bei 30 Prozent. Das geringere Angebot auf den großen mitteleuropäischen Messen hatte trotz einer ganzen Reihe an Handelsverbindungen mit diversen Buchzentren in Italien und Frankreich sowie den katholischen Zentren des Buchdrucks im Reich eindeutig Auswirkungen auf Böhmen: Ein allmählicher Rückgang des Interesses an religiöser Literatur in den Bibliotheken war die Folge; möglicherweise wurde aber auch umgekehrt das geringere Angebot in ganz Europa durch das sinkende Interesse mitverursacht. Wenn etwa in den Prager Städten vor dem Dreißigjährigen Krieg die religiöse Literatur 54 bis 64 Prozent des identifizierten Inhalts bürgerlicher Bibliotheken ausmachte (54 Prozent in der Neustadt, 56 Prozent in der Altstadt und 64 Prozent auf der Kleinseite), fiel der Prozentsatz während der Gegenreformation nach 1620 in der Neustadt auf 46 Prozent. Eine ähnliche sinkende Tendenz ist auch für die Altstadt feststellbar.⁴⁸

Die Folgen dieser eindeutigen und dauerhaften Dominanz des Literaturimports über die – zwar respektable und zahlenmäßig nicht geringe – einheimische (in erster Linie Prager) Druckproduktion auf die Präferenzen der Leser sind bekannt. Die Quellenlage ermöglicht es, die Nachlassverzeichnisse der Bibliotheken etwa seit den 1570er Jahren, und damit die Situation auf dem Buchmarkt seit Mitte des 16. Jahrhunderts zu verfolgen: Für die Zeit bis zum Beginn der Rekatholisierung können wir eindeutig sagen, dass für die Bürger der böhmischen Städte die Literatur der ersten Generation des reichsdeutschen Protestantismus eine dominante Rolle spielte. Am beliebtesten war bei den Lesern unseren Verzeichnissen zufolge bis zu Beginn der 1620er Jahre Martin Luther, gefolgt von Philipp Melanchthon und Johannes Spangenberg sowie Erasmus von Rotterdam, der damals zu den Protagonisten der Reformation gezählt wurde.⁴⁹

Das geringere Interesse an ideologisch verwandter einheimischer Literatur lässt sich damit erklären, dass deren Ausstrahlungskraft geringer war als die der lutheri-

⁴⁷ Zum Paradigma der Konfessionalisierung vgl. *Pešek: Reformační konfesionalizace v Německu 602-610* (vgl. Anm. 4).

⁴⁸ Vgl. *Hojda, Zdeněk: Kulturní investice staroměstských měšťanů v letech 1627-1740. Příspěvek k dějinám kultury barokní Prahy [Kulturinvestitionen Altstädter Bürger in den Jahren 1627-1740. Ein Beitrag zur Geschichte der Kultur im barocken Prag] II*. In: *Pražský sborník historický* 27 (1994) 47-104, hier 64.

⁴⁹ Systematische Analysen dieser Problematik haben wir in folgenden Studien vorgelegt: *Fejtová, Olga/Pešek, Jiří: Martin Luther in den Bibliotheken böhmischer Bürger um 1600. Zur Rezeption und Wirkung von Luthers Lehre*. In: *Bohemia* 37 (1996) 319-340. – *Dies.: Erasmus, Luther und Melanchthon in den Privatbibliotheken der böhmischen Bürger um 1600*. In: *Colloquia. Journal of Central European History* 5-7 (1998-2000) 66-93. – *Dies.: Postila Johanna Spangenberg v měšťanských knihovnách raného novověku [Die Postille von Johannes Spangenberg in bürgerlichen Bibliotheken der frühen Neuzeit]*. In: *Krenz, Petr/Sustek, Vojtěch* (Hgg.): *Seminář a jeho hosté [Das Seminar und seine Gäste] II*, Praha 2004, 101-122 (*Documenta Pragensia* 23).

schen „Gründerväter“ und der Arbeiten des moderneren Philippismus. Eventuell war dies auch eine Folge des Ruhms lutherischer Autoren der zweiten Generation, die für den sich in Böhmen formierenden Neuutraquismus wichtig waren, unter dessen Einfluss die Mehrheit der böhmischen Städte mit Prag an der Spitze stand. Calvinistische Bücher spielten hingegen im böhmischen bürgerlichen Milieu nur eine untergeordnete Rolle.⁵⁰

Es ist zwar in gewisser Weise merkwürdig, aber zu den im Zusammenhang mit der lutherischen Reformation „importierten“ Autoren gehörte auch der wichtigste Heilige der böhmischen hussitischen Reformation des 15. Jahrhunderts: Johannes Hus.⁵¹ Dies hing damit zusammen, dass der radikale Prager Utraquismus schon in den 1520er Jahren ganz eindeutig die Bibel Hus' Schriften vorzog. Namentlich seine kleineren Arbeiten wurden in der ersten Hälfte des Jahrhunderts infolgedessen eher zufällig herausgegeben. Die Initiative zu einer Edition seiner Schriften verlagerte sich somit ins Ausland und ging vom lutherischen Milieu bzw. anfänglich von Luther selbst aus, der die Veröffentlichung einer Reihe von Arbeiten des böhmischen Reformators in Wittenberg direkt initiierte. Diese Drucke waren allerdings nicht a priori für den böhmischen Buchmarkt bestimmt. Anders verhielt sich dies im Fall der zweiten „Welle“ der Ausgaben von Hus-Werken in den drei Jahrzehnten ab Mitte des 16. Jahrhunderts. Im Kontext der konfessionell-politischen Entwicklung nach 1547 bzw. der Verschärfung der gegenreformatorischen Politik, die am Anfang durch den jungen Statthalter Ferdinand II. von Tirol verkörpert und durch das vorübergehende Verbot des Buchdrucks in Böhmen bekräftigt wurde, verlagerte sich das Interesse an Hus definitiv in die reformatorischen Gebiete des Reichs. Zum wichtigsten Publikationsort grundlegender Arbeiten des „Klassikers“ der böhmischen Reformation wurde Nürnberg.

Nicht weit von der böhmischen Grenze entfernt, spielte Nürnberg als wirtschaftlich und finanziell bedeutende Reichsstadt eine wichtige Rolle für das Erscheinen vieler Titel, die die strenge Zensur in Böhmen nicht passiert hätten.⁵² Zu den bedeutendsten tschechischsprachigen Werken, die in Nürnberger Druckereien hergestellt wurden, gehörten deswegen Bücher religiösen Inhalts: die Übersetzung der Postille des lutherischen Reformators, Pädagogen und Schriftstellers Johannes Spangenberg⁵³ gemeinsam mit der Postille von Johannes Hus und der Gesamtausgabe seines

⁵⁰ Vgl. dazu aktuell Fejtová, Olga: Reformierte Literatur in Prager bürgerlichen Privatbibliotheken im 17. Jahrhundert. In: *Zwingliana* 32 (2005) 71-87.

⁵¹ Pešek, Jiří: Proměny utrakvistického kultu v předbělohorské době aneb Jan Hus v knihovnách pražských měšťanů na přelomu 16. a 17. století [Verwandlungen des utraquistischen Kults in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg oder Johannes Hus in den Bibliotheken Prager Bürger an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert]. In: *Borovský, Tomáš/Libor, Jan/Wihoda, Martin* (Hgg.): *Ad vitam et honorem. Professoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám* [Ad vitam et honorem. Professor Jaroslav Mezník von seinen Freunden und Schülern zum fünfundsiebzigsten Geburtstag]. Brno 2003, 691-699.

⁵² Mehr zur Rolle Nürnbergs als eines der „Zentren“ des tschechischen Buchdrucks in *Bobatcová, Mirjam*: Die Anfänge der typographischen Zusammenarbeit zwischen Nürnberg und Böhmen. In: *Gutenberg-Jahrbuch* 51 (1976) 147-155.

⁵³ Vgl. Fejtová/Pešek: Postila Johanna Spangenberg (vgl. Anm. 49).

Werks unter der Redaktion von Matthias Flacius Illyricus.⁵⁴ Die Nürnberger Editionen von Hus' Werken bzw. seiner Postille waren die am stärksten verbreiteten tschechischsprachigen religiösen Drucke in den bürgerlichen Bibliotheken vor der Schlacht am Weißen Berg – natürlich mit Ausnahme der Bibel in ihren jeweiligen Editionen, deren nähere Spezifizierung die Nachlassinventare allerdings bis auf einige wenige Fälle nicht ermöglichen. Unter der dominierenden Bezeichnung „biblí česká“ (böhmische Bibel) konnten sich verschiedenste Ausgaben der Heiligen Schrift verbergen, vom Erstdruck der Prager und Kuttenberger Bibel bis zu den Bibeln des Druckers Melantrich – also die auf der Vulgata beruhenden Übersetzungen ebenso wie die auf den Übersetzungen aus dem Griechischen und Hebräischen basierende Edition der Böhmisches Brüder.

In den Jahrzehnten um 1600 waren nur wenige tschechische Autoren gleich mit mehreren Werken und Buchexemplaren in den bürgerlichen Bibliotheken vertreten. An erster Stelle ist hier Petr Chelčický mit seiner Schrift „Svět vřery pravé“ (Das Netz des Glaubens) und seiner Postille zu nennen.⁵⁵ Beide Titel waren zwar lediglich in Editionen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu erhalten, man findet sie aber dennoch bis Ende des 16., Anfang des 17. Jahrhunderts in den Bibliotheken. Im Fall der Postille, die stilistisch auf den Laienleser zugeschnitten war, überrascht dies nicht so sehr wie bei der bekanntesten theologischen Schrift von Chelčický. Sie stellte weitaus höhere Ansprüche an den Leser und verwies mit ihrer Kritik zudem auf konkrete Personen, die im 16. Jahrhundert nicht mehr allgemein bekannt waren. Das Werk von Chelčický konnte im Kontext der sonstigen protestantischen Literatur für den einheimischen Leser offenbar eher eine Ergänzung als ein Gegengewicht zu den massenhaft verbreiteten lutherischen Streitschriften darstellen.

Zahlreicher und in einem breiteren Zeithorizont, der auch die Jahre nach 1620 umfasste, war in den bürgerlichen Bibliotheken das Werk von Martin Philadelphus Zámorský vertreten, eines böhmischen lutherischen Predigers und Absolventen aus Wittenberg. Seine Postille,⁵⁶ die in formaler Hinsicht deutlich auf ihre Inspirationsquelle und den damaligen Bestseller, nämlich das Werk von Johannes Spangenberg verweist, gehörte nach der Postille von Hus zu den am weitesten verbreiteten Schriften der tschechischsprachigen religiösen Literatur der Zeit vor dem Dreißigjährigen

⁵⁴ Alle in dieser und folgenden Fußnoten genannten Informationen zu den erwähnten Titeln basieren auf den Angaben in Knihopis (vgl. Anm. 10). – Knihopis, K03261-03262; Postylla. Nürnberg 1563 und 1564 (Johann Berg und Ulrich Neuber). – Bayerische Staatsbibliothek München, Digitalisierungsprojekt VD 16: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. – H 6154: Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis Confessorum Christi Historia et Monumenta, Nürnberg 1558 (Johann Berg und Ulrich Neuber), zugänglich über <http://www.vd16.de> (2. 6. 2008).

⁵⁵ Hrubý, Hynek: České postily. Studie literární a kulturně historická [Tschechische Postillen. Eine literatur- und kulturhistorische Studie]. Praha 1902, 48-66. – Petrá, Eduard: Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm [Verzeichnis der Werke von und über Petr Chelčický]. Praha 1957. – Aktuell Boubín, Jaroslav: Petr Chelčický. Myslitel a reformátor [Petr Chelčický. Denker und Reformator]. Praha 2005.

⁵⁶ Zíbrt, Čeněk: O české postille kněze Martina Philadelphu Zámorského [Über die tschechische Postille des Priesters Martin Philadelphus Zámorský]. In: Sborník historický 4 (1886) 77-84, 149-157. – Hrubý: České postily 160-169 (vgl. Anm. 55).

Krieg. Anders als die Hus'sche Postille, war das Werk von Zámbrský allerdings auch nach 1620 in vielen Bibliotheken anzutreffen. Daran änderte auch ihr komplizierter Weg zum tschechischen Leser nichts. Obwohl sie um 1600 insgesamt dreimal herausgegeben wurde, waren die tschechischen Verleger in zwei Fällen zu einer Veröffentlichung im Ausland (Dresden und Leipzig)⁵⁷ gezwungen, was sie nicht vor einer Haftstrafe schützte. Trotz der Komplikationen mit der Zensur spielte diese tschechische lutherische Postille in bürgerlichen Bibliotheken eine bedeutende Rolle, und sie steht, was ihre Qualität und Popularität angeht, auf einer Stufe mit den tschechischen Übersetzungen ihres Vorbilds, der bereits erwähnten älteren Spangenbergischen Postille.

Lediglich Hus, Chelický und Zámbrský ist es also gelungen, sich mit ihren Werken in der massiven Flut ausländischer, in erster Linie aus lutherischer Produktion stammender religiöser und moralistischer Literatur „durchzusetzen“. In bürgerlichen Bibliotheken kamen, natürlich in beschränktem Maß, auch weitere Namen einheimischer Literaten vor. Diese traten allerdings unter dem Druck der Importe aus dem Ausland in den Hintergrund. Im Untersuchungszeitraum kaufte der bürgerliche Leser für seine Buchsammlungen auch Ausgaben der gemeinsamen „böhmischen“ und der brüderlichen Konfession, wobei letztere meist zusammen mit den beliebten brüderlichen Gesangsbüchern einen Teil der nur selten nachweisbaren geschlossenen Bestände brüderlicher Literatur ausmachten.

Vereinzelte Werke einheimischer utraquistischer bzw. neutraquistischer Autoren (Jan Straněnský, Jiřík Dikast, Jan Netolický, Bohuslav Ojř von Očedělice, Václav Slovácius) ihren Weg in die Bibliotheken gefunden, ferner Arbeiten des Altutraquisten Václav Cykáda, der Lutheraner Achilles Jan Berounský, Pavel Vorličný, Sixt Palma Močidlanský, des Calvinisten Havel Phaëton Žalanský, der brüderlichen Literaten Lukáš Pražský und Matouš Konečný, aber auch der Katholiken Tomáš Bavorovský und Václav Šturm. Diese kurze Übersicht deutet ebenfalls darauf hin, dass in den meisten böhmischen Städten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung sowohl die einheimische brüderliche und calvinistische Literatur als auch die katholische Produktion nur begrenzt verbreitet war.

Einen besonderen Bereich der Rezeption tschechischsprachiger religiöser und moralistischer Texte im frühneuzeitlichen böhmischen bürgerlichen Milieu bilden die Übersetzungen der ursprünglich lateinisch oder später in den Nationalsprachen (bzw. deutsch) verfassten Werke. Der populärste ausländische Autor religiöser Literatur, Martin Luther, war in den bürgerlichen Bibliotheken fast ausschließlich in Originalversion vertreten. Dabei bevorzugte der böhmische bürgerliche Leser ganz eindeutig Luthers Bibelübersetzungen ins Deutsche, seine Postille, Katechismen, Predigten und Lieder,⁵⁸ während die inhaltlich anspruchsvolleren theologischen und

⁵⁷ *Knihopis*, K07158-7160: Postilla. Jezdkovice 1592 (Georgius Baumann); Dresden 1602 (Jeroným Schuetz); Leipzig 1602 (Michal Kopihorský) (vgl. Anm. 10).

⁵⁸ *Fejtová, Olga/Pešek, Jiří*: Receptce díla Martina Luthera v pražských a lounských měšťanských knihovnách doby předbělohorské [Die Rezeption des Werks von Martin Luther in Prager und Launer bürgerlichen Bibliotheken der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. In: *Documenta pragensia* 14 (1997) 88-123, hier 101. – *Dies.*: Martin Luther

kirchenpolitischen Werke nur in absoluten Ausnahmefällen als Übersetzungen vor-kamen. Die im Rahmen einer speziellen Editions politik von kleinen, außerhalb Prags liegenden Druckereien herausgegebenen Übersetzungen seiner kleineren Arbeiten fanden bei der bürgerlichen Leserschaft großer böhmischer Städte kein sonderliches Interesse.

Von der Bedeutung des Werks Johannes Spangenberg's, das sich vor dem Dreißig-jährigen Krieg in den Bibliotheken der Bürger böhmischer Städte befand, war bereits die Rede. Er war aber bei weitem nicht der einzige lutherische Autor, dessen Schriften zu dieser Zeit in tschechischer Sprache herausgegeben wurden. Diese Übersetzungen gingen jedoch schon auf die Initiative böhmischer Verleger und Drucker zurück. Auf dem böhmischen Buchmarkt fand das Werk des deutschen Humanisten und Lutheraner Urbanus Rhegius' die größte Resonanz. Um die Edition der Schriften dieses Altersgenossen Luthers machte sich insbesondere der gelehrte und im Verlagswesen sehr erfolgreiche Drucker Jiří Melantrich von Aventin verdient, der sogar selbst zwei Übersetzungen vorlegte. Die wichtigsten moralisti-schen Arbeiten von Rhegius wurden in Böhmen seit den 1540er Jahren herausgege-ben und verbreiteten sich in der bürgerlichen Leseröffentlichkeit recht schnell – und zwar in solch einem Maß, dass sie nicht einmal nach dem Beginn der Rekatholi-sierung im 17. Jahrhundert aus den bürgerlichen Bibliotheken verschwanden.⁵⁹

Die erfolgreiche Rezeption der tschechischen Übersetzung der Werke Spangen-bergs und Rhegius' gehörte aber eher zu den Ausnahmen und „Anomalien“ im bür-gerlichen Lesermilieu. Es wurden zwar noch die Arbeiten einiger weiterer lutheri-scher Autoren ins Tschechische übertragen, die Zahl dieser Editionen und vor allem ihre Verbreitung in den bürgerlichen Bibliotheken hatten aber kaum mehr als sym-bolischen Charakter. Darunter sind an erster Stelle die Übersetzungen der grund-legenden Werke des lutherischen Theologen der jüngeren Generation Johann Habermann⁶⁰ und seines Altersgenossen Martin Moller zu nennen.⁶¹ In tschechischer

in den Bibliotheken böhmischer Bürger um 1600. Zur Rezeption und Wirkung von Luthers Lehre. In: *Bohemia* 37 (1996) 333-340.

⁵⁹ Knihopis, K14817: Katechismus. Prag 1547 (Jiří Rožďalovský). – Knihopis, K14818: Kterak Falešné Proroky Každý poznati ... muože [Wie jeder die falschen Propheten erken-nen kann]. Olmütz 1549 (Jan Olivetský). – Knihopis, K14819-14823: Lékařství duše [Medi-zin der Seele] Ort unbekannt 1539, Drucker unbekannt; Prag 1541 (Jan Had); Nürnberg 1543 (Johann Günther); Ort unbekannt 1592 (Drucker unbekannt); Ort unbekannt 1608 (Drucker unbekannt). – Knihopis, K14825-14828: Rozmlouvání o krásném Kázání [Unter-redung über das schöne Predigen]. Prostějov 1545 (Johann Günther); Prag 1571 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1573 (Melantrich von Aventin); Prag 1583 (Drucker unbe-kannt). – Knihopis, K14829-14830: Studnice života [Brunnen des Lebens]. Prag 1554 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1562 (Jiří Melantrich von Aventin) (vgl. Anm. 10).

⁶⁰ Knihopis, K02816-2823: Modlitby [Gebete]. Ort unbekannt 1573 (Drucker unbekannt); Prag 1586 (Daniel Adam von Veleslavín); Prag 1600 (Anna Adam von Veleslavín); Prag 1602 (Erben von Daniel Adam von Veleslavín); Prag 1603 (Jiří Dačický); Prag 1608 (Erben von Daniel Adam von Veleslavín); Prag 1616 (Jonata Bohutský); Prag 1619 (Samuel Adam von Veleslavín). – Knihopis, K02835: Vita Christi, Prag 1579 (Michal Peterle); Dobrovice 1614 (Henyk von Valdštejn) (vgl. Anm. 10).

⁶¹ Knihopis, K05929: Meditationes Sanctorum Patrum. Ort unbekannt 1593 (Tobiáš Mouřenín); Prag 1602 (Daniel Sedlčanský). – Knihopis, K05927: Manuale de praeparatione

Sprache erschien ferner die Postille des lutherischen Pastors Antonius Corvinus, ebenso seine kleinere Auslegung der Episteln und Evangelien. Diese beiden Werke wurden um 1540 gedruckt.⁶² Die bereits genannten Bücher in den Bibliotheken haben den Dreißigjährigen Krieg allerdings nicht überstanden.

Man kann hinter all diesen Editionen, die größtenteils bei Prager Druckereien erschienen, eine Eigeninitiative entweder der Drucker und Verleger oder einiger Übersetzer vermuten. So trug zum Beispiel Jan Straněnský, ein erfolgreicher Autor, mit seinen Übersetzungen maßgeblich dazu bei, dass die Werke von Johann Habermann und Johannes Spangenberg für die tschechische Öffentlichkeit erschlossen wurden. Straněnský war zweifellos Initiator der Herausgabe einer ganzen Reihe lutherischer Werke, an deren Übersetzung er ebenfalls beteiligt war. Es ist offensichtlich, dass diese lutherische Literatur, die dem einheimischen Publikum nur in einer geringen Zahl tschechischer Übersetzungen zugänglich war, einen marginalen Bestandteil des Angebots religiöser Literatur am böhmischen Buchmarkt ausmachte und bis auf einige wenige Ausnahmen auch keine Resonanz in der bürgerlichen Leseröffentlichkeit gefunden hat. Hinter dem Druck dieser Werke standen mit großer Wahrscheinlichkeit private Interessen und konfessionelle Ambitionen der Übersetzer oder Drucker selbst – nicht die tatsächliche Nachfrage.

Eine noch marginalere Bedeutung besaßen die Editionen tschechischer Übersetzungen calvinistischer Literatur. Die reformierte Literatur wurde in zwei Wellen ins Tschechische übersetzt. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen einige kleinere Arbeiten der führenden Protagonisten der zwinglianischen und calvinistischen Reformation, und zwar ausschließlich in kleinen Druckereien außerhalb Prags. Diese Editionen sind in ihrer überwiegenden Mehrheit auf die Brüderunität und persönliche Kontakte ihrer Protagonisten zurückzuführen.⁶³ So erreichten kleinere Traktate und Schriften von Heinrich Bullinger, Martin Bucer, Johannes Calvin und Sebastian Castellio die tschechischen Leser. Die zweite Welle von Übersetzungen reformierter Literatur erfolgte um 1570. An Intensität gewann diese allerdings erst in den 1590er Jahren. Anders als beim ersten Schub erschienen diese Werke meist in Prag, dem Zentrum des böhmischen Buchdrucks. Nach wie vor handelte es sich aber um kleinere Arbeiten bedeutender Autoren der reformierten Literatur, unter ihnen Otto Werdmüller, Wolfgang Musculus, Jean De Lespine, Rudolf Gwalter, Philipp Mornay du Plessis-Marly, Daniel Tossanus, Abraham Sculterus und erneut Johannes Calvin.

In dieser Sammlung kleinerer Drucke stellte die aufgrund ihres Umfangs sowie ihrer Bedeutung richtungweisende Arbeit Calvins „*Institutio christianae religio-*

ad mortem. Prag 1608 (Mikuláš Pštros). – Knihopis, K05931-05932. *Soliloquia de Passione Jesu Christi*. Prag 1593 (Daniel Adam von Veleslavín); Ort unbekannt 1600 (Drucker unbekannt) (vgl. Anm. 10).

⁶² Knihopis, K01625, *Rozjímání o umučení Krista Pána* [Betrachtungen über die Passion Christi]. Ort unbekannt 1541 (Drucker unbekannt). – Knihopis, K01626-1629 [Erläuterungen zur sonntäglichen Lektore]. Prag 1539 (Pavel Severýn von Kapí Hora); Prag 1542 (in zwei Auflagen, Bartoloměj Netolický von Netolice); vermutlich Litomyšl 1541 (Alexandr Plzeňský) (vgl. Anm. 10).

⁶³ Vgl. Fejtová: *Reformierte Literatur* 78 (vgl. Anm. 50).

nis“ eine Ausnahme dar. Sie gehört allerdings zu den wenigen reformatorischen Texten der Übersetzungsliteratur, die im Rahmen dieser zweiten Editionsreihe außerhalb Prags erschienen und von der Brüderunität, die sich schon um 1580 vom Luthertum zum Calvinismus hingewendet hatte, herausgegeben wurden.⁶⁴ Die Übersetzungen der reformierten Literatur fanden nur begrenzt Aufnahme in die bürgerlichen Bibliotheken; man könnte ihr Vorkommen in solchen Sammlungen also auch für einen Zufall halten.⁶⁵ Da wir reformierte Literatur vorrangig in Bibliotheken gelehrter Leser aus den bürgerlichen Bildungseliten finden, ist es verständlich, dass die Nachfrage an Übersetzungen calvinistischer Bücher im tschechischen bürgerlichen Milieu mehr als bescheiden war. Diese enge Verbindung des Interesses für den Calvinismus mit bürgerlichen Gelehrten und einem Teil der reichsten städtischen Schichten stellte allerdings kein Prager oder böhmisches Spezifikum dar. Eine ähnliche – und teilweise sogar stark antagonistisch zugespitzte – sozialdifferenzierte konfessionelle und kulturelle Situation des Bürgertums kann man etwa im kleinpolnischen Krakau (Kraków), im schlesischen Breslau (Wrocław) oder im baltischen Danzig (Gdańsk) feststellen. Dem Calvinismus standen vor allem reiche bürgerliche Eliten positiv gegenüber, deren Söhne zum Studium nach Westeuropa gingen.⁶⁶

Nur geringe Bedeutung hatten auf dem einheimischen Markt auch Übersetzungen katholischer Literatur. Wenn wir die „klassischen“ kirchlichen Texte und Teile der Bibel außer Acht lassen, deren tschechische Versionen zum regulären Angebot gehörten, begegnet uns als einziger katholischer Autor, dessen übersetztes Werk die Editions politik des einheimischen Buchdrucks stärker beeinflusste, Johann Ferus (Wild). Seine Predigten wurden ins Tschechische übertragen und 1569 herausgegeben. Gedruckt wurden auch seine Gebete, erwähnenswert ist aber vor allem seine 1575 tschechisch erschienene Postille. Diese reich ausgestattete und mit für die damalige Zeit stilistisch modernsten Illustrationen geschmückte Publikation wurde unter dem Druck (aber auch auf Kosten) des Prager Erzbischofs in der damals bedeutendsten Prager Offizin herausgegeben – im Betrieb des schnell alternden Jiří Melantrich, eines Mannes, der sein Leben lang dem gemäßigten Luthertum nahe

⁶⁴ Vgl. Fejtová, Olga: Reformierte Literatur in Prager bürgerlichen Privatbibliotheken im 17. Jahrhundert im Vergleich. In: *Listy filologické* 129 (2006) 117-143, hier 127.

⁶⁵ *Ebenda* 132. – Eine Ausnahme stellte in dieser Hinsicht zum Beispiel der belesene Pfarrer der Altstädter St. Egidiuskirche Mikulaš Rejský von Heřmanměstec dar, vermutlich der bedeutendste „Missionar“ des Calvinismus im Rudolphinischen Prag. Zur Edition des Verzeichnisses seiner Bibliothek vgl. Pešek: *Knihovny pražských předbřlohorských farářů* 431-434 (vgl. Anm. 12).

⁶⁶ Vgl. Harasimowicz, Jan: *Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej Reformacji 1520-1650* [Inhalte und ideologische Funktionen der Kunst der schlesischen Reformation 1520-1650]. Wrocław 1986. – Cieslak, Katarzyna: *Wittenberga czy Genewa? Sztuka jako argument w sporach gdańskich luteran z kalwinami na przełomie XVI i XVII wieku* [Wittenberg oder Genf? Kunst als Argument in den Streitigkeiten der Danziger Lutheraner mit den Calvinisten an der Wende vom XVI. zum XVII. Jahrhundert]. In: Harasimowicz, Jan: *Sztuka miast i mieszczaństwa XV-XVIII wieku w Europie Środkowowschodniej* [Städtische und bürgerliche Kunst des XV.-XVIII. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa]. Warszawa 1990, 283-301. – Dies.: Die „Zweite Reformation“ in Danzig und die Kirchenkunst. In: *Tolkemitt, Brigitte/Wohlfeil, Rainer* (Hgg.): *Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele*. Berlin 1991, 165-173 (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 12).

stand.⁶⁷ Zur katholischen Literatur sind auch das Werk des mittelalterlichen norddeutschen Mystikers Thomas von Kempen „Die Nachfolge Christi“ und die Übersetzung des mittelalterlichen geistlichen Romans „Das Leben Adams“ zu zählen.⁶⁸

Zu den klassischen kirchlichen Texten, deren tschechische Übersetzungen mit ihren zahlreichen Editionen eine Bedeutung auf dem böhmischen Buchmarkt erlangten, gehörte im 16. Jahrhundert die alttestamentarische Schrift „Jesus Sirach“ (Ecclesiasticus). Diesen biblischen – apokryphen – Text „entdeckte“ Martin Luther allerdings in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die reformierte Öffentlichkeit bzw. für den europäischen Buchmarkt. Dieser besorgte auch seine qualitativ hoch stehende Übersetzung ins Deutsche, die später durch die Bearbeitung von Caspar Huberinus ergänzt wurde. Die tschechischen Editionen aus der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg gingen dann in ihrer überwiegenden Mehrheit von diesen Texten aus. Huberinus' Version der Übersetzung von „Ecclesiasticus“ diente zudem dem Neuutraquisten Tomáš Rešl, der „Jesus Sirach“ ins Tschechische übersetzte, als Vorlage. Das Buch „Jesus Sirach“, das vor dem Dreißigjährigen Krieg in Böhmen und Mähren mindestens zwölfmal herausgegeben wurde, ist in diesem Kontext eher als lutherische Übersetzungsliteratur zu begreifen.⁶⁹

Der Komfort einer Übertragung in die tschechische Sprache war vor der Schlacht am Weißen Berg nur wenigen ausländischen religiösen Werken vergönnt. Diese Übersetzungen spielten weder eine bedeutende Rolle in der Editionspraxis der meisten einheimischen Druckereien (abgesehen von den spezifischen Aktivitäten der Brüderunität) noch fanden sie eine größere Resonanz in der böhmischen bürgerlichen Leseröffentlichkeit. In diesem Milieu bestand aufgrund der bilingualen bzw. trilingualen Bildung der Bürger⁷⁰ eine nur geringe Nachfrage nach übersetzter Literatur. Dies betraf den Bereich der religiösen Literatur wie auch andere „weltliche“ Titel. Die Mehrzahl der auf die eine oder andere Weise interessanten, im Ausland herausgegebenen Literatur wurde einfach im lateinischen oder deutschen

⁶⁷ Knihopis, K02448: Kázání XII o Pokání [XII. Predigt über die Sühne]. Prag 1569 (Jan Jičínský). – Knihopis, K02449: Modlitby [Gebete]. Ort unbekannt, 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts (Drucker unbekannt). – Knihopis, K02450: Postilla. Prag 1575 (Jiří Melantrich von Aventin) (vgl. Anm. 10). – Dazu siehe Pešek, Jiří: Jiří Melantrich z Aventýna [Jiří Melantrich von Aventin]. Praha 1991, 34 f.

⁶⁸ Knihopis, K16186-16192: O následování Krista Pána [Über die Verfolgung von Christus dem Herrn]. Prostějov 1551 (Johann Günther); Olmütz 1561 (Johann Günther); Prag 1567 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1571 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1578 (Jiří Dačický); Olmütz 1583 (Bedřich Milichthaler); Prag 1598 (Burian Valda). – Knihopis, K17597-17600: Život Adamův [Adams Leben]. Prag 1553 (Jan Kosořský von Kosoř); Olmütz 1564 (Johann Günther); Prag 1600 (Jan Dačický); Prag 1601 (Oldřich Valda) (vgl. Anm. 10).

⁶⁹ Knihopis, K02187-2198: Ecclesiasticus. Litomyšl 1537 (Alexandr Plzeňský). Litomyšl 1539 (Alexandr Plzeňský); Prag 1557 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1561 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1563 (Jiří Melantrich von Aventin); Olmütz 1563 (Johann Günther); Prag 1574 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1575 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1580 (Jiří Melantrich von Aventin); Prag 1568 (Daniel Adam von Veleslavín); Prag 1597 (Daniel Adam von Veleslavín); Prag 1615 (Daniel Karolides von Karlsberk) (vgl. Anm. 10).

⁷⁰ Vgl. Pešek: Městanská vzdělanost 49 (vgl. Anm. 5).

Original, oder aber in der deutschen oder lateinischen Übersetzung gelesen. Wie wir gezeigt haben, gilt dies vor allem für die beliebte und im tschechischen Milieu ganz eindeutig dominierende lutherische (und die durch das Luthertum rezipierte ältere) Literatur.

Hatte also die Übersetzung religiöser und anderer literarischer Werke ins Tschechische in der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg für das bürgerliche Milieu und für die Formierung seiner konfessionellen Orientierung eine nennenswerte Bedeutung? Die Antwort lautet – wenngleich unter den oben ausgeführten Vorbehalten – natürlich: ja! Durch die Übersetzungstätigkeit aktualisierte und verbreiterte sich, auch in sozialer Hinsicht, immer wieder der Wortschatz der tschechischen Sprache in dem jeweiligen thematischen Bereich. Das gilt natürlich in besonderem Maß für die Übersetzungen der Bibel, und zwar in der Tradition der immer wieder herausgegebenen kritischen Innovationen des tschechischen Textes der Vulgata wie auch im Falle der wissenschaftlichen Übersetzungen der Brüderunität. Übersetzungen der lutherischen Literatur knüpften genauso wie (vor allem brüderliche) Bearbeitungen von reformatorischen Texten produktiv an dieses Erbe an. Zweitens dürfen wir das soziale Leben der Literatur nicht nur aus dem Blickwinkel gebildeter bürgerlicher Schichten größerer Städte wahrnehmen, deren Bibliotheken wir dank der erhaltenen Nachlassinventare kennen. Die Übersetzungen von Postillen-Literatur, von Gebeten, diversen Auslegungen u.ä. richteten sich auch an das sozial wie sprachlich einfachere Umfeld kleinerer böhmischer Städte, wobei außerdem die nur beschränkten Fremdsprachenkenntnisse der meisten bürgerlichen Leser berücksichtigt werden müssen.

In diesem Kontext wird auch deutlich, wie das begrenzte Angebot an Übersetzungen ansprechender aktueller katholischer Literatur die lange vorherrschende Gleichgültigkeit eines großen Teils des tschechischen Publikums gegenüber dem Katholizismus sowohl vor als auch nach dem Dreißigjährigen Krieg widerspiegelt. In vielen Fällen wurden wohl die lutherischen Bücher nicht so sehr deswegen gelesen, weil sie lutherisch waren, sondern weil sie aus der Sicht der Leser typologisch sowie thematisch Bereiche ihres Interesses ausreichend abdeckten, für die es keine vergleichbaren katholischen Texte gab oder zumindest keine mit einer für „Mittel-europa“ gewöhnlichen Struktur und Diktion. Diese Aspekte der gesamteuropäisch am stärksten verbreiteten lutherischen Literatur waren vermutlich besonders der mährischen Druckerei von Johann Günther bewusst und, daran oft sehr eng anknüpfend, später auch der Prager Melantrich-Veleslavín Offizin, was beide seit den 1540er Jahren gezielt in ihrer Verlagsstrategie anwendeten. Vergleichbar war übrigens auch die Taktik der Nürnberger Druckereien, welche die tschechischen bzw. allgemein bohemikalen Publikationen religiöser Literatur produzierten und dann in den 1540er Jahren zwar illegal, aber umso massiver nach Böhmen exportierten.

Fazit

In welchem Maß wurde also die ältere tschechische religiöse Tradition, die stark mit der hussitischen Reformation verbunden war, durch die bürgerliche Lektüre weitergegeben und lebendig gehalten? Inwieweit wurde diese von der in der Zeit aktuellen lutherischen und der calvinistischen und katholischen Produktion, die weitaus kleiner war, in den Hintergrund gedrängt? Unsere Untersuchungen haben ergeben, dass es Ende der 1520er Jahre in Verbindung mit der deutschen Reformation und zugleich mit der enormen Expansion des Buchdrucks und des Buchmarkts zu einer Antiquierung der überwältigenden Mehrheit der älteren literarisch-religiösen Tradition kam, die verhältnismäßig stark an die böhmischen Länder gebunden war. Diese wurde nun von einer neuen Reformationsliteratur ersetzt, die in einem viel breiteren „mitteleuropäischen“ Rahmen rezipiert wurde, der mindestens vom Rhein zur Memel reichte, zum Teil aber darüber hinaus auch gesamteuropäische Züge trug. In der Folge nahm die Zahl der Drucke und der gehandelten Schriften deutlich zu.

Es handelte sich um einen Prozess, der von den Konjunkturzyklen der Buchproduktion und des Buchhandels auf der einen, den Entwicklungsschritten der europäischen Reformation und Gegenreformation auf der anderen Seite beeinflusst wurde. Im böhmischen Milieu wiederholten oder vertieften sich somit auf eigene Weise die Prozesse literarischer, technischer und kommunikativer Innovation, die die italienische, reichsdeutsche und westeuropäische Buchkultur bereits Ende des 15. Jahrhunderts erlebt hatte – das heißt nicht nur in einer Zeit, in der sich der Buchdruck in großem Tempo verbreitete, sondern auch während der ersten schweren Absatzkrisen und einer durch diese verursachten Umstrukturierung der gedruckten literarischen Produktion. Von der älteren tschechischen religiösen Tradition überdauerten in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert also praktisch nur solche Werke, die wie die Schriften von Hus von einer weiteren Reformationswelle adaptiert und in diesem Kontext vom Buchmarkt sekundär nach Böhmen reimportiert wurden. Es ist offensichtlich, dass sich die – sonst zwischen dem Interesse für Luthertum und Calvinismus schwankende – Brüderunität der einheimischen konfessionellen Tradition und Literatur intensiver widmete. Sie war allerdings in den böhmischen Ländern eine „illegale“ Minderheitenkirche, ihre Stellung war peripher, ihre Zentren lagen außerhalb der Städte.

Bei unserem Thema überlagert sich somit die konfessionell-politische Geschichte der Reformation und Gegenreformation mit der Geschichte des Buchdrucks, des Buchhandels und Leserwesens sowie des „privaten konfessionellen Lebens“, das in vielen Fällen deutlich von dem öffentlich praktizierten Glauben und den offiziellen Selbstdarstellungen der Bürger böhmischer Städte abwich. Wir wollen natürlich die Ergebnisse der Untersuchung bürgerlicher Bibliotheken nicht überschätzen. Diese bieten allerdings ein deutliches Korrektiv zu den allzu einfachen Schlussfolgerungen bezüglich der religiösen Situation und Konfessionalität in Böhmen – zu Ergebnissen, die sich lediglich auf die Auswertung „offizieller“ konfessionell-politischer Quellen stützen.

Aus dem Tschechischen von Helena Peřinová und Volker Zimmermann

Pavel Soukup

„NE VERBUM DEI IN NOBIS SUFFOCETUR ...“
KOMMUNIKATIONSTECHNIKEN VON PREDIGERN
DES FRÜHEN HUSSITISMUS

Am 25. Juni 1410 erlebten die Besucher der Bethlehemskapelle in der Prager Altstadt einen fesselnden rhetorischen Auftritt. Sicherlich war dieser nicht mit den meisten Predigten zu vergleichen, denen sie bis dahin beigewohnt hatten. Die Kapelle, die zwanzig Jahre zuvor für Predigten in tschechischer Sprache gebaut worden war, konnte Hunderte von Zuhörern anlocken – besonders seit Magister Jan Hus eine der Predigerstellen angenommen hatte. An jenem Junitag des Jahres 1410 war es Hus aber besonders daran gelegen, die Zuhörer auf seine Seite zu ziehen. Er wollte ihnen von der Kanzel aus den Text der Appellation vorlesen, den er gemeinsam mit einigen Verbündeten gegen die päpstliche Bulle eingelegt hatte, mit der die Verbrennung der Bücher Wyclifs angeordnet und Predigten in Privatkanellen verboten worden waren. Die aus diesem Anlass gehaltene Predigt ist ein Beispiel für eine ungewöhnliche Rednergabe und die Fähigkeit, die Zuhörer für sich zu gewinnen und die Massen zu manipulieren.

Hus protestierte lautstark gegen die Bulle „auf Eselshaut“ und gegen das Mandat für den Erzbischof, den päpstlichen Willen in die Tat umzusetzen. Dann wandte er sich mit der Frage an die Anwesenden, ob sie weiter zu ihm halten wollten. „Wir wollen und wir werden zu Dir halten!“, soll die Menge in tschechischer Sprache gerufen haben. Nun bezog Hus seine Anhänger direkt in seine Auseinandersetzung mit dem Papst ein:

Wisset also, dass ich erkläre und erkläre, es sei meine Bestimmung, entweder zu predigen oder aus dem Land verbannt zu werden oder im Kerker zu sterben, weil Päpste lügen können und auch lügen, Gott aber lügt nicht: darum überleget, wer von euch zu mir halten möchte, und fürchtet die Exkommunikation nicht, denn ihr habt gemeinsam mit mir der Regel und Sitte der Kirche entsprechend Einspruch eingelegt.¹

Dieses Ereignis führt uns direkt zum Kern der Problematik dieser Studie. Der Quellenbericht über Hus' Rede ist nämlich in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Bezeichnend ist bereits seine Überlieferung: Obwohl wir hier von der Predigt als

¹ Palacký, František (Hg.): *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia*. Praha 1869, 401-408, Zitat 405. – Edition der päpstlichen Bulle vom 20. Dezember 1409 in *Eršil*, Jaroslav (Hg.): *Acta summorum pontificum res gestas Bohemicas aevi prae-hussitici et hussitici illustrantia I*. Praha 1980, 277-279, Nr. 419. – Veröffentlicht wurde sie auf der Synode vom 16. Juni 1410, siehe Polc, Jaroslav V./Hledíková, Zdeňka: *Pražské synody a koncily předhusitské doby* [Prager Synoden und Konzile der vorhussitischen Zeit]. Praha 2002, 291-301, Nr. LXVII. – Zu Hus' Appellation vgl. *Novotný, Václav: M. Jan Hus. Život a učení I/1* [M. Jan Hus. Leben und Lehre I/1]. Praha 1919, 401-411. – *Kejř, Jiří: Husův proces* [Hus' Prozess]. Praha 2000, 52-55.

einer Kommunikationsform sprechen, stammen die bereits zitierten erhaltenen Äußerungen in Form der direkten Rede des Predigers und des Auditoriums aus keinem Genre der homiletischen Literatur – weder aus schriftlichen Unterlagen zur Vorbereitung noch aus einer Mitschrift für die Endredaktion des Predigttextes. Die Passagen wurden wahrscheinlich von einem der Spitzel und Denunzianten aufgezeichnet, die regelmäßig in die Bethlehemskapelle kamen.² Heute kennen wir sie dank des Berichtes des Erzbischofs Zbyněk Zajíc von Hasenburg, der in der Urkunde von Oddo Colonna – einem der Richter im Prozess gegen Hus und später Papst Martin V. – überliefert ist. Dennoch kommen wir mit Hilfe dieser Mitteilung dem realen Geschehen in der Kapelle viel näher, als wenn wir das komplette Redemanuskript von Hus in der Hand halten würden.

Dem Verfasser des Berichtes zufolge machte sich Hus der anstößigen Aussagen nämlich direkt während der Predigt schuldig.³ In einem handschriftlichen Manuskript würden wir sie aber vergeblich suchen: Als Anežka Vidmanová versuchte, in den erhaltenen Postillen die Äußerungen zu finden, die Hus während seines Prozesses vorgeworfen worden waren, fand sie keine einzige, auch nicht die, zu denen er sich selbst bekannt hatte.⁴ Die Predigt war eine Form der mündlichen Darbietung, bei der sich der Redner deutlich von dem schriftlich fixierten Text entfernen konnte. Schon daran sind die methodischen Schwierigkeiten ersichtlich, mit denen das Studium der mittelalterlichen Predigt verbunden ist.⁵

Die Kanzel als Ort der Kommunikation

Die aufgezeichneten spontanen Ausrufe, zu denen Hus das versammelte Volk bewegte, zeigen, welche Bedeutung der Kanzel als Ort der Übermittlung von Botschaften zukam. Die Zahl der Personen, die ein Prediger in der Bethlehemskapelle direkt ansprechen konnte, war für die damaligen Kommunikationsmöglichkeiten enorm. Bei einer solchen Menge kamen natürlich die Gesetze der Massenpsychologie ins Spiel. Zudem boten der geweihte Raum und die sakrale Zeit, zu der die Predigten meistens stattfanden, dem Redner Gelegenheit, besonders stark auf seine Zuhörer einzuwirken. So konnte ein geschickter Rhetoriker gerade in angespannten oder prekären Situationen bei den Anwesenden das Erlebnis einer Schicksals-

² Hinweise auf die Anwesenheit von Spitzeln bei Hus' Predigten sammelte *Novotný*: M. Jan Hus I/1, 379 f. (vgl. Anm. 1).

³ „[...] ad populum predicavit“, „[...] in eodem sermone in dicto vulgari“. *Palacký*: Documenta 405 (vgl. Anm. 1).

⁴ *Vidmanová*, Anežka: Hus als Prediger. In: *Communio viatorum* 19 (1976) 65-81, hier 67. – Die Erwähnung eines Streits mit Johann Hübner im *Leccionarium bipartitum* können wir hingegen mit keinem konkreten Ereignis verbinden. Vgl. *Dies.*: Husova tzv. Postilla De tempore (1408/09) [Hus' sog. Postille De tempore (1408/09)]. In: *Listy filologické* 94 (1971) 7-22, hier 21.

⁵ Zu den Möglichkeiten der Rekonstruktion einer Predigt als Ereignis siehe *Kienzle*, Beverly Mayne: Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record. In: *Muessig*, Carolyn (Hg.): *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Leiden, Boston, Köln 2002, 89-124. – *Thompson* O. P., Augustine: From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event. In: *Ebenda* 13-35.

gemeinschaft hervorrufen und sie für sich gewinnen – wie dies offensichtlich Jan Hus im Falle seiner Appellation gegen die päpstliche Bulle gelungen war.

Dies bedeutet aber keinesfalls, dass die Reformprediger die Kanzel als Instrument zu kaltblütiger Manipulation ansahen. Im Gegenteil: Auch für sie blieb die Verbreitung von Gottes Wort eine heilige Angelegenheit. Wie aus der Äußerung von Hus, seine Bestimmung sei zu predigen oder zu sterben, ersichtlich wird, war das Predigeramt für die Priester des Prager Reformkreises eine Berufung, für die sie auch einen Konflikt mit der Kirche in Kauf nahmen. Anders gesagt: Sie verstanden die Predigt nicht nur als Medium, sondern auch als Erfüllung ihres Reformprogramms.

Die hohe Wertschätzung der Predigt im Projekt der Kirchenreform übernahm der Hussitismus von seinen „Vorgängern“.⁶ Gerade dieses theoretische Verständnis des Predigeramtes hat meiner Meinung nach zusammen mit der praktischen Beherrschung von Kommunikationsstrategien die breite soziale Resonanz der hussitischen Lehre ermöglicht. Schon seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts lieferten sich Reformprediger einen erbitterten Kampf um die Zuhörer und um den öffentlichen Raum. Trotz des Vorwurfs der Ketzerei und der damit verbundenen Verfolgung war dieser Kampf durchweg siegreich. Hierfür spielte die Tatsache, dass der Inhalt und das Medium der Reformpropaganda untrennbar miteinander verbunden waren, eine Schlüsselrolle.

Das Studium des frühen Hussitismus aus der Perspektive der Kommunikationsgeschichte gibt uns also die Möglichkeit, die Bedingungen der Verbreitung und Rezeption des Reformprogramms besser kennen zu lernen und einzuschätzen. Wie bereits angedeutet, lassen sich allerdings angesichts des mündlichen Charakters von Predigten die Kommunikationssituationen aus den erhaltenen Texten kaum komplett rekonstruieren. Bei der Wahl eines passenden Kommunikationsmodells kann man dennoch einen Schritt in diese Richtung unternehmen und zugleich andeuten, wie die Quellenbasis in künftigen Untersuchungen noch erweitert werden könnte.

Für die Kommunikationsgeschichte der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks darf man ganz offensichtlich nicht von dem eingleisigen Modell einer Nachrichtenübermittlung vom Sender zum Empfänger ausgehen. Wenn uns weder das gesprochene Wort der Predigt noch deren autorisierte schriftliche Fassung zur Verfügung steht, ist eine solche Vorstellung zu statisch. Der Praxis und Überlieferung mittelalterlicher Predigten wird man eher mit einem Ansatz gerecht, der Kommunikation als Einbindung beider Partner in eine Interaktion versteht und davon ausgeht, dass sich der Sinn einer Mitteilung erst durch diese Wechselwirkung herausbildet. Der Sender antizipiert dabei die Rezeption seiner Botschaft, passt sie dieser im Voraus an und ist sich der Art und Weise der Verarbeitung durch den Empfänger bewusst.⁷

⁶ Mit der Rolle der Predigt in den Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts habe ich mich in dem parallel vorbereiteten Beitrag für den Tagungsband „Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.-16. Jahrhundert)“ befasst.

⁷ Da es nicht Ziel dieses Beitrags ist, diverse Kommunikationstheorien zu formulieren oder zu prüfen, verweise ich hier nur auf einige Arbeiten, die sich der Verwendung der Kommunikationswissenschaft in der mediävistischen Forschung widmen: *Althoff, Gerd* (Hg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart 2001 (Vorträge und Forschungen 51). – *Hruza, Karel*: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlich-*

Wie im Weiteren zu zeigen sein wird, hat eine solche Auffassung von Kommunikation ihre Parallele auf der Ebene des erhaltenen schriftlichen Materials und entspricht sehr genau dem Verlauf der Produktion von Inhalten und ihrer Vermittlung im Rahmen der homiletischen Literatur. Zur Untersuchung von Kommunikationsstrategien des mittelalterlichen Predigtbetriebs können deshalb nicht nur metahomiletische Texte eingesetzt werden, sondern auch die Sermones selbst, die die ältere Forschung wegen ihrer zumeist gleichförmigen Struktur und Formulierungen für eine historische Fragestellung für kaum verwendbar hielt.

Trotzdem gilt aber nach wie vor, dass Historiker detailliertere Informationen über die äußeren Bedingungen, unter denen Predigten gehalten wurden, vor allem aus amtlichen oder chronikalischen Quellen gewinnen können. Wenn wir das Predigtwesen im luxemburgischen Prag kennen lernen wollen, kommen als Materialbasis also Polemiken und Klageschriften in Frage, die im Kontext des Streits der Reformprediger mit den Vertretern der Bettelorden entstanden. So findet man zum Beispiel in der Apologie Konrad Waldhausers gegen die Vorwürfe der Mendikanten aus dem Jahre 1363 auch mehrere Erwähnungen der äußeren Umstände von Predigtarbeiten, über die wir in handschriftlichen Postillen nur selten etwas erfahren.

Konrad selbst sowie seine Gegner geben übereinstimmend an, dass er nicht nur in Kirchen, sondern auch auf Marktplätzen unter freiem Himmel predigte: „Während des ganzen Jahres predigte ich in der Nähe der St. Gallus-Kirche auf dem Platz vor dem gesamten Volk, da ich in der Kirche, obwohl sie groß ist, nicht genug Platz gefunden habe“, schrieb Konrad dazu selbst. An anderer Stelle führt er in offensichtlicher Übertreibung an, es hätten sich zu einer seiner Predigten alle Stadtbewohner versammelt. An diesem Auftritt sollen nicht nur Massen von Christen teilgenommen haben, sondern auch Gruppen von Juden beiderlei Geschlechts.⁸ Diese Auskunft mag überraschen, genauso wie seine wiederholte Behauptung, zu seinen Predigten seien auch der deutschen Sprache nicht mächtige Tschechen gekommen.⁹

Auf diese Tatsache wies Konrad höhnisch hin, wenn ihm Tschechen widersprachen, die seine Predigt nicht verstehen konnten – so im Fall eines öffentlichen Notars, den die Bettelmönche zu seiner Predigt entsandt hatten, als sie eine Anklage gegen ihn beim Konsistorium vorbereiteten. Den Notar wie auch die Brüder habe man in der Kirche verbal angegriffen und wenn sie nicht geflüchtet wären, hätte man sie auch physisch attackiert. Konrad sagt in seiner Apologia dazu:

keit im Mittelalter. In: *Ders.* (Hg.): *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit* (11.-16. Jahrhundert). Wien 2002, 9-25 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6). – *Depkat, Volker*: *Kommunikationsgeschichte zwischen Mediengeschichte und der Geschichte sozialer Kommunikation. Versuch einer konzeptionellen Klärung*. In: *Spieß, Karl-Heinz* (Hg.): *Medien der Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart 2002, 9-48 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15). – *Stollberg-Rilinger, Barbara*: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004) 489-527.

⁸ *Höfler, Konstantin* (Hg.): *Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen*, Bd. 2. Wien 1865, 17-28, Zitat 22 (Fontes rerum Austriacarum I/6).

⁹ Über einen Besucher schreibt Konrad: „nescivit me intelligere, fuit enim Bohemus“. *Ebenda* 31.

Alle Leser dieser Schrift werden sich sicher wundern, denn als der öffentliche Notar, von dem ich hier schreibe, angesprochen wurde, hat sich gezeigt, dass es ein vollblütiger Tscheche ist, und ich deutsch gepredigt habe, und so notierte er nur das, was ihm die listigen Brüder aufgezungen hatten.¹⁰

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Tschechen und Juden zu Waldhausers Predigten gingen – und zwar wegen der theatralischen Darbietungsweise. Die Bußprediger des luxemburgischen Prag blieben in der Expressivität ihrer Äußerungen offensichtlich nicht hinter den mitreißenden Leistungen anderer großer Prediger des Spätmittelalters zurück.¹¹ Unterhaltsame und dabei belehrende Geschichten, Witze und theatralische Auftritte waren feste Elemente ihrer Auftritte. Konrad Waldhauser schildert, wie er einmal einen seiner Zuhörer als lebendiges Anschauungsobjekt benutzte. Er habe damals von der Bekehrung der Juden zum richtigen Glauben gesprochen und die Hoffnung geäußert, dass unter dem Einfluss seiner Predigt zumindest einige von ihnen konvertieren könnten. Dies wäre auch ein geringeres Wunder als die Bekehrung Hank Payers, eines besonders ausgelassenen Burschen und regelmäßigen Bordellbesuchers, der bei Fastenpredigten in der Kirche kleine Steine nach Bürgerinnen, denen er den Hof machte, geworfen habe, um ihre Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Unter dem Einfluss von Konrads beredsamen Ermahnungen habe sich bei Payer und seinen Kumpanen das Gewissen geregt, so dass dieser daraufhin während der Fastenzeit überaus fromm im Gotteshaus gesessen habe, obwohl er in seinem Inneren nach wie vor ein sehr weltlicher Mensch und ein leidenschaftlicher Frauenliebhaber geblieben sei.¹²

Eine noch stärkere Wirkung als die anschaulichen Geschichten „über einen von uns“, zu denen auch Waldhausers Bemerkung über die Anwesenheit der Kaiserin bei einer seiner Predigten gehört,¹³ konnten spontane oder zuvor geplante schauspielerische Einlagen haben. Milič von Kromsauer (Milič z Kroměříže) zum Beispiel ereiferte sich gegen die luxuriöse Kleidung der Prager Bürgerinnen. Den Klageartikeln der Prager Pfarrer zufolge riss er während einer Predigt einer Jungfrau den Kranz vom Haupt und zerpfückte ihn vor den Augen aller Anwesenden in kleine Stücke.¹⁴

Solche Auftritte und die Nachrichten, die darüber kursierten, mehrten die Bekanntheit der Prediger. Ihr Ruf verbreitete sich schnell in den Prager Städten, was ihnen immer neue Anhänger einbrachte. Dies war von nicht zu unterschätzender

¹⁰ *Ebenda* 19, 29.

¹¹ Eine grundlegende Orientierung in der Problematik ermöglicht *Kienzle*, Beverly Mayne (Hg.): *The Sermon*. Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 81-83). Vgl. hier z.B. 155 f., wo weitere Hinweise aufgeführt sind.

¹² *Höfler*: *Geschichtsschreiber* 29 (vgl. Anm. 8).

¹³ *Sedláček*, Jan: *M. Jan Hus*. Praha 1915, 1^a.

¹⁴ *Kejř*, Jiří: *Žalobní články proti Miličovi z Kroměříže* [Klageartikel gegen Milič von Kromsauer]. In: *Husitský Tábor* 10 (1991) 181-189, hier 188. – Vgl. auch die Mitschrift des Verhörs des Kochs Sighard, in der Miličs Predigt gegen Federn auf Frauenhüten erwähnt wird: *Menčík*, Ferdinand: *Milič a dva jeho spisy z r. 1367* [Milič und seine zwei Schriften von 1367]. In: *Věstník Královské české společnosti nauk* (1890) třída I, 309-336, hier 318. – Laut Benesch von Weitmühl (Beneš z Weitmile) widmete sich auch Waldhauser in seinen Predigten dem Thema der Frauenkleidung. Vgl. *Emler*, Josef (Hg.): *Fontes rerum Bohemicarum* 4. Praha 1884, 540.

Bedeutung: Mit der Fortführung des Streits zwischen den weltlichen Predigern und dem Ordensklerus vor den Kirchengerichten begann ein harter Kampf um die Beherrschung des öffentlichen Raums. Bei Hus und den Hussiten, zum großen Teil aber auch schon bei ihren Vorgängern, wird offensichtlich, wie wichtig ihnen die Verbreitung ihrer Ideen unter den Gläubigen war – und die Freiheit, diese öffentlich zu vertreten.¹⁵

Die „Reformtribüne“ waren davon überzeugt, allein durch die freie Verkündung ihrer Lehren Zulauf aus der Bevölkerung zu finden. Der Erfolg ihrer öffentlichen Auftritte gab ihnen Recht. Auch aus Waldhausers „Verteidigung“ geht hervor, dass sich ihr Autor der Überlegenheit des gepredigten Wortes gegenüber anderen Diskursarten bewusst war. Ähnlich wie Gelehrte, die mit der Inquisition in Konflikt geraten waren, wies auch Konrad darauf hin, dass er sich für manche bedenklichen Äußerungen auf eine private Disputation beschränke.¹⁶ Der entscheidende Kampf solle aber unbedingt vor den Augen der Öffentlichkeit stattfinden. Waldhauser warf seinen Gegnern aus den Reihen der Mendikanten vor, dass sie über ihn nur „in der Ecke murren“ würden, während er „in publico foro“ an vorderster Front kämpfe. Er forderte sie dazu auf, ruhig einmal selbst zu versuchen, von seiner Kanzel zu sprechen. In ihre Klöster könnten sie nämlich mit ihrer Predigt nicht mehr als vier oder fünf Beginnen locken. Auch die Protestadressen, die die Bettelmönche in seiner Zuhörerschaft in Umlauf brachten, interpretierte er als Versuch, die Bevölkerung von seinen Predigten fernzuhalten.¹⁷

Es geschah durchaus, dass zu diesem Zweck Denunziationskampagnen gestartet wurden. Dies widerfuhr zum Beispiel den Nachfolgern von Milič von Kremsier im Jahre 1374. Dieser weilte zu dieser Zeit am päpstlichen Hof in Avignon, um dort seine Lehren zu verteidigen, starb aber noch vor dem Ende des Prozesses. In Böhmen sahen sich derweil Prediger, die für seine Anhänger gehalten wurden, der Verfolgung ausgesetzt.¹⁸ So wurde zum Beispiel František von Beneschau (František z Benešova) wegen Agitation gegen Bettelorden und Ablässe vom Konsistorium verhört. Während der Predigt soll er seine Zuhörer auch aufgefordert haben, für Milič zu beten. In Pilsen (Plzeň) hätten die Prediger Protest gegen das Beerdigungsrecht der Mendikanten eingelegt. Diese seien daraufhin sogar in die Kirche eines Pfarrers eingedrungen, der gerade auf der Kanzel gestanden habe, und hätten ihn der Lüge

¹⁵ Mit der Problematik der Redefreiheit beschäftigte sich Šmabel, František: Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419–1485). In: Patschovsky, Alexander/Zimmermann, Harald (Hgg.): Toleranz im Mittelalter. Sigmaringen 1998, 211–274 (Vorträge und Forschungen 45).

¹⁶ Höfler: Geschichtsschreiber 34 (vgl. Anm. 8). – Zu den lediglich disputativ artikulierten Äußerungen siehe Šmabel, František: Reformatio und Receptio. Publikum, Massenmedien und Kommunikationshindernisse zu Beginn der hussitischen Reformbewegung. In: Miethke, Jürgen (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. München 1992, 255–268, hier 260 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21).

¹⁷ Höfler: Geschichtsschreiber 25, 32 (vgl. Anm. 8).

¹⁸ Die Verfolgung von Miličs Anhängern seit Januar 1374 beschreibt anhand der Gerichtsakten Loskot, František: Milič z Kroměříže. Otec české reformace [Milič von Kremsier. Vater der böhmischen Reformation]. Praha 1911, 103–110.

bezüglich –, was diesen wiederum zu heftigem Protest veranlasst habe.¹⁹ Zu ähnlichen Scharmützeln unter Beteiligung der Öffentlichkeit war es schon zu Waldhausers Zeit gekommen: Konrad konnte die Massen so begeistern, dass die aufgewussten Teilnehmer eines Demonstrationzugs durch Prag auf die Habite der Mendikanten spuckten.²⁰

Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch die Leidenschaft besser, die Jan Hus unter den Zuhörern seiner Rede am 25. Juni 1410 entfachte. In der Konkurrenz um die öffentliche Meinung standen sich in dieser Phase der Reformbewegung nicht mehr weltliche und Ordensprediger gegenüber, sondern Anhänger und Gegner der wyclifisch-hussitischen Lehre. Wenig überraschend ist, dass sich in der St. Stephanskirche nur drei Tage zuvor sechs Männer mit blanken Schwertern auf einen Prediger gestürzt hatten und ihn ermorden wollten, weil er Hus geschmäht hatte.²¹ Diese Demonstrationen zur Unterstützung populärer Prediger fanden im Sommer 1412 ihren Höhepunkt in den bekannten Ablass-Unruhen.²²

Die Gestaltung des Predigttextes

Die Beherrschung von Kommunikations- und Propagandastrategien war im Mittelalter also für den Erfolg einer religiösen Bewegung von zentraler Bedeutung. Die historische Forschung befasst sich traditionell mit Polemiken, Konflikten und Kämpfen. Soll mit solchen Untersuchungen ein Beitrag zur Geschichte des Predigtwesens geleistet werden, müssen die Aussagen narrativer und administrativer Quellen allerdings zu den erhaltenen Texten der Predigten in Bezug gesetzt werden. Meines Erachtens kann man eine Parallele zu den Kommunikationsstrategien sehen, die zur öffentlichen Verbreitung von Reformdoktrinen eingesetzt wurden, wenn man sich die Konstruktionsmethoden der Texte ansieht, die (wenngleich in veränderter Form) zum Vortrag von der Kanzel aus bestimmt waren. Aus der Perspektive der Kommunikationsgeschichte ist davon auszugehen, dass in den handschriftlichen homiletischen Texten zumindest Spuren der Darstellungsweise zu finden sind, derer sich die Prediger beim Kampf um Anhänger und die Freiheit des Gotteswortes bedienten. Die erhaltenen Postillen sind allerdings oft mehr der Literatur als dem mündlichen Diskurs zuzurechnen und Prediger haben nur selten ihre Reden Wort für Wort abgelesen – vor allem, wenn sie tschechisch oder deutsch anhand eines lateinischen Manuskripts predigten. Trotzdem war der Aufbau einer Predigt, ebenso wie die Argumentationsstrukturen, Zitierweisen und der Rückbezug auf Autoritäten ein funktionaler Bestandteil der rhetorischen Strategie. Zwar waren die meisten „Pre-

¹⁹ „[...] dixit, quod fratres predicti venerunt ad ecclesiam plebani et clamaverunt super plebanum stantem in ambone: ‚Mentiris!‘, et ipse plebanus e converso clamavit dicens ad fratres: ‚Vosmet mentimini!‘“ Siehe *Tadra*, Ferdinand (Hg.): *Acta judiciaria consistorii Pragensis* 1. Praha 1893, 119, Nr. 60. – Zu weiteren erwähnten Fällen *Ebenda* 81, Nr. 52, und 93, Nr. 108.

²⁰ *Höfler*: *Geschichtsschreiber* 20 (vgl. Anm. 8).

²¹ *Chronicon universitatis Pragensis*. In: *Emler, Josef/Gebauer, Jan/Goll, Jaroslav* (Hgg.): *Fontes rerum Bohemicarum* 5. Praha 1893, 572.

²² Zu diesen siehe *Šmabel, František*: *Die Hussitische Revolution*. Hannover 2002, 868–878 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften* 43). Dort ist auch ältere Literatur aufgeführt.

digttexte“ in der Form, in der sie erhalten blieben, niemals gehalten worden, doch wurden sie abgeschrieben, um anderen Predigern als Muster für den idealtypischen Aufbau zu dienen. Aus diesem Grund bin ich der Meinung, dass die Gestaltungsmethode des schriftlichen Predigttextes in die Untersuchung der Kommunikationstechniken des mittelalterlichen Predigtwesens einbezogen werden sollte.

Dass auch die Zeitgenossen den Kampf um die Zuhörer und um die in den Predigten eingesetzte gelehrte Argumentation für zwei Seiten ein und derselben Medaille hielten, belegen die bereits zitierten Streitschriften. Ein passendes Zitat an der richtigen Stelle zu verwenden, gereichte einem jeden Prediger zur Ehre und konnte ihm gar zum Sieg in einem Rednerduell verhelfen. Konrad Waldhauser zum Beispiel haben die Dominikaner in ihrer Anklage die anstößige Äußerung vorgeworfen, Simonisten seien schlimmer als Ketzer. Waldhauser verteidigte sich mit dem Hinweis darauf, dass es sich um das Zitat eines Dekrets handle, und dass er in seiner Predigt den betreffenden Kanon direkt verwendet habe.²³ Diesen Passus der Apologie kann man als Beleg sowohl für die Bedeutung betrachten, die die Prediger einem gelehrten Rüstzeug zuschrieben, als auch dafür, dass sie die Autoritäten auch in ihren mündlichen Äußerungen verwendeten und nicht nur in ihren geschriebenen, zum Studium bestimmten Texten.

Über Milič von Kremsier berichtet sein Biograf Matthias von Janov, dass dieser der gelehrten Ausschmückung seiner Predigten besondere Sorgfalt gewidmet habe. Milič predige täglich, an Festtagen zwei- bis dreimal, es falle ihm aber auch nicht schwer, fünfmal pro Tag zu predigen – dreimal tschechisch, einmal deutsch und einmal lateinisch.²⁴ Bei der Gestaltung der Belege zeige er eine besondere Begabung: Zu jeder Behauptung habe er ein Zitat aus der Bibel oder der Kirchenväter parat, und wenn er einmal mit dem Zitieren beginne, ziehe sich die Wiedergabe über eine oder auch zwei Spalten des Textes hin. Matthias spricht hier offensichtlich von einer mündlichen Äußerung, so dass es den Eindruck erweckt, dass Milič nicht einmal auf der Kanzel auf die volle Fassung der Autoritäten verzichtete.²⁵ Die zweite Biografie, „Vita Milicii“, gibt ebenfalls eine Frequenz der Predigtstätigkeit von bis zu fünfmal pro Tag an und bemerkt dazu, dass eine Rede von Milič nur selten weniger als zwei Stunden, manchmal aber auch drei Stunden gedauert habe. Auch eine so lange Predigt könne Milič in zwei bis drei Stunden vorbereiten.²⁶

²³ „Hunc canonem, dum hanc materiam pertractarem, audientibus pluribus et solempnibus viris et literatis et juris canonici peritis allegando adduxi.“ Siehe Höfler: *Geschichtsschreiber* 31 (vgl. Anm. 8). – Es handelt sich um den Kanon C. 1, 1, 21 „Eos, qui per pecunias manus inposuerunt [...]“. In: Friedberg, Aemilius (Hg.): *Corpus iuris canonici* 1. Lipsiae 1879, 365.

²⁴ Kybal, Vlastimil (Hg.): *Matthiae de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti* 3. Innsbruck 1911, 363.

²⁵ „[...] unam auctoritatem byblie vel doctorum ad unam columpnam, quandoquae ad duas et amplius expedite declamabat.“ *Ebenda*.

²⁶ Emler, Josef (Hg.): *Fontes rerum Bohemicarum* 1. Praha 1873, 406. – Begründete Zweifel an der Authentizität dieser Quelle äußerte allerdings vor kurzem Mengel, David C.: A Monk, a Preacher, and a Jesuit: Making the Life of Milič. In: David, Zdeněk V./Holeton, David R. (Hgg.): *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 5/1. Prague 2004, 33–55.

Eine prominente Stellung unter den Texten, aus denen die Predigten zusammengestellt wurden, nahm natürlich die Heilige Schrift ein. Biblische Worte standen am Beginn jeder Predigt, deren eigentlicher Zweck es war, dem Volk die Frohe Botschaft zu verkünden. Die Wahl des Themas (des Eingangszitats) und seine entsprechende Ausführung gehörten zu den grundlegenden Fähigkeiten des Predigers. Die Predigtbesucher konnten dieser Gewandtheit vielfach folgen und sie in einigen Fällen sogar beurteilen. So sagte ein Zuhörer über Waldhauser, dieser predige nur längst bekannte Dinge, da er in allen seinen Reden den Hochmut, den Geiz und die Schwelgerei der Prager mit den alten Worten der Propheten brandmarke. Konrad zeigte sich von dieser bissigen Bemerkung gekränkt und verlangte eine Bestrafung des Nörglers.²⁷ Ein anderes Mal traf er allerdings selbst ins Schwarze, und zwar mit einer schlagfertigen und originellen satirischen Verwendung eines biblischen Zitats: Zu den Hauptkritikpunkten seiner Auftritte in Prag gehörte die kirchliche Praxis, den Mönchsorden kleine Kinder zu übereignen, die dann im zarten Alter aus ihrer Familie gerissen und in ein Kloster aufgenommen wurden. Kleine Mädchen im Dominikanerinnenkloster St. Anna in der Altstadt hätten angeblich gesagt, dass ihr Vater nun der Ordensgeneral sei. Daraufhin habe Waldhauser gegen die Dominikaner spöttisch die Worte des Evangeliums verwendet: „[Denkt nicht, dass ihr sagen könnt:] Unser Vater ist Abraham.“²⁸ Dem mit der Heiligen Schrift vertrauten Zuhörer erschloss sich dieser Witz sofort: Das Zitat verwies nämlich auf einen Satz von Johannes dem Täufer, der die Pharisäer mit eben diesen Worten angriff, nachdem er sie zuvor als „Schlangenbrut“ bezeichnet hatte.

Auch Jan Hus geriet in der letzten Phase seines Prozesses in einen Konflikt, in dem es um den Kontext der in seinen Predigten verwendeten biblischen Zitate ging. Während des Verhörs in Konstanz am 7. Januar 1415 musste er sich unter anderem gegen den Vorwurf verteidigen, er habe 1410 mit seinen Prager Predigten eine Welle der Gewalt auslösen wollen. Es ging dabei um die am Anfang dieses Beitrags erwähnte Rede in der Bethlehemskapelle, die er an dem Tag gehalten hatte, an dem er dort seine Appellation gegen die päpstliche Bulle verkündet hatte. Hus habe angeblich verlangt, mit einem „leibhaftigen Schwert“ gegen seine Feinde vorzugehen und sich dabei auf das alttestamentarische Beispiel Mose berufen. Am nächsten Tag seien daraufhin in Prag Aushänge aufgetaucht, die dazu aufriefen, sich ein Schwert zu nehmen und den „Bruder“ nicht zu schonen. Hus brachte dagegen vor, er habe die Epistel vom „Helm der Erlösung“ und vom Schwert, mit dem nach dem Gebot des Apostels Paulus die Gläubigen die Wahrheit des Evangeliums verteidigen sollten, erläutert. Schon damals in der Bethlehemskapelle habe er aus Angst, falsch verstanden zu werden, ausdrücklich gesagt, dass es sich nicht um ein reales Schwert, sondern um „ein Schwert, welches das Wort Gottes ist“ handele.²⁹ Falls seine Erklärung

²⁷ Höfler: *Geschichtsschreiber* 31 (vgl. Anm. 8).

²⁸ *Ebenda* 18. – Vgl. dazu Loskot, František: Konrad Waldhauser, řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce M. Jana Husa [Konrad Waldhauser. Ordenskanoniker des Hl. Augustinus, Vorgänger von M. Jan Hus]. Praha 1909, 62.

²⁹ Novotný, Václav (Hg.): *Fontes rerum Bohemicarum* 8. Praha 1932, 79. – Vgl. Palacký: *Documenta* 405 (vgl. Anm. 1). Die entsprechenden Bibelstellen sind Ex 32, 27 und Eph 6, 17.

der Wahrheit entsprach, hat er die übliche Methode einer Kreuzauslegung zweier biblischer Stellen verwendet – in diesem Fall des Buches Exodus und des Briefes des Paulus an die Epheser, die beide mit dem Wort „gladius“ konkordieren.

Hinsichtlich der Techniken, mit denen die Aussagen der Predigt vermittelt wurden, können wir diese intertextuelle Kontextualisierung autoritativer Aussagen als eine grundlegende Strategie festhalten. Die Argumentation der Denunzianten, der zufolge eine ganz ähnliche Auslegung des Textes eine Flut von Agitationsflugblättern hervorgerufen habe, deutet jedoch darauf hin, dass im Predigtwesen eine direkte Verbindung zwischen der exegetischen Praxis und der Volksbewegung bestand. Bei der Untersuchung des Predigens muss daher bedacht werden, dass dieses zugleich Erbauung, Theater und Propaganda bedeutete.

Die auf den ersten Blick gleichförmige Masse von Predigthandschriften hat die Historiker des Spätmittelalters in den böhmischen Ländern bisher eher abgeschreckt.³⁰ Dieses Material zu ignorieren, würde allerdings bedeuten, freiwillig auf das Gros der erhaltenen Quellen zu verzichten. Vom quantitativen Gesichtspunkt her bilden nämlich Postillen und benachbarte Genres einen wesentlichen Teil des überlieferten Materials. Es bleibt also keine andere Möglichkeit, als diesen Dokumenten eine qualitativ wertvolle, für Historiker interessante Aussage abzurufen.³¹ Jeder Versuch ihrer zumindest partiellen Auswertung wird allerdings einen vorläufigen Charakter besitzen, da die überwiegende Mehrheit der Postillen und Predigten – vor allem der anonymen – bislang in Handschriften verborgen und nur im besten Fall durch Kataloge erschlossen ist. Der nächste Schritt, der sich an die Erfassung des Materials anschließen muss, ist die Textanalyse.

Die formale Gestaltung von Predigten ist ein traditionelles Thema der Predigtforschung. Eine typologische Zäsur von epochaler Bedeutung bildet hier die Genre-grenze zwischen der (älteren) Homilie und dem (jüngeren) Sermo.³² Die Homilie ist eine Form, die bereits in der patristischen Ära Verwendung fand und mittels Homiliensammlungen großer Kirchenväter, wie z. B. Gregors oder Augustins, auch den Predigern des Spätmittelalters vertraut war. Ihr typisches Merkmal ist die genaue, teilweise sogar Wort für Wort erfolgende Auslegung der Perikope des jeweiligen Festes. Die Homilie eignet sich somit vorzüglich für unterschiedliche Zwecke der

³⁰ Als Ausnahmen von der Regel werden folgende, inzwischen schon klassische Arbeiten genannt: Neumann, Augustin: Výbor z předhusitských postil [Auswahl aus vorhussitischen Postillen]. Praha 1921 (Sonderdruck aus Archiv literární. Příloha revue Archa 2). – Bartoš, František M.: Dvě studie o husitských postilách [Zwei Studien über hussitische Postillen]. Praha 1955 (Rozpravy ČSAV, řada spol. věd 65/4). – Zum Material in tschechischer Sprache vgl. auch Hrubý, Hynek: České postilly. Studie literární a kulturně historická [Tschechische Postillen. Eine literatur- und kulturhistorische Studie]. Praha 1901.

³¹ Vgl. d'Avray, David L.: Method in the Study of Medieval Sermons. In: Bériou, Nicole/ Ders.: Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity. Spoleto 1994, 3-30 (Bibliotheca di Medioevo Latino 11).

³² Diese Entwicklung spiegelt auch der Titel eines Sammelbandes wider: Hamesse, Jacqueline/ Hermand, Xavier (Hgg.): De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Louvain-la-Neuve 1993 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales 14). – Zur Entstehung und Entwicklung des thematischen Sermons siehe Bériou, Nicole: Les sermons latins après 1200. In: Kienzle: The Sermon 363-447, hier 394-404 (vgl. Anm. 11).

Bibelinterpretation. Die Verbindung mit dem Predigtbetrieb spiegelt die Gliederung der Sammlung nach den Lesungen des liturgischen Jahres wider – im Gegensatz zu den exegetischen Postillen, die nach der Reihenfolge biblischer Bücher und ihrer Kapitel organisiert sind.³³ Für den Sermon, der im 12. Jahrhundert auftauchte und im folgenden Jahrhundert die Predigtszene im Umkreis der Pariser Universität vollkommen beherrschte, ist hingegen der thematische Aufbau des Textes charakteristisch. Ihm voran steht nur ein kurzes Zitat (*thema*), das oft aus der Epistel oder aus dem Evangelium des Tages gewählt wurde. Der Autor gliederte dieses im Laufe der Predigt in Teile (*divisio*) und baute seine Auslegung auf den einzelnen Stichworten auf. Die Auslegung war dabei mit dem Inhalt der Perikope nur frei oder gar nicht verbunden – im Sinne mittelalterlicher Autoren könnte man aber sicher *spiritualiter* einen Zusammenhang finden.

Es ist klar, dass die epochale Grenze zwischen der Homilie und dem Sermon eher eine typologische als eine chronologische ist. Für die böhmische Reformbewegung formulierte Zdeněk Uhlíř die Hypothese, dass sich die Reformautoren schon seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts dem Genre der Homilie zuwendeten, während die katholischen Traditionalisten am thematischen Sermon festhielten.³⁴ Auch bei dieser – eigentlich gut begründeten – Behauptung handelt es sich um eine Generalisierung. Die Rückwendung zur Homilie korrespondierte sicher mit der für die Reformautoren zentralen Akzentuierung des reinen Gotteswortes und befreite dieses von weltlichen Geschichten und Weisheiten, für die der Sermon wie geschaffen war. In dieser Frage gingen die böhmischen Reformisten mit dem breiten Spektrum geistlicher Strömungen des Spätmittelalters konform, die die verstärkte Frömmigkeit mit der Renaissance der biblischen Verkündung verbanden.³⁵

Tatsache ist aber, dass für spezielle Gelegenheiten, zu denen die Predigt *ad clerum* bei Synoden und an der Universität gehörte, auch ausgesprochene Reformautoren den thematischen Sermon universitären Zuschnitts wählten. Neben der bindenden Tradition könnte hier auch der Gedanke eine Rolle gespielt haben, dass für Zuhörer aus den Reihen der Geistlichkeit eine elementare Auslegung der Bibel nicht notwendig war, welche die Homilie für das Volk ermöglichte. Man kann aber natürlich nicht davon ausgehen, dass die erhaltenen Auslegungen von den Predigern tatsächlich zu einer religiösen Propädeutik von der Kanzel aus benutzt wurden. Gerade die schrittweise Auslegung aufeinander folgender Abschnitte des biblischen Textes verführt nämlich zu dem Gedanken, dass die betreffende Handschrift eher zum Stu-

³³ Zu diesem Begriff vgl. Smalley, Beryl: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford 1952, 270.

³⁴ Uhlíř, Zdeněk: *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky* [Das mittelalterliche Predigtwesen in den böhmischen Ländern: Skizze der Problematik]. In: www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm (1. 6. 2008). Text zur Anmerkung 146 f.

³⁵ Auf eine solcherart motivierte Rückwendung zu der biblischen Homilie in einem Milieu, das im 15. Jahrhundert durch die Franziskaner Observanz beeinflusst wurde, hat hingewiesen: Martin, Hervé: *Devotio moderna et prédication (début XV^e–début XVI^e s.)*. In: Cauchies, Jean-Marie (Hg.): *La dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^e siècle*. Neuchâtel 1989, 97-110 (Publication du Centre européen d'études bourguignonnes 29).

dium bestimmt war als dazu, vor dem Volk verlesen zu werden. Hier spielt wieder die Literalisierung des Predigtgenres eine Rolle, die einer geradlinigen Rekonstruktion der Predigt als Phänomen der mündlichen Kommunikation im Wege steht.

Das gesprochene und das geschriebene Wort: die Verschriftlichung von Predigten

Die grundlegende Frage, die wir uns bei der Erforschung der Predigt als Kommunikationsform stellen müssen, bezieht sich auf die erhaltenen Aufzeichnungen: Welche Position und welche Funktion besaßen sie im Prozess der Textübertragung und in welcher Beziehung standen sie zu der mündlichen Darbietung?³⁶ Infrage kommen dabei mehrere Möglichkeiten: Erstens können wir eine schriftliche Unterlage des Predigers in der Hand halten, mit deren Hilfe er die Kanzel betreten wollte. Eine solche konnte in einer anderen Sprache verfasst sein als in derjenigen, in der die Predigt gehalten wurde – vor allem Lateinisch, und das auch im Fall einer Rede *in vulgari*.

Eine weitere Möglichkeit ist die so genannte *reportatio*, also die Aufzeichnung eines Zuhörers. Für die goldene Zeit des mittelalterlichen Predigtwesens im Paris des 13. Jahrhunderts ist diese Form der Überlieferung – anders als im Spätmittelalter in Böhmen – sehr typisch. Bei Universitätsvorträgen gestählte Reportatoren waren dazu instande, mit Hilfe von Kürzeln den in der Muttersprache gehörten Text schnell lateinisch zu notieren. Einige berühmte Prediger stellten den Reportatoren ihre Notizen zur Verfügung, damit sie diese dann um Äußerungen aus der gesprochenen Predigt ergänzten und zwecks einer weiteren Verbreitung abschrieben. In wieder einem anderen Fall redigierte der Prediger die Rede unter Verwendung von Notizen zuvor beauftragter Protokollanten selbst. Wollte der Prediger seine Reden als Mustersammlung in Umlauf bringen, bearbeitete er sie vor der Veröffentlichung meistens noch.³⁷ Oft finden wir aber auch Postillen, denen keine gehaltene Predigt zugrunde liegt und die ein rein literarisches Werk darstellen. Diese „Buchpostillen“ können die Form eines fertigen kompakten Textes oder die Gestalt von Materialien haben, die nach den jeweiligen Heiligenfesten, Perikopen und Themen gegliedert sind. Hier schließt sich der Kreis: Ein solches grobes literarisches Hilfsmittel ist nämlich in der Handschrift nur schwer von einem Manuskript zur Vorbereitung einer tatsächlich gehaltenen Predigt zu unterscheiden.

Ob es sich um eine Aufzeichnung *a priori* oder *a posteriori* handelt und gegebenenfalls auch, wie groß der jeweilige Anteil des Autors und des Bearbeiters war, muss man bei jeder Quelle gesondert bestimmen. Trotzdem ist es notwendig, das mittelalterliche Predigtwesen als eine Form der Massenkommunikation zu begreifen – und dies mit allen Besonderheiten, die aus der Tatsache resultieren, dass diese Kommunikation und ihre schriftliche Überlieferung in einer Zeit stattfanden, in der Informationen handschriftlich verbreitet wurden. Dies spiegelt sich in dem Verständnis der Autorenschaft und des „Werkes“ wider, Begriffe, die nicht so klar umrissen sind, wie wir es aus der modernen Literatur gewohnt sind.³⁸ Vor diesem

³⁶ Kienzle: The Sermon 169-174 (vgl. Anm. 11).

³⁷ d'Avray, David L.: The Preaching of the Friars. Sermons Diffused from Paris before 1300. Oxford 1985, 98 f.

³⁸ Ders.: Method 8-17 (vgl. Anm. 31). – Ublíř: Středověké kazatelství 191-197 (vgl. Anm. 34).

Hintergrund ist die Einordnung der Predigtsammlungen in den Ablauf der mündlichen und schriftlichen Kommunikation wichtiger als ihre individuelle Zuordnung und genaue Datierung.

Wenngleich diese Problematik noch eingehender erforscht werden muss, können bereits an dieser Stelle einige vorläufige Beobachtungen festgehalten werden: Vor allem ist davon auszugehen, dass im Material aus den spätmittelalterlichen böhmischen Ländern nur relativ wenige Reportationen zu finden sein werden. Eine Ausnahme bildet das so genannte Admonter Quadragesimale, eine Sammlung von Fastenpredigten, die vermutlich Johlin von Vodňany in den 1390er Jahren gehalten hat.³⁹ Den Vermutungen der Herausgeberinnen dieser Quelle zufolge handelt es sich hierbei um die Aufzeichnung eines Zuhörers. Darauf deuten diverse Fehler in der Logik und Syntax hin, die dem Autor bei seiner sorgfältigen Vorbereitung wohl kaum unterlaufen wären. Auch die in der grammatischen Form benutzten tschechischen Worte entsprechen dem tschechischen, nicht aber dem lateinischen Satzbau.⁴⁰ Solche Sprachmischungen lassen sich allerdings nur schwer interpretieren: Tschechische Worte an Stellen, an denen sich der Schreiber an den lateinischen Ausdruck nicht erinnern konnte, kann man sich auch in einem Manuskript vorstellen, das der Prediger zur Vorbereitung seines Auftritts verfasst hat.

Auch Hus' „Sermones in Bethlehem“ wurden in der älteren Forschung für Aufzeichnungen von Besuchern der Bethlehemskapelle gehalten.⁴¹ Neuere Untersuchungen tendieren allerdings zu der Ansicht, dass es sich um eine Zuhörerredaktion handelt, bei der diverse Schreiber in Hus' Manuskript Abschnitte eintrugen, die sie während seiner Auftritte besonders ergriffen hatten.⁴² Eine nachträgliche Redaktion des Predigttextes auf der Grundlage von Redemanuskripten finden wir in Böhmen bereits für die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts im Fall der Predigten Peters von Zittau (Petr Žitavský), die dieser auf bedeutenden Zisterzienserfesten vorgetragen hat.⁴³

Bei anderen Sammlungen und Predigten ist die Verbindung zwischen erhaltenem Text und gesprochenem Wort noch schwächer, was eng mit der grundlegenden Funktion von Predigthandschriften zusammenhängt. Ziel der schriftlichen Aufzeichnung war es nämlich nicht, den rhetorischen Auftritt des Predigers so festzuhalten, wie er abgelaufen war – alle geschriebenen Predigten, inklusive Reporta-

³⁹ Florianová, Hana u. a. (Hgg.): *Quadragesimale Admontense*. Praha 2006 (*Fontes Latini Bohemorum* 6).

⁴⁰ Vgl. Florianová, Hana/Martínková, Dana/Silagiová, Zuzana/Šedinová, Hana: Einleitung. In: *Ebenda* LXIX-CXVII, hier LXXXIII-LXXXIV.

⁴¹ Flajšhans, Václav (Hg.): M. Io. Hus *Sermones in Capella Bethlehem* 1-4. In: *Věstník Královské české společnosti nauk* 1938-1942.

⁴² Kamínková, Eva: *Husova Betlémská kázání a jejich dvě recenze* [Hus' Bethlehemspredigten und ihre zwei Rezensionen]. Praha 1963 (*AUC* 1963, phil. et hist., *Monographiae* 2). – Vidmanová: *Hus als Prediger* 77 f. (vgl. Anm. 4).

⁴³ Pumprová, Anna: *Sermones in festivitibus summis secundum ordinem Cysterciensem in capitulis faciendi. K formě dochování kázání Petra Žitavského* [Zur Form der Überlieferung der Predigten Peters von Zittau]. In: *Krmíčková, Helena u. a.* (Hgg.): *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové* [Querite primum regnum Dei. Festschrift zu Ehren von Jana Nechutová]. Brno 2006, 241-252, hier 249 f.

tionen, wurden zur Verfassung weiterer Predigten benutzt. Wie die Instruktionen für die Nutzer belegen, war auch das Admonter Quadragesimale in seiner schriftlichen Form als Predigthandbuch gedacht.⁴⁴ Es konnte sich dabei entweder um Studienmaterial handeln, mit dessen Hilfe ein Adept exegetische und rhetorische Verfahren erlernte, oder direkt um Muster, die übernommen bzw. ergänzt oder verändert werden konnten. Der Grad der Ausarbeitung eines solchen Hilfsmaterials für Prediger reicht deswegen von Exzerpten bis zu fast fertigen Texten.

Eine ganze Palette von Varianten der Verschriftlichung von Predigten begegnet uns im Werk von Jan Hus.⁴⁵ Manche seiner Postillen tragen den Charakter einer Sammlung von Glossen und Autoritäten, wobei die Struktur der Predigt an einigen Stellen nur angedeutet wird.⁴⁶ Ein interessantes Beispiel bildet der so genannte „Hus' Bibelkurs“, in dem sich die Schriften „Passio Cristi“, „Leccionarium bipartitum“, „Quadragesimale“ und „Sermones de sanctis“ befinden. Außer der Homilie auf den Gründonnerstag ist dieser Zyklus kein Ergebnis der Predigt-, sondern der Universitätstätigkeit, da ihn Hus wahrscheinlich als *baccalaureus cursor* an der theologischen Fakultät verfasst hat. Obwohl – oder möglicherweise gerade weil – z. B. die Passionsauslegung nichts anderes als ein „Konglomerat von Zitaten“ ist, wurde sie als Predigt bzw. als Predigtvorlage abgeschrieben.⁴⁷ Der ganze Zyklus diente vermutlich der Unterrichtung von Schülern, die im Kolleg bei der Bethlehemskapelle lebten. Diese sorgten auch für seine handschriftliche Verbreitung.⁴⁸

Solche Sammlungen müssen wir also irgendwo an den Anfang des imaginären Weges eines Textes vom Autor zum Zuhörer stellen, denn dieses Material wurde mit dem Ziel gesammelt, beim Schreiben der Predigt zu helfen. Doch konnte jeder Prediger aus der Vorlage etwas anderes machen; hier zeigt sich die große Bandbreite an Möglichkeiten der Darbietung der Predigt.

Etwas näher am gesprochenen Wort befanden sich vielleicht Hus' Buchpostillen, die er offenbar in Anlehnung an die im vorangegangenen Kirchenjahr gehaltenen Predigten redigierte.⁴⁹ Wir können davon ausgehen, dass der Prediger in seiner

⁴⁴ Quadragesimale Admontense LXXI.

⁴⁵ Die Kenntnis des homiletischen Werks von Hus hat sich vor allem dank der Studien und Editionen von Anežka Vidmanová erweitert, auf die sich auch die folgende Darlegung stützt. Zusammenfassend vgl. *Vidmanová*: Hus als Prediger (vgl. Anm. 4).

⁴⁶ Dies bringt auch der Titel einer der Postillen selbst zum Ausdruck: *Ryba*, Bohumil (Hg.): *Magistri Iohannis Hus Postilla Adumbrata*. Praha 1975 (*Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 13).

⁴⁷ *Vidmanová*, Anežka: K autorství Husovy „Passio domini nostri Iesu Cristi“ [Zur Autorenschaft Hus' „Passio domini nostri Iesu Cristi“]. In: *Listy filologické* 91 (1968) 116-132, hier 123.

⁴⁸ *Vidmanová*: Husova tzv. Postilla De tempore 17-19 (vgl. Anm. 4).

⁴⁹ Es handelt sich um die Sammlungen „Puncta“, „Collecta“ und „Postilla adumbrata“, vgl. *ebenda* 17. – *Vidmanová*, Anežka: Autoritäten und Wiclif in Hus' homiletischen Schriften. In: *Zimmermann*, Albert (Hg.): *Antiqui und moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. Berlin, New York 1974, 383-393 (*Miscellanea mediaevalia* 9), hier 384-386. – Im Fall der Postille „Dicta“, die im Rahmen von Hus' Werk als ein *Dubium* gilt, verschwinden die tatsächlich gehaltenen Predigten hinter den Ergebnissen der literarischen Arbeit mit den Quellen. Siehe *Zachová*, Jana: *Postilla Dicta de tempore*. In: *Český časopis historický (ČČH)* 92 (1994) 228-241.

tschechischen Rede zumindest an der grundlegenden thematischen Reihenfolge der Predigt und an der Struktur der *distinctiones* festhielt. Die tschechischen Festtagspredigten von Hus sowie seine altschechisch geschriebene Postille haben hingegen die Form eines zusammenhängenden Textes. Während man im Fall der Festtagspredigten vermuten kann, dass sie von Hus wie auch von späteren Predigern direkt auf der Kanzel verwendet wurden, ist die Postille ein rein literarisches Werk. Ihren Leserkreis kann man am ehesten unter hussitischen Pfarrern und frommen schreib- und lesekundigen Laien suchen. Ihnen legte Hus die popularisierende Auslegung der liturgischen Lesungen vor, allerdings nicht in der Form des gesprochenen Wortes: „So habe ich die Absicht, die Lesung für das Verständnis so einfach, wie ich nur kann, auszulegen, obwohl allerdings nicht auf die Weise, wie ich predige.“⁵⁰ Wir haben es hier also mit dem Genre zu tun, für das sich in der Fachliteratur die Bezeichnung „*prédication dans un fauteuil*“ etabliert hat.⁵¹

Der Bereich des Predigtwesens, in dem man am ehesten eine Übereinstimmung des geschriebenen mit dem gesprochenen Text vermuten kann, sind die *sermones ad clericum*. In Synodalen oder zumindest Universitätspredigten haben sich vermutlich alle Magister des Prager Reformkreises versucht, Jan Hus und Jakoubek von Mies (Jakoubek ze Stříbra) natürlich nicht ausgenommen.⁵² Die Ansprachen an die Geistlichen sind in den Handschriften oft zur Gänze ausgearbeitet, einschließlich einer ehrerbietigen Anrede der anwesenden Priester und aller Teile des thematischen Sermons. Es ist durchaus denkbar, dass die Reden in dieser Form auch gehalten wurden, also auch mit den vollständigen Zitaten der Autoritäten und Hinweisen auf ihren Ursprung, mit Versen etc.⁵³ Ansonsten fällt hier auch die sprachliche Transformierung weg, da diese Predigten lateinisch geschrieben und auch vorgetragen wurden.

Anhand der Sammlung der ältesten Universitätspredigten von Jakoubek habe ich versucht, Hinweise auf die mündliche Präsentation zu finden. Als Anhaltspunkt können die zahlreichen Apostrophen dienen, die im Plural formuliert sind und das Publikum – und damit auch das Milieu, in dem wohl die Predigt gehalten wurde – klar als Universitätsgemeinde definieren.⁵⁴ Ein noch bedeutenderer Indikator sind

⁵⁰ *Daňhelka, Jiří* (Hg.): *Mistr Jan Hus, Česká nedělní postila. Vyloženie svatých čtení nedělních* [Magister Jan Hus, Die tschechische Sonntagspostille. Die Auslegung der heiligen Sonntaglesungen]. Praha 1992, 60 (Magistri Iohannis Hus Opera omnia 2). – Vgl. dazu *Vidmanová, Anežka*: *Kdy, kde a jak psal Hus českou Postillu* [Wann, wo und wie Hus die tschechische Postille schrieb]. In: *Listy filologické* 112 (1989) 144-158. – Zu den Festtagspredigten siehe *Daňhelka, Jiří* (Hg.): *Mistr Jan Hus, Česká sváteční kázání* [Magister Jan Hus, Tschechische Festtagspredigten]. Praha 1995, 18 (Magistri Iohannis Hus Opera omnia 3).

⁵¹ *Zink, Michel*: *La prédication en langue Romane avant 1300*. Paris 1976, 478 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 4).

⁵² *Schmidtová, Anežka* (Hg.): *Iohannes Hus, Positiones, recommendationes, sermones*. Praha 1958. – *Sedlák, Jan*: *Husův pomocník v evangeliu* [Hus' Gehilfe im Evangelium]. In: *Studie a texty k náboženským dějinám českým* 1 (1914) 362-428; 2 (1915) 302-350, 446-477; 3 (1919) 24-74.

⁵³ *Šmabel, František*: *Literacy and Heresy in Hussite Bohemia*. In: *Biller, Peter/Hudson, Anne* (Hg.): *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge 1994, 237-254, hier 243.

⁵⁴ Vgl. *Kienzle*: *The Sermon* 152, 966 (vgl. Anm. 11).

die Hinweise auf konkrete liturgische Zeiten. Diese Stellen erwecken den Eindruck, dass die Predigt in einer engen Verbindung mit einem bestimmten liturgischen Fest entstanden ist, auf das sie sich bezieht. Wir finden hier Bezeichnungen des Themas als „heutiger“ Perikope, um das Wort „hodierna“ ergänzte Verweise auf eine entsprechende Homilie von Augustin oder Gregor sowie schließlich Erinnerungen an die Fasten- oder Adventszeit durch die Angabe „presens tempus“.⁵⁵

Vielleicht stehen uns also zumindest im Fall der an den Klerus gerichteten Predigten Texte zur Verfügung, deren Wortlaut der gehaltenen Rede sehr nahe kommt. Ihrem Umfang nach würden Hus' Universitätspredigten sowie Jakoubeks Reden an den Klerus aus den Jahren zwischen 1405 und 1412 in der gesprochenen Form eine halbe bis eine volle Stunde dauern, nur selten länger. Auch das entspricht der Vorstellung von einer lateinischen Predigt während einer Universitätsmesse, da wir hier keine dreistündigen Exhibitionen erwarten können, wie sie angeblich Milíč von Kremsier veranstaltete.

Ähnliche Hinweise auf bestimmte liturgische Zeiten und Feste finden wir in Jakoubeks umfangreicher, tschechisch geschriebener Auslegung der Johannesoffenbarung. Auch sie können wir als Indizien für einen mündlichen Ursprung des Textes deuten. Obwohl es sich um die schrittweise Auslegung eines biblischen Buches handelt, wurde sie in einzelnen Homilien vom Advent 1420 bis zum August des folgenden Jahres und dann mit Unterbrechungen bis Ende 1422 vorgetragen. Bei dem erhaltenen Text handelt es sich höchstwahrscheinlich um die schriftliche Unterlage des Predigers, da die Sätze an einigen Stellen nicht vollständig sondern nur stichwortartig formuliert sind. Man kann daher davon ausgehen, dass er sie am Rednerpult näher ausgeführt hat.⁵⁶ Ähnlich verhält es sich im Fall der Postille Jakoubeks über die Paulus-Episteln etwa aus den Jahren von 1415 bis 1418, aus der einerseits die Auslegung der Briefe an die Korinther und an die Galater, andererseits die Predigt über das sechste Kapitel des Briefes an die Epheser erhalten sind.⁵⁷ Die tschechischen Worte im Text der Auslegung des Briefes an die Epheser 6 zeugen meiner Meinung nach davon, dass wir auch hier die Notizen des Predigers in der Hand halten. Es handelt sich dabei erstens um die tschechische Übersetzung komplizierter lateinischer Wörter, die sich der Autor für den Fall notierte, dass ihn bei der tschechischen Predigt sein Gedächtnis im Stich lassen sollte,⁵⁸ zweitens sind es die im

⁵⁵ Soukup, Pavel: Počátky Jakoubkovy literární činnosti: nejstarší univerzitní kázání [Anfänge von Jakoubeks literarischem Schaffen: die ältesten Universitätspredigten]. In: *Halama, Ota/Ders.* (Hg.): *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení* [Jakoubek von Mies. Texte und ihre Wirkung]. Praha 2006, 121-152, hier 148 f.

⁵⁶ Šiměk, František (Hg.): *Jakoubek ze Stříbra. Výklad na Zjevení sv. Jana* [Jakoubek von Mies. Auslegung der Johannesoffenbarung]. 2 Bde. Praha 1932-1933, hier Bd. I, VIII, XVII, XCIX.

⁵⁷ Bartoš: *Dvě studie* 12 f. (vgl. Anm. 31). – Mit dem ersten erhaltenen Teil befasste sich *Holinka, Rudolf*: *Nová betlemská postila M. Jakoubka ze Stříbra* [Eine neue Bethlehemspostille von M. Jakoubek von Mies]. In: *Věstník České akademie* 60 (1951) 1-27. – Die Auslegung des Briefes an die Epheser mit dem Inzipit „De cetero fratres“ befindet sich in einer Handschrift in Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB) 4937, fol. 11r-26r.

⁵⁸ „mox sunt in diffidacione (w nadpowiedy) cum toto mundo“ (*ebenda*, fol. 11r). „Calcaneo sslapięy“ (fol. 19v). „Włašnost tepiditas [...] incurabilitas netbanye“ (fol. 25r).

lateinischen Satz verwendeten tschechischen Ausdrücke, auf die der Verfasser wohl zurückgriff, wenn ihm die lateinische Form nicht gleich einfiel.⁵⁹

Einen ähnlichen Charakter tragen auch die tschechischen Glossen in der Auslegung der Korinther- und des Galaterbriefes.⁶⁰ Sie verorten die Predigt explizit in der Bethlehemskapelle. Anhand der gelegentlichen Zeitangaben kann man ferner einschätzen, dass Jakoubek diese Rede bisweilen einmal in der Woche, zeitweise auch täglich hielt – letzteres in dem Fall, wenn er sich auf das berief, was er am vorangegangenen Tag gesagt hatte.⁶¹ Die Auslegungen der Johannesoffenbarung sowie der Episteln von Paulus zeugen davon, dass Jakoubek auf der Bethlehemskanzel nicht nur Predigten auf Perikopen des Kirchenjahres hielt, sondern in kompakten exegetischen Auslegungen auch ausgewählte Bücher der Heiligen Schrift erörterte. Dies war den Ansprüchen des regen Predigtbetriebs in der Bethlehemskapelle geschuldet, in der es üblich war, nicht nur an Sonn- und Feiertagen zweimal, sondern darüber hinaus auch an Werktagen zu predigen. Wie seine tschechischen Postillen bezeugen, predigte Jakoubek am Sonntagmorgen das Evangelium und am Nachmittag über die Epistel, in der Fastenzeit dann in der Frühe über alttestamentarische Themen und bei der Vesper das Evangelium.⁶²

Während zur sukzessiven Auslegung der biblischen Bücher das Genre der exegetischen Homilie am besten passte, hielt sich Jakoubek bei den Sonntagspredigten an einige Verfahrensweisen des thematischen Sermons. Ein Zeugnis dafür sind zum Beispiel seine Postillen über Sonntagsperikopen: In der tschechischen Postille führte Jakoubek seine Predigten mit einer Distinktion ein, danach setzte er aber die Auslegung der restlichen Verse bis zum Ende der Lesung fort.⁶³ Ähnlich benutzte Jakoubek in der lateinischen, in den Jahren 1419 und 1420 entstandenen Epistelpostille die klassische Dreiteilung des Themas, die er allerdings so wählte, dass er in der Auslegung möglichst die ganze Perikope erfasste.⁶⁴

⁵⁹ „iusticia dicitur lorica, quia ex multis virtutibus et preceptis Domini est complexa, sicut et lorica ex multis koloček“. (*Ebenda* fol. 19r). „Sub nomine et specie fidei christiane mnoho gest powierkow et consuetudines“ (fol. 20v). In diesem Fall wird im Satzbau der tschechische Genitiv mit dem lateinischen Nominativ vermischt. Das ist also ein Fall, den die Herausgeberinnen des Admonter Quadragesimale als Hinweis darauf deuten, dass es sich um die Aufzeichnung eines Zuhörers handelt (vgl. Anm. 41). Aufgrund des ruhigen Charakters des Textes und der geringen Frequenz dieser Glossen halte ich sie nicht für ein Indiz für die Existenz eines Berichterstatters, sondern für einen Hinweis darauf, dass der Autor beim Schreiben auf tschechisch gedacht hat.

⁶⁰ *Holinka*: Nová betlemská postila 12 (vgl. Anm. 57).

⁶¹ *Ebenda* 3.

⁶² *Halama*, Ota: Jakoubkovy české postily [Jakoubeks tschechische Postillen]. In: *Ders./Soukup*, Pavel (Hgg.): *Jakoubek ze Stříbra 183-208*, hier 203 (vgl. Anm. 55).

⁶³ Ähnlich verhält sich dies auch im Fall der tschechischen Fastenpredigten, siehe *ebenda* 192 f., 201.

⁶⁴ Ein Beispiel ist die Predigt über den 21. Sonntag nach der Dreifaltigkeit, in der sich das Thema Eph 6, 10-17 folgendermaßen teilt: „Tria facit Apostolus in ista epistola. Primum hortatur fideles, ut spem habeant in auxilio Dei, 2° monet eosdem ad recipiendum arma spiritualia et 3° describit illa arma spiritualia a fidelibus recipienda.“ *Nový Bydžov, Městské muzeum [Neu-Bydžow, Stadtmuseum]*. Inv. Nr. 18, fol. 283v.

Diese beiden Predigtsammlungen sind zugleich ein gutes Beispiel dafür, welche Begrenzungen der Rekonstruktion nicht nur des gesprochenen, sondern auch des geschriebenen Autorentextes auferlegt sind. Die tschechische Postille hat sich nur in einem Druck von 1564 erhalten, und ihre Form ist stark von der Pragmatik des Editors des 16. Jahrhunderts beeinflusst. Wie der Vergleich mit Predigten zeigt, die auch handschriftlich überliefert sind, nahm der Herausgeber Kürzungen vor und behielt lediglich das Schema bei, das späteren Predigern als Muster dienen sollte.

Sinngebung im Überlieferungsprozess

Zu wesentlichen Veränderungen der Texte kam es allerdings besonders gerade vor der Verbreitung des Buchdrucks, als es noch nicht möglich war, durch eine Massenübertragung des identischen Wortlauts eine einzige Fassung zu kodifizieren. Somit trat jeder Schreiber einer Handschrift in den Kommunikationsprozess ein. Er gab die „Mitteilung“ in der Form weiter, in der er sie selbst verstand bzw. verstehen wollte. Die Bedürfnisse und Absichten der jeweiligen Personen, die einen Text verwendeten, beeinflussten somit in entscheidendem Maße die Form, in der sich dieser bis zum heutigen Tag erhalten hat. Die bereits erwähnte Epistelpostille von Jakoubek, deren Fassungen sich in den jeweiligen Handschriften erheblich voneinander unterscheiden, ist nur eines von vielen Beispielen.⁶⁵ Jakoubeks Werk bildete – angesichts seiner Autorität in der hussitischen Bewegung sowie seiner Position als Prediger der Bethlehemskapelle – den Ausgangspunkt einer komplizierten Texttradition, zu der auch die Predigt- (und redaktionelle) Tätigkeit seiner Schüler einschließlich Johann Rokycanas (Jan z Rokycan, Jan Rokycana) oder Wenzels von Dráčov (Václav z Dráčkova) gehört.⁶⁶ Den Beitrag der einzelnen Autoren zu bestimmen, ist nur selten restlos möglich – dies würde dem Charakter des gestalterischen Prozesses im Bereich der mittelalterlichen Homiletik allerdings auch nicht ganz gerecht.

Nicht anders verhält es sich auch im Fall der handschriftlichen Tradierung von Hus' Postillen. Zunächst benutzte dieser selbst beim Schreiben Teile aus seinen eigenen älteren Postillen – was übrigens zur damaligen literarischen Praxis gehörte.⁶⁷ Verschiedene Kopisten und Kompilatoren stellten dann aus seinen Werken eigenständige Predigthandbücher zusammen.⁶⁸ Aus Hus' Bibelkurs ist auf diesem Weg die

⁶⁵ So lässt die Handschrift Praha, Národní knihovna ČR [Prag, Nationalbibliothek der Tschechischen Republik, NK] III F 8 im Gegensatz zu dem zitierten Neubydžower Kodex 18 einige Passagen aus. Bei den Zitaten und Übernahmen ist sein Wortlaut allerdings genauer. Man kann also nicht ausschließen, dass der Unterschied nicht durch eine bloße Kürzung entstanden ist, sondern im Gegenteil durch die Erweiterung des Textes durch den Schreiber des Kodex 18.

⁶⁶ Marek, Jindřich: Husitské postily připisované mistru Václavovi z Dráčkova [Dem Magister Wenzel von Dráčov zugeschriebene hussitische Postillen]. In: *Miscellanea Oddělení rukopisů a starých tisků* 18 (2003/2004) 4-144. – Marek spricht zusammenfassend von Postillen eines „jüngeren Kreises um Jakoubek“. Vgl. *ebenda* 17.

⁶⁷ Vidmanová: Kdy, kde a jak psal Hus českou Postillu 151-153, 157 (vgl. Anm. 50).

⁶⁸ Zusammenfassend dazu Vidmanová, Anežka: Stoupenci a protivníci Mistra Jana Husi [Anhänger und Gegner von Magister Jan Hus]. In: *Husitský Tábor* 4 (1981) 49-56, hier 52-56.

selbstständige, „Prepara“ genannte Postille entstanden. Sein „Leccionarium“ exzerpierten mehrere Schreiber einschließlich des Autors der zwischenzeitlichen Kompilation „Reportata“ für eigene Zwecke; einer von ihnen erweiterte Hus' Text um Ausschnitte aus Wyclifs „Sermones in epistolas“.⁶⁹ Der Rokicaner Regularkanoniker Wenzel Pašek (Václav Pašek) ging in seiner Sammlung unter anderem von Hus' Postille „Collecta“ aus.⁷⁰ Ein fleißiger Kompilator war auch Nikolaus Mníšek (Mikuláš Mníšek), der in den Jahren von 1416 bis 1419 einige Predighandschriften zusammenfasste. Als Verehrer von Jan Hus nutzte er dessen Schriften (die tschechische Postille, „Quadragesimale“, „Collecta“, „Leccionarium“), verwendete aber auch Predigten aus anderen Sammlungen. Im Fastenabschnitt seiner „Comportatura“ hat er für jeden Tag einige Predigten abgeschrieben, wobei die letzte jeweils aus dem Quadragesimale von Robert Holcot stammt.⁷¹ Dieser diente hier als Quelle für Hinweise auf antike Realien und auf Zitate römischer Autoren.⁷² Es ist bemerkenswert, dass bei Mníšek auch Hus' Œuvre in derselben Funktion wie das bereits klassische Handbuch von Holcot auftritt.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass man in den Predighandschriften die Motivation des Kopisten mindestens genauso stark berücksichtigen muss wie die Intention des Autors selbst. Einen höchst interessanten Einblick in die Absichten und Gedanken des Verfassers einer solchen Kompilation bieten die anonymen „Exhortaciones super epistolas quadragesimales“ in einer Handschrift des Wiener Schottenstifts, deren Verfasser wir vorläufig als Krumauer Minoriten bezeichnen.⁷³ Schon angesichts seiner Ordenszugehörigkeit kann man ihn nicht der Reform-

⁶⁹ *Ebenda* 55 f. – *Vidmanová, Anežka*: Reportata – dílo Husovo? [Reportata – ein Werk von Hus?]. In: *Listy filologické* 85 (1962) 123–133. – *Dies.*: K textové tradici lemní části Husova Leccionaria bipartita [Zur Texttradition des Sommerteils von Hus' Leccionarium bipartitum]. In: *Ebenda* 109 (1986) 147–155, hier 155.

⁷⁰ *Dies.*: Husova Collecta Ad te levavi jako pramen epistolní postily br. Václava Paška, řeholního kanovníka kláštera v Rokycanech [Hus' Collecta Ad te levavi als Quelle der Epistelpostille des Bruders Wenzel Pašek, eines Regularkanonikers des Klosters in Rokican]. In: *Listy filologické* 78 (1955) 231–235; *ebenda* 79 (1956) 71–79. Dass es sich um ein Predigthandbuch handelt, belegt die Instruktion „Si vis ulterius predicare de trinitate Dei et trinitate hominis, applica huc Bernhardum“. In: *ebenda* 235.

⁷¹ Es handelt sich hier um die Handschrift Praha, NK VI F 17. – Holcots Predigten vergleiche ich mit dem Verzeichnis in *Schneyer, Johannes Baptist*: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350. Bd. 5. Münster 1974, 192–195 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43/5) sowie mit der Handschrift NK IV B 25, fol. 1r–50r. – Auf die Übereinstimmung hat als erster hingewiesen *Bartoš, František M.*: Husův ctitel na faře v Trhových Svinech [Hus' Verehrer im Pfarrhaus von Schweinitz]. In: *Jihočeský sborník historický* 12 (1939) 33–35, hier 34, Anm. 6. – Die grundlegende Studie über Mníšek ist *Vidmanová, Anežka*: Husův přívrženec Mikuláš Mníšek [Hus' Anhänger Nikolaus Mníšek]. In: *Husitský Tábor* 3 (1980) 51–66.

⁷² Vgl. *Smalley, Beryl*: English Friars and the Antiquity in the Early Fourteenth Century. Oxford 1960, 133–202. – Die Verwendung antiker Autoritäten, die *Vidmanová*: Husův přívrženec 62, Anm. 38 (vgl. Anm. 70) hervorhebt, ist komplett Holcot zuzuschreiben.

⁷³ Wien, Schottenstift 45 (alte Signatur 44), fol. 1r–74r. Die Sammlung kann man vorläufig auf die Zeit um 1400 datieren, einer genaueren Identifizierung werde ich mich an anderer Stelle widmen.

strömung zurechnen. Das mindert aber keineswegs die Relevanz der Angaben aus dem Prolog dieser Sammlung für unsere Fragestellung.

Wie der Autor selbst sagt, habe er Fastenpredigten aus diversen Quellen gesammelt, um sie bei seiner geplanten Pilgerfahrt nach Jerusalem stets zur Hand zu haben.⁷⁴ Im Prolog rekapituliert er seine dreißigjährige Predigertätigkeit,⁷⁵ vor allem aber zählt er die Motive auf, die ihn zur Zusammenstellung der Predigtsammlung bewegt hätten. Aus diesen wird ersichtlich, dass die Sammlung als schriftliche Grundlage für Predigten ihres Autors sowie als Handbuch für den Unterricht anderer Prediger dienen sollte. Mit der ihm eigenen Bescheidenheit erläutert der Verfasser, er habe mit der Arbeit unter anderem deswegen begonnen, damit die Leser und Zuhörer seine Schrift korrigieren könnten, und das umso besser, je mehr Personen er diese „ad legendum et ad reportandum“ anvertraue. Vermutlich ist hier die Rede von der Niederschrift eines Diktats im Umfeld des Minoritenkonvents.⁷⁶ Zugleich wollte aber der Verfasser den Text selbst verwenden: Er habe ihn für den Fall verfasst, dass falls „ich predigen und das Volk aufmuntern sollte, ich etwas zur Hand hätte, mit dem ich mich daran erinnern könnte, was ich mindestens 30 Jahre lang predigte [...]“.⁷⁷

Die schriftliche Aufzeichnung ist hier also nicht die letzte Station des Kommunikationsprozesses. Das geschriebene Wort sollte wieder zu einem gesprochenen werden, wobei es selbst bereits das Abbild eines schon einmal vorgetragenen Wortes darstellte. Diese Regel wird durch eine Ausnahme bestätigt, nämlich der Predigt über den Gründonnerstag. Unser Minorit erzählt, dass er die Rede, die er an jenem Tag in der Frühe im Konvent gehalten hatte, aufgrund einer zu großen Arbeitsbelastung nicht habe aufzeichnen können. Der Grund dafür sei gewesen, dass er danach noch zweimal gepredigt und eine Messe in der Rosenberger Burg gelesen habe. Trotzdem bemühe er sich darum, weiteres Material zum betreffenden Fest in die Predigtsammlung einzufügen.⁷⁸

⁷⁴ „Ideo assumpsi mihi hunc laborem, ut de diversis compilacionibus mihi colligerem unum compendiosum memoriale, quod porterem mecum ad Terram sanctam in Ierusalem, ad quam iam passagium promulgatur, ut me et alios confortem, animem ad penitentiam peragendam cum adiutorio Dei.“ *Ebenda* fol. 1r. Er war davor schon zweimal in Rom gewesen.

⁷⁵ *Ebenda* fol. 1r-1v; vgl. Spunar, Pavel: Repertorium auctorum Bohemorum pro vectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans II. Warszawa, Praha 1995, 213, Nr. 448 (Studia Copernicana 35).

⁷⁶ „Quarto, ut legentes et audientes corrigant mea scripta et congregata, ut eo facilius oberrata et ignorata corrigam et approbata audacius alios doceam, quo pluribus ad legendum et ad reportandum liberaliter et ilariter amicis et emulis credam.“ Wien, Schottenstift 45 (44), fol. 1v.

⁷⁷ „2^o si contingeret me populum exhortari et predicare, quod haberem aliquid ad manum, per quod revocarem ad memoriam ea, que ad minus XXX^a annis predicavi [...]“ *Ebenda* fol. 1r.

⁷⁸ „Sed quia difficulter possum colligere illa, que illo die predicavi, tum quia ter illo die predicavi et in quolibet sermone longissimam communem confessionem dedi, tum quia omnes dominos, qui protunc aderant, et familias eorum per confessionem expedivi et communicavi, tum quia missam et totum officium in castro in presencia dictorum dominorum de Rosenberk feci, tum quia tunc propter tot occupationes et labores scribere non potui primum sermonem in Cena Domini, quem in domo ad communem populum feci, faciam tamen, quod potero, ne eandem predicem materiam, et eciam propter detractores, qui alio

Aufgrund des allgemeinen lebhaften Interesses an der Abschrift von Texten für den eigenen und fremden Bedarf können wir annehmen, dass sich die handschriftlich erhaltenen Texte oftmals in das gesprochene Wort zurückverwandeln. Den Wortlaut dieser Reden können wir nur erahnen. Die Interpretation des vorhandenen Materials erlaubt uns aber die Annäherung an die Predigt als Ereignis. In der Sermones-Forschung spricht man von einem Weg „gegen den Strom“ und „mit dem Strom“ des Predigers.⁷⁹ In die Werkstatt des Autors zu gelangen, ist für uns offenbar einfacher, da die meisten erhaltenen Texte aus dem Bereich „gegen den Strom“ stammen. Dies bedeutet, dass sie dem Vortrag der eigenen Predigt vorausgehen. Der formale Aufbau, die explizit zitierten Autoritäten und die versteckten Quellen bieten uns ein Bild vom literarischen Horizont und der mentalen Welt des Predigers.

Der Auftritt selbst bzw. seine Rezeption durch die Zuhörer sind uns höchstens mittels der Reportationen zugänglich.⁸⁰ Wie allerdings das zuletzt erwähnte Beispiel zeigt, ist es doch noch etwas komplizierter, da die aufgezeichnete Predigt einen Platz zwischen zwei unterschiedlichen Reden einnehmen konnte. Durch die Deutung der Predigt als Prozess der Textübertragung und als kommunikative Interaktion kann man meiner Meinung nach aber einen Schritt in Richtung des Predigtzuhörers machen. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Annahme, dass der Text von vornherein bewusst gestaltet wurde, um eine bestimmte Reaktion bei den Zuhörern hervorzurufen. Aufgrund dieser Erwartung spiegelt sich dann in der Predigtvorlage das Auditorium der zukünftigen mündlichen Darstellung wider.

Markant ist dies bei den *sermones ad clericum*. Der Prediger passte hier seine vorbereitete Rede, ihr gesamtes Wesen sowie die Details einem spezifischen, klar abgegrenzten Publikum an.⁸¹ Dies erklärt, warum man zum Beispiel in dem frühen Werk Jakoubeks von Mies, der die gelehrte Eitelkeit und zwecklose heidnische Bildung so radikal ablehnte, eine überraschende Menge antiker Autoritäten findet und warum dieser Prediger für seine Reden mit Vorliebe eine strenge formale Gliederung wählte. Bei den ältesten Predigten Jakoubeks handelt es sich ganz offensichtlich um Universitätsreden, die an die Magister und Priester als Zielgruppe gerichtet sind.⁸² Wie es Jakoubek selbst in der Predigt „Ecce mulier“ zum Ausdruck bringt, hat der Redner die Kanzel betreten „volens loqui iuxta qualitatem audiencium“.⁸³ In der Einleitung derselben Rede gesteht er seine Verlegenheit, die die Gelehrtheit seiner Zuhörer in ihm hervorruft, und beschreibt, wie sorgfältig er seinen Auftritt durchdacht hat.⁸⁴

modo interpretant [Hs.: interpretantur] et exponunt, que ego bona intencione dico.“
Ebenda fol. 71r.

⁷⁹ „L'amont et l'aval de la prédication“. Siehe Zink: La prédication 204 (vgl. Anm. 51).

⁸⁰ Bataillon, Louis-Jacques: Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle. In: Hasenohr, Geneviève/Longère, Jean: Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Paris 1981, 197-209.

⁸¹ Den Druck des Publikums auf die Qualität von Universitätspredigten konstatiert Hamesse, Jacqueline: La prédication universitaire: éloquence sacrée, éloquence profane? In: Ephemerides liturgicae 105 (1991) 283-300, hier 295-299.

⁸² Soukup: Počátky Jakoubkovy literární činnosti 137-140 (vgl. Anm. 55).

⁸³ Sedláč: Husův pomocník. Teil 3, 463 (vgl. Anm. 52).

⁸⁴ „Cogitante me, quid liceret et expediret loqui in medio docte multitudinis cleri quidve

Das gelehrte Rüstzeug der Predigt ist also im gleichen Maße ein Abbild der mentalen Vorbereitung des Predigers wie ein Produkt seines (antizipierten) Kontakts mit dem Publikum. Es entspricht einem Kommunikationsmodell, bei dem die Interaktion erst durch die Kontaktaufnahme von Absender und Adressat stattfindet. Man darf sich übrigens nicht vorstellen, dass die mittels Handschriften verbreiteten Predigttexte nur eine einzige klare Botschaft enthalten hätten, die vom Autor zum Leser transportiert werden sollte. Bei der bereits geschilderten dynamischen Überlieferung mit vielen Redaktionen und Veränderungen ist so etwas ausgeschlossen. Die Predigt wurde erst durch die Rezeption und die individuelle Verarbeitung zu einer Botschaft. Der Vorgang des Lesens ist hier also zugleich als ein Umschreiben zu deuten – unabhängig davon, ob der Konsument den Text nur gelesen, auf seiner Grundlage gepredigt oder ihn tatsächlich umgeschrieben hat.

Daraus wird ersichtlich, dass die mittelalterliche Predigt kein fertiges literarisches Werk, sondern ein sich wandelnder Text ohne feste Begrenzung war. Die variable Bedeutung resultiert nicht zuletzt aus ihrem intertextuellen Charakter. Genauso wie andere Genres der mittelalterlichen Literatur (und möglicherweise mehr als nur diese) ist auch die Predigt ein Geflecht aus Zitaten, Hinweisen und Glossen. Schlüsselbegriffe figurieren hier in Positionen, die durch ihre ausdrückliche oder nur gedachte Beziehung zu anderen Texten der christlichen Tradition und des homiletischen Schrifttums vorausbestimmt sind. Die Wirkungskraft der Predigt ergibt sich aus der Verständlichkeit von Methoden und Verfahren, nach denen ihr Text zusammengestellt ist. Es handelt sich hier um eine Kommunikationsstrategie auf der elementaren Ebene des „Webens“ eines Predigttextes.

Die Prediger des jungen Hussitismus vermittelten und unterstützten ihre Botschaft durch die Worte der Bibel und der christlichen Autoren. Zu diesem Zweck eigneten sie sich das klassische Predigtmodell an, das im 13. Jahrhundert im Mendikanten- und Universitätsmilieu perfektioniert worden war.⁸⁵ Dessen Ideal stellte zwar der thematische Sermo dar, eine noch deutlichere Wirkung hatte allerdings die charakteristische Weise, in der das Material, also die Autoritäten, ausgewählt und gegliedert wurde. Dieses Verfahren war, auch wenn es sich dabei um die einfachste und zugleich am weitesten verbreitete Methode der Wortkonkordanzen handelte, eng mit entsprechenden exegetischen Praktiken verbunden.⁸⁶ Eine erprobte, wirkungsvolle, massenhaft verbreitete und keineswegs originelle Form, eine Predigt zu verfassen, beeinflusste also letztlich den Inhalt dessen, was die Priester von der Kanzel sagten. Auch im böhmischen Reformpredigtwesen kam jene homiletische Technik, die mit der scholastischen Denkweise verknüpft ist, zur Geltung. Sie wurde

talium audiencium qualitati esset utile atque valens, dixi in corde meo: Quid ego predicabo [...]?” *Ebenda* 462.

⁸⁵ Dies entspricht den Zäsuren in der Entwicklung des mittelalterlichen Predigtwesens: Den im 13. Jahrhundert entstandenen Vorsprung der Mendikanten holten die Prädikanten aus den Reihen des weltlichen Klerus erst nach zwei Jahrhunderten allmählich ein. *Menzel, Michael*: Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter. In: *Historisches Jahrbuch* 111 (1991) 337-384.

⁸⁶ *Dahan, Gilbert*: *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*. Paris 1999, 350-358.

somit zu einem charakteristischen Merkmal der damaligen „Berufsmentalität“ der Prediger.⁸⁷

Durch die Verkettung autoritativer Ausschnitte und durch den Hinweis auf ihren ursprünglichen Kontext gaben die Prediger dem Text Inhalt. Nehmen wir nur zwei Beispiele:⁸⁸ Die kurze erste Subdivision „ad primum“ in Jakoubeks Universitätspredigt „Querite primum regnum Dei“ behandelt die löbliche Sorgfalt. Sie ist ausschließlich aus biblischen Zitaten zusammengestellt, die auf der Grundlage einer Wortassoziation zum Schlüsselbegriff *sollicitudo/sollicitus* ausgewählt wurden. Der einzige Autorensatz dieses Abschnittes trifft Jakoubeks Ansichten zu den Aufgaben der Geistlichen sehr gut, die er bereits in seinen frühen Predigten zum Klerus formulierte: „Durch einen solchen Eifer sollte sich jeder auszeichnen, der erlöst werden möchte, besonders aber die Geistlichen und die Prälaten.“ Ähnlich unauffällige Formulierungen, mit denen die Geistlichkeit zur Avantgarde der Erlösung erklärt wurde, entwickelten sich schnell zu vernichtender Kritik an den Priestern, die den an sie gestellten Ansprüchen nicht gerecht wurden. Es war nicht zuletzt seine literarische Arbeitsweise, die Jakoubek zu solchen Auffassungen führte. Unter den Ergebnissen der Suche nach *sollicitudo* befand sich auch das Epistelzitat „wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein“.⁸⁹ Zur Übertragung dieser Botschaft auf den Klerus war es nur ein kleiner Schritt. In diesem Zusammenhang bot sich schließlich ein Zitat an, das den Eifer für göttliche Dinge als eine Eigenschaft der im Zölibat lebenden Männer der Kontemplation charakterisiert.⁹⁰

Ähnlich ging auch Jan Hus vor: In der ersten Adventspredigt seiner tschechischen Postille unterschied er ganz im Sinne des Denkens in Distinktionen das dreifache Kommen Christi: das körperliche, also seine Menschwerdung im Leib der Jungfrau Maria, das geistliche, als er die Gläubigen mit seiner Gnade beglückt hatte und schließlich das zukünftige beim Jüngsten Gericht.⁹¹ Auf engem Raum bemühte er sich hier, alle relevanten Stellen aus der Bibel zur Geltung zu bringen, in denen vom Kommen Christi die Rede ist. In der Distinktion der Predigt zum Thema *adventus* reihte er mindestens fünf mit dem Wort *venire* konkordierende Zitate aneinander.

⁸⁷ *d'Avray: The Preaching of the Friars 177* (vgl. Anm. 37) charakterisiert diese als „subdividing mentality“.

⁸⁸ In diesen Abschnitten stütze ich mich auf meine eigene Studie: *Soukup, Pavel: „Sed heu hodie!“ Kritika církve v Jakoubkových kázáních k duchovenstvu* [Die Kirchenkritik in Jakoubeks Predigten an die Geistlichkeit]. In: *Doležalová, Eva/Šimůnek, Robert* (Hgg.): *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky* [Von Fürsten zu Königen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Josef Žemlička]. Praha 2007, 438–453.

⁸⁹ Röm 12, 8. Zitiert nach Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Stuttgart 1980.

⁹⁰ „Laudabilis sollicitudo est in observancia mandatorum Dei, ad Ephe. 4^o: ‚Solliciti servare unitatem in vinculo pacis‘ [Eph 4, 3], et de illa loquitur Scriptura 1 Petri 1^o: ‚Omni sollicitudinem vestram in ipsum proicientes‘ [1 Petr 5, 7]. Et talem sollicitudinem necesse est omnem salvandum habere, et specialiter clerum et prelatos, qui secundum Apostolum ad Ro. 12^o ‚presunt in sollicitudine‘ [Röm 12, 8], ac viros contemplacionis, de quibus Prima Cor. VII^o: ‚Qui sine uxore est, sollicitus est, que sunt Domini; qui cum uxore, sollicitus est, que sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est‘ [1 Kor 7, 32–33].“ Praha, NK IV G 6, fol. 38v.

⁹¹ *Daňhelka* (Hg.): *Mistr Jan Hus, Česká nedělní postila 62* (vgl. Anm. 50).

Diese bildeten ein semantisches Netz, in dessen Rahmen sich die einzelnen Aussagen gegenseitig erklärten – und dies auch mit Hilfe ihrer unausgesprochenen, dem Autor und dem Leser vertrauten Kontexte.

Daran ist natürlich nichts Originelles. An Bedeutung gewinnt dieses Verfahren erst dann, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich unter den verwendeten Belegen auch die Kronzeugen der adventistischen Kampagne befanden. Diese begann nur sieben Jahre, nachdem Hus seine Postille verfasst hatte. Das Wort Christi: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“ (Offb 3, 20), das Hus unter die Heimsuchung durch die göttliche Gnade einordnete, interpretierten die Adventisten allerdings vollkommen anders.⁹² Auffällig ist dies auch bei der Redewendung „werde ich über dich kommen wie ein Dieb“ (Offb 3, 3), auf die sich die chiliastische These von einer heimlichen Wiederkunft Christi auf Erden stützte.⁹³ Bei Hus deutet aber wegen der direkten Verwendung des Matthäusevangeliums 24, 42-43 die Metapher des Diebes nicht darauf hin, dass jemand unauffällig oder heimlich kommt, sondern dass etwas zu einem vorher nicht bekannten Zeitpunkt geschieht. Die gesamte mitschwingende Interpretation des göttlichen Wortes durch den Prediger wurde somit durch die gegenseitige Erklärung der jeweiligen Bibelauszüge vermittelt.

Auch ist die Tatsache nicht ohne Bedeutung, dass eine ähnliche Distinktion von Advent wie bei Hus auch schon bei Hugo von St.-Cher zu finden ist.⁹⁴ Es sieht nicht danach aus, dass Hus sie direkt aus dieser Quelle übernommen hat. Doch taucht dieser Autor von Predigthandbüchern nicht zufällig auf: Hussitische Prediger schöpften ihr Material vor allem aus Distinktionssammlungen, Florilegien und Nachschlagewerken. Die Schemata der Predigten wanderten von Postille zu Postille. Bei drei der ältesten Predigten Jakoubeks an den Klerus konnte man belegen, dass er Teile aus der Sammlung von Mustertexten Nikolaus von Gorran entliehen hatte.⁹⁵

Predigtpraxis und Selbstverständnis der hussitischen Reformer

Man darf vermuten, dass sich im Werk von Hus' Zeitgenossen noch mehr heimliche Anleihen aus Kompendien befinden, die im 13. und 14. Jahrhundert für Prediger zusammengestellt wurden. Es wäre allerdings zu einfach, darin einen Beweis für die mangelnde Originalität der frühen hussitischen Prediger zu sehen. Eher halte ich dies für eine erfolgreiche Integration der Prager Magister in das internationale

⁹² Vgl. das chiliastische Manifest bei Bartoš, František M. (Hg.): Do čtyř pražských artykulů. Z myšlenkových i ústavních zápasů let 1415-1420 [Zu den vier Prager Artikeln. Aus den Ideen- und Verfassungskämpfen der Jahre 1415-1420]. In: Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 5 (1932) 481-591, hier 576.

⁹³ Emler/Gebauer/Göll (Hgg.): Fontes rerum Bohemicarum. Bd. 5, 413 (vgl. Anm. 21); Palacký, František (Hg.): Archiv český 3. Praha 1844, 220.

⁹⁴ Bartkó, János: Un instrument de travail dominicain pour les prédicateurs du XIII^e siècle: Les Sermones de evangelii dominicalibus de Hugues de Saint-Cher († 1263). Edition et étude. Thèse. Université Lyon 2, 2003, http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2003/bartko_j, sermo 1, Absatz 35. (17.07.2008).

⁹⁵ Soukup: Počátky Jakoubkovy literární činnosti 136f. Zur Problematik der Predigthandbücher siehe Rouse, Richard H./Rouse, Mary A.: Preachers, Florilegia ad Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland. Toronto 1979, 3-90.

Predigtwesen und für eine Übernahme von dessen professioneller Arbeitsweise. Die gemeinsame homiletische Methode konnten die Reformprediger für ihre eigenen geistlichen und kirchenpolitischen Ziele voll und ganz nutzen. Dabei fanden sie auch einen Mittelweg bezüglich der theologischen Gelehrsamkeit. Die höchste Autorität für die Hussiten stellte die von allen menschlichen Erfindungen gereinigte Heilige Schrift dar. Die Prager Prediger erkannten neben ihr aber auch solche Äußerungen der Theologen an, die dem Gesetz Christi nicht widersprachen, sondern es förderten und weiterentwickelten.⁹⁶ Das Predigtwesen sahen sie als den Bereich an, in dem Schriften und Handbücher (irdischer) Autoren am besten zur Verbreitung von Gottes Wort unter den Menschen beitragen konnten.

Die Selbstwahrnehmung hussitischer Prediger beruhte auf der Bestimmung, den Gläubigen das Evangelium zu verkünden.⁹⁷ Als Priestern wurde ihnen von Gott die „Gabe der Schrift“ (*talentum Scripture*) anvertraut – in dieser Gabe lag aber zugleich auch eine Verpflichtung. Bereits in seinen Universitätspredigten postulierte Jakoubek die zweifache Moral: streng für die Laien und strenger für die Priester. Eben dieser Imperativ der Bibelauslegung auf der Kanzel war seiner Meinung nach die zentrale Verpflichtung der Priester. Weder dürfe der Prediger die göttliche Wahrheit für sich behalten, noch die ihm anvertraute Gabe nutzlos brachliegen lassen.⁹⁸ Der von Bernhard von Clairvaux übernommene Vers von Aulus Persius Flaccus „Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter“ tauchte sowohl in Hus' als auch in Jakoubeks Universitätspredigt auf; dieser bringt vor allem das Bedürfnis zum Ausdruck, die in der Heiligen Schrift erkannte Wahrheit zu teilen und durch die Predigt zu verbreiten.⁹⁹ An anderer Stelle fügte Jakoubek diesem Vers ein Zitat von Peter von Ravenna hinzu, dem zufolge das, was bei einem Laien ein Verbrechen darstelle, bei dem Priester ein Sakrileg sei. Er kommentierte dies mit dem Ausruf: „Überlegen wir es sorgfältig, Brüder, und hüten wir uns davor, dass das Wort Gottes, das wir den anderen predigen und selbst oft lesen, in uns nicht erstickt werde!“¹⁰⁰

⁹⁶ Jakoubek formulierte dies in der Polemik um den Kelch folgendermaßen: „[...] pro veritate evangelica defendenda multa scripta accipio sanctorum, et aliquorum, qui videntur esse aliquid, quae incerta vel contraria veritati, non accipio, quod cuilibet fideli est faciendum.“ *Vindiciae contra Andream de Broda*. In: *von der Hardt, Hermann* (Hg.): *Magnum oecumenicum Constantiense concilium 3*. Francofurti, Lipsiae 1698, 416-585, hier 475.

⁹⁷ Der Ethik des Predigeramtes ging anhand synodaler Predigten nach: *Nechutová, Jana*: *Reform- und Bußprediger von Waldhauser bis Hus*. In: *Eberhard, Winfried/Machilek, Franz* (Hgg.): *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln, Weimar, Wien 2006, 239-254.

⁹⁸ „Si ergo omnes reddituri sunt rationem etiam pro omni verbo ocioso [vgl. Mt 12, 36], quanto magis magistri et sacerdotes, qui pecuniam Domini sui sive talentum Scripture a Domino acceperunt, quibus animas lucentur, reddent rationem in die iudicii, dum in verbo Dei et doctrina non laborant, qui Scripturam a Domino in vanum receperunt, ut ocientur!“ *Pacienciam habe in me II*. Praha, NK IV G 6, fol. 6r.

⁹⁹ *Ebenda*. – *Schmidtová* (Hg.): *Iohannes Hus, Positiones 101 f.* (vgl. Anm. 52). – *Hermann, Karl Friedrich* (Hg.): *A. Persii Flacci Satirarum liber*. Leipzig 1881, Vers I, 27. *Claraevalensis, Bernardus*: *Sermones in Cantica canticorum 36, 3 f.* In: *Migne, Jacques-Paul* (Hg.): *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Paris 1844 ff. (weiter PL), hier Bd. 183, 968 f.

¹⁰⁰ „Sed revera, quamvis hec peccata carnalia et precipue ebrietas, comessaciones, luxurie, ire, contenciones, emulaciones ab omnibus sunt precavenda, summopere tamen a nobis spiri-

Diese Argumentation gipfelte in der Überzeugung, die die Hussiten mit den Worten von Johannes Chrysostomus folgendermaßen ausdrückten: Ein Priester, der in der Heiligen Schrift die göttliche Wahrheit gefunden habe, sei verpflichtet, diese dem Volk zu predigen; ein Laie, der die Wahrheit von einem Priester gehört habe, sei verpflichtet, diese treu zu verteidigen. Das Mobilisierungspotential dieser Aussage ist offensichtlich. Es ist sicher kein Zufall, dass Hus sie mehrmals in seinen Polemiken gegen Wyclif verwendete.¹⁰¹ Ganz symptomatisch taucht dasselbe Zitat im Traktat „De bello“ von Johann Příbram (Jan Přebem) auf, also in einer Zeit, als die Hussiten gezwungen waren, ihre Lehre gegen die Intervention der Kreuzfahrer zu verteidigen.¹⁰²

In der spezifischen Ethik des Predigtwesens vereinigten sich die direkte Kritik des zeitgenössischen Priestertums mit der Kritik an der institutionellen Kirche. Priester, die sich der Predigt nicht ausreichend widmeten oder sich sogar weigerten zu predigen, verrieten in den Augen der führenden Reformier ihre Bestimmung. Das Ideal, das die Reformprediger ihren Zuhörern als etwas präsentierten, wofür es notwendig sei zu kämpfen, verdankte den Grundsätzen der Predigtpraxis somit sehr viel. Durch die Gliederung der Predigt nach anerkannten Regeln und ihre Ausschmückung mit biblischen Aussagen und Zitaten der Kirchenväter schaffte der Prediger eine ideale Welt der Tugenden und der Frömmigkeit. Diese geriet unmittelbar darauf in Kontrast zu der Realität, die in besonders dunklen Farben gemalt wurde, ein Gegensatz, der untrennbar zum homiletischen Genre gehörte. Die harsche Kritik der Reformprediger an den herrschenden Zuständen entsprang ihrer Überzeugung, der zufolge eine Gott zugewandte Lebensweise nicht nur leeres Gerede, sondern aktive Glaubenspraxis zu sein hatte. Die Kirche sollte auf der Heiligen Schrift beruhen und nicht auf der Hierarchie der verdorbenen Prälaten. Bei dem Vergleich des Ideals mit dem realen Stand der Dinge erschien folglich die Realität als Abweichung. Jakoubek beschrieb in der Predigt „Ille arguet mundum“ diese Methode mit eigenen Worten: Ihr Wesen sei es, die menschlichen Sehnsüchte, Bestrebungen und Taten mit dem Leben Christi (der „Wahrheit“), das als Vorbild fungiere, zu kontrastieren. Für diejenigen, die treu gegenüber dem Herrn seien, wären aufgrund dieses Vergleichs die schlimmsten Missstände, die in der gegenwärtigen Kirche grassierten, besser zu erkennen.¹⁰³

tualibus sunt fuggienda. [...] ut dicit Petrus Ravenensis, ‚ebrietas in laico crimen est, in sacerdote sacrilegium est [...]‘. Hec solerter perpendentes, fratres, ab ea caveamus, ne verbum Dei, quod aliis predicamus et per nos frequenter legimus, in nobis suffocetur!“ Exiit, qui seminat. Praha, NK IV G 6, fol. 20v. – Vgl. Petrus Chrysologus, Sermones 26 (PL 52, 273).

¹⁰¹ *Exsil*, Jaroslav (Hg.): *Magistri Iohannis Hus Polemica*. Praha 1966, 47 und 157 (*Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 22), hier auch Hinweis auf weitere von Hus' Schriften. – Vgl. Pseudo-Chrysostomus, *Opus imperfectum*, hom. 25. In: *Migne*, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologiae cursus completus. Series graecolatina*. Paris 1857 ff., Bd. 56, 762. Von den Hussiten zitiert nach *Decretum Gratiani*, C. 11, 3, 86. – In: *Friedberg*: *Corpus iuris canonici* 1, 667 (vgl. Anm. 23).

¹⁰² Wien, ÖNB 4302, fol. 191v-194r, hier fol. 193v. – Vgl. *Goll*, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder* 2. Prag 1882, 56 f. (gekürzt und ohne nähere Bestimmung des Zitats).

¹⁰³ „Ingredere, inquam, et vide, scilicet virtutem doctrine Christi, applicando ei veritatem vite

Die Kirchenkritik bediente sich also zum großen Teil der Texte der Kirchen-tradition. Mit Hilfe allgemein bekannter Zitate konnten die hussitischen Magister ihr aktuelles Programm formulieren. Das gehörte schließlich zum Rüstzeug jedes guten Predigers. In unterschiedlichen Kontexten gewannen nämlich die Zitate auch eine unterschiedliche Bedeutung. Wenn wir uns Predigten aus einem anderen Milieu ansehen, stoßen wir auf dieselben literarischen Methoden, die Hus und seine Verbündeten für die Konstruktion ihrer Predigttexte benutzten. So unterschied zum Beispiel Heinrich von Warnsdorf (Jindřich z Varnsdorfu), ein Johanniter aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in seinen Adventpredigten das mehrfache Kommen Christi ähnlich wie Hus und die überwiegende Mehrheit der Prediger. Mit Hilfe einer spirituellen Auslegung biblischer, auf der Grundlage einer Wortkonkordanz gesammelter Zitate gelangte er so zu einer Kritik der gesellschaftlichen Missstände. Er warf sogar den Doktoren vor, sie würden sich zuwenig der Predigt widmen.¹⁰⁴ Diese Kritik ist aber einem allgemeinen sittenstrengen Wesen geschuldet und kann nicht auf politische Spannungen zurückgeführt werden.

Anders verhält es sich zum Beispiel im Fall der pseudogersonischen Konstanzer Predigt über die Anzeichen für das letzte Kommen Christi. Ihr Autor – vermutlich Peter von Brüssel – bediente sich der bekannten Methode der Zusammenstellung des Materials: Zunächst sammelte er die relevanten Zitate und reihte sie dann pointiert aneinander, sodass sie seine Schlussfolgerungen bestätigten. Er warf den verdorbenen Prälaten Verfehlungen mit solchen Worten vor, für welche sich kein hussitischer Prediger schämen müsste – sollten doch „die Geistlichen tugendhafter als das Volk leben und die Prälaten ordentlicher als ihre Untergebenen“.¹⁰⁵

Diese Predigt gewinnt erst vor dem Hintergrund der Konstanzer Reformbemühungen ihre historische Bedeutung. Dies zeigt, dass die homiletischen Verfahren tatsächlich einer breiten Gruppe spätmittelalterlicher Prediger gemeinsam waren. Wenn wir allein anhand dieses Kriteriums eine typologische Grenze zeichnen wollten, verlief diese mitten durch den Hussitismus: Auf der einen Seite stünden die Prediger des Adventismus, die die gelehrte Tradition und mit ihr auch die Prinzipien der Schulhomiletik verwarfen, auf der anderen Prediger aller reformerischen und

eiusdem Christi et iuxta hoc ponendo principales conatus, studia et affectiones, acciones et operationes, ut sic approbata iuxta se posita magis elucescant. Et quia per talem modum fideles conversi ad Dominum et a lumine accensi, adiuti spiritu Ihesu cognoscunt nunc pessima mala currencia in ecclesia, ideo sequitur: ‚Et ingressus vidi abhominaciones pessimas.‘ [vgl. Ez 8, 8-12].“ Praha, NK IV G 6, fol. 42r-42v. – Praha, Archiv Pražského hradu, Knihovna Metropolitní kapituly [Prag, Archiv der Prager Burg, Bibliothek des Metropolitankapitels] D 19, fol. 245^v.

¹⁰⁴ Vgl. die betreffenden Zitate in *Zachová, Irena*: Jindřich z Varnsdorfu, „Dalimil“ a hypotetický druh Petra Žitavského, a jeho zapadlá homiletická pomůcka [Heinrich von Warnsdorf, „Dalimil“ und ein hypothetischer Geselle Peters von Zittau sowie sein vergessenes homiletisches Hilfsmittel]. In: *Krmíčková u. a.* (Hgg.): *Querite primum regnum Dei* 253–264, hier 260–262 (vgl. Anm. 43).

¹⁰⁵ Joannis Gersonii, doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia 2. Antwerpiae 1706, 309–313, Zitat 311. – Vgl. *Finke, Heinrich*: *Acta Concilii Constanciensis* 2. Münster 1923, 529. – *Schneyer, J. B.*: Konstanzer Konzilspredigten. Eine Ergänzung zu H. Finke's Sermones- und Handschriftenlisten. In: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 113/ NF 74 (1965) 361–388, hier 367.

orthodoxen Strömungen.¹⁰⁶ Die flexible Praxis der Predigten in der letztgenannten Gruppe macht es notwendig, den politischen und gesellschaftlichen Kontext der Predigten sowie die Verhältnisse, in denen diese entstanden sind, zu berücksichtigen. Das weist nicht nur auf die große Bedeutung eines weiteren Studiums der Interpretationsgeschichte hin, sondern auch auf die Notwendigkeit einer Verbindung aller drei Ebenen der Kommunikationstechnik, die wir hier beobachtet haben.

Fazit

Ein beliebter Topos der frühhussitischen Prediger bildete die Äußerung Gregors des Großen, dass die Welt zwar voll von Priestern sei, sich aber kaum ein geeigneter Arbeiter für die göttliche Ernte finde. Diese Aussage kommentierten Jakoubek von Mies in der Predigt „Ille arguet“ und Jan Hus im Vorwort zur tschechischen Postille in fast identischer Weise: Es gebe viele Leute, die das Wort Gottes gerne hörten, es mangle aber an jenen, die ihnen dieses predigten.¹⁰⁷ Spätestens seit der Veröffentlichung der päpstlichen Bulle über die Verbrennung von Wyclifs Büchern und das Verbot von Predigten in Privatkapellen wurde klar, dass die Prediger und die Öffentlichkeit in zwei Lager zerfallen mussten: in das Lager der kirchlichen Obrigkeit in Frontstellung gegen ungehorsame Rebellen und in das Lager der das göttliche Wort vernachlässigenden Faulenzer. Die Anhänger von Hus haben die Predigt keinesfalls vernachlässigt und es war das Ergebnis ihres geschickten Umgangs mit der Masse, dass so viele Menschen das Wort Gottes gerade in ihrer Auslegung zu hören verlangten.

Für die mittlere Strömung der böhmischen Reformbewegung spielte die Beherrschung von Kommunikationsstrategien eine Schlüsselrolle bei der erfolgreichen Popularisierung. Nicht einmal in den Predigten *ad populum* wurde auf das gelehrte, aus der Kirchentradition schöpfende Rüstzeug verzichtet. Das Resultat war zwar populär, aber zugleich auch sozial konstruktiv, so dass die Prager Hussiten weder dem Fundamentalismus des chiliastischen Flügels noch dem Sektierertum und der Illegalität früherer Ketzerbewegungen verfielen. Ihre Kommunikationstechniken schlossen eine Strategie des Kampfes um den öffentlichen Raum, eine wirkungsvolle Verbindung der Reformbotschaft mit den Methoden der Konstruktion von Predigten und letztlich auch die massenhafte schriftliche Verbreitung des Predigtmaterials ein – sei es auf Initiative der Tribunen des frühen Hussitismus oder auf Initiative ihrer Anhänger aus den Reihen derer, die die Predigthandschriften verwendeten. Das alles stand im Dienste des Projektes einer Kirchenreform, eines Vorhabens, dessen

¹⁰⁶ Diese These habe ich in einem Beitrag ausgearbeitet, der im 7. Band der Reihe „The Bohemian Reformation and Religious Practice“ erscheinen wird.

¹⁰⁷ *Daribelka* (Hg.): Mistr Jan Hus, Česká nedělní postila 59 (vgl. Anm. 50). – *Jakoubek*: Ille arguet mundum: „Nam etsi multi sint, qui libenter audirent veritatem salutiferam, desunt tamen, qui eam fideliter predicarent. ‚Ecce‘, inquit Gregorius, ‚mundus plenus est sacerdotibus, et tamen in messe Dei rarus valde invenitur operator, quia officium quidem sacerdotale accepimus nimis multi, opus autem officii, heu, ut dignum est, non implemus.‘“ Praha, NK IV G 6, fol. 41r; Praha, Knihovna Metropolitní kapituly D 19, fol. 245r. Vgl. *Gregorius*, Homiliae 17, 1.3 (PL 76, 1139).

wesentlicher Bestandteil die Betonung der Moral und der Pflichten der Geistlichen war. Die Verbreitung des göttlichen Wortes von der Kanzel herab gehörte zu den grundlegenden Pfeilern für das Schicksal des Christentums, für das die Begründer des Hussitismus die Verantwortung auf sich nahmen.¹⁰⁸

Aus dem Tschechischen von Helena Peřinová und Volker Zimmermann

¹⁰⁸ Diese Studie entstand mit Unterstützung des Ministeriums für Schulwesen, Jugend und Körpererziehung der Tschechischen Republik (Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR) im Rahmen des Forschungs- und Entwicklungsprojektes LC521 „Křesťanství a česká společnost ve středověku: normy a skutečnost“ [Das Christentum und die böhmische Gesellschaft im Mittelalter: Normen und Wirklichkeit].

Hana Pátková

VON MENSCHEN UND GRÄBERN¹
DER BESTATTUNGSORT IM STÄDTISCHEN MILIEU
DES SPÄTEN MITTELALTERS

Die Frage, welche Rolle Erinnerung – Memoria – und Tradition im Denken des mittelalterlichen Menschen spielten, ist in der tschechischen Forschung bisher nur wenig untersucht worden. Erst in den letzten Jahren wurden Studien zu diesem Themenfeld vorgelegt, die allerdings ausschließlich dem Adel galten.² Doch zeigt bereits ein erster flüchtiger Vergleich, dass viele der hier untersuchten Phänomene keineswegs auf den Adel beschränkt waren; namentlich die Analogien zwischen dem adeligen und dem städtischen Milieu sind offensichtlich.³

Bei dem Versuch, einen Überblick über den Forschungsstand zum Thema Tod und Begräbnis im Alltagsleben des Mittelalters und seinen materiellen Spuren zu erstellen, gelangt man zunächst zu Studien und Kapiteln in größeren Werken über einzelne Kirchen und ihre Ausstattung.⁴ Erwähnt werden mitunter auch Friedhöfe und Grabsteine,⁵ wobei diese meist kurz abgehandelt werden und sich fast aus-

¹ Diese Studie entstand mit Unterstützung des Forschungsvorhabens „České země uprostřed Evropy v minulosti a v současnosti“ [Die böhmischen Länder in der Mitte Europas in Vergangenheit und Gegenwart] an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität Prag.

² Šimůnek, Robert: Paměť a tradice v prostředí české šlechty v pozdním středověku. Formy a média [Erinnerung und Tradition im tschechischen Adelsmilieu im späten Mittelalter. Formen und Medien]. In: *Mediaevalia historica Bohemica* 10 (2005) 199-246. Hier wird auch die maßgebliche internationale Forschungsliteratur angeführt.

³ Aussagekräftig sind hier vor allem die Nekrologien, die in folgenden Archiven eingesehen wurden: Státní oblastní archiv (SOA) Litoměřice [Staatliches Regionalarchiv Leitmeritz], Státní okresní archiv (SOKA) Chomutov [Staatliches Kreisarchiv Komotau], Archiv města (AM) Kadaně [Archiv der Stadt Kaaden]. Stadtbuch von 1465. Hier finden sich zahlreiche Hinweise auf Verzeichnisse der einzelnen Kirchen, aber auch auf die Nekrologe der Bruderschaften. – Zu den Büchern aus dem Milieu dieser Korporationen vgl. Pátková, Hana: „Volumus eciam, quod liber in pergameno fiat“. Úřední knihy středověkých bratrstev a cechů v Čechách [Die Amtsbücher der mittelalterlichen Bruderschaften und Zechen in Böhmen]. In: *Archivní časopis* 56 (2006) H. 3, 184-192. – Auch Spenden in unterschiedlicher Höhe, von Stiftungen bis hin zu kleinen Beiträgen, waren nichts Außergewöhnliches. Vgl. dazu zum Beispiel Archiv hlavního města Prahy (AMP) [Archiv der Hauptstadt Prag], Handschrift 2095, *Knihy testamentů Nového Města pražského od roku 1455* [Buch der Testamente der Prager Neustadt ab dem Jahr 1455]. D8-D9r – Stiftung der Kaplanstelle an der St. Heinrichkirche im Jahre 1462 von Daniel aus Tuchoraz.

⁴ Vgl. z. B. im Kontext der tschechischen Forschungsdebatte Petráň, Josef (Hg.): *Dějiny hmotné kultury. Kultura každodenního života od 13. do 15. století* [Geschichte der materiellen Kultur. Die Kultur des Alltagslebens vom 13. bis 15. Jahrhundert]. Teil 1, Bd. 2. Praha 1986.

⁵ Sörries, Reiner: *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulchralkultur*. Braunschweig 2002, 2005. Bd. 1, 122 f., Stichwort Grabmal, wo es heißt, dass der mittelalterliche Friedhof angeblich in der Regel keine Grabbeschriftung kannte. –

schließlich auf Grabsteine aus dem adeligen Milieu beschränken. Einen ähnlichen Befund erbringt die Lektüre von Übersichtsdarstellungen zu Tod und Bestattung im Mittelalter.

In seinem berühmten Buch über die Geschichte des Todes, das vor allem auf Quellen aus dem romanischen Sprachraum basiert und gelegentlich durch englische Quellen ergänzt wird, betont Philippe Ariès, wie kurz die Gräber auf den überfüllten Friedhöfen des Mittelalters bestehen blieben.⁶ Da dem mittelalterlichem Menschen das neuzeitliche Instandhalten und Besuchen von Gräbern fremd war, wurden diese damals nicht besonders gekennzeichnet. In eine ganz ähnliche Richtung äußert sich auch Josef Macek in der entsprechenden Passage seiner großen Synthese über Böhmen in der Zeit der Jagiellonen.⁷ Macek zufolge war es primär eine adelige Praxis, ein Grab mit Inschrift anzulegen. Ein Adliger fand seine letzte Ruhestätte in derjenigen Kirche, deren Patron er gewesen war. Bei den Angehörigen anderer gesellschaftlicher Schichten hatte das Grab keine Bedeutung – auf dem überfüllten Friedhof bei der Kirche wurde es ohnehin bald wieder entfernt und die sterblichen Überreste endeten im Gebeinhaus. Als Beleg für diese These werden Quellenpassagen zitiert, die davon berichten, dass auf den Friedhöfen – wenngleich dies nicht gern gesehen wurde –, Vieh weidete oder Handel getrieben wurde. Man traf sich dort und knüpfte Kontakte. Während des Gottesdienstes hätten sich sogar ordentliche und auf ihre Pflichten bedachte Mitglieder der Schelmzunft Franzzeche zum Plaudern auf dem Friedhof versammelt.⁸

Es besteht kein Grund, die Glaubwürdigkeit der Quellen über den pietätlosen Umgang mit Friedhöfen in Zweifel zu ziehen. Allerdings sollte man auch nicht im

Bd. 2, 142 f., Stichwort Grabmal. Hier wird konstatiert, dass mittelalterliche Grabmale fast ausschließlich in Kirchen zu finden seien. In der Folge werden hier nur noch terminologische Probleme verhandelt. – *Obler*, Norbert: Umírání a smrt ve středověku [Sterben und Tod im Mittelalter]. Jinočany 2001. – Allgemein zur Forschung über Grabmale: *Kilián*, Jan: Historické náhrobníky a epitafy Mělnicka [Historische Grabmale und Epitaphie der Stadt Mělník]. Mělník 2004, 1-4. Hier wird die Frage, ob es in den Städten Grabmale gab, nicht gelöst. Zu Grabsteinen in der Historiografie siehe 16-18. – *Royt*, Jan: Memento mori! Smrt jako brána věčnosti ve výtvarném umění [Der Tod als Tor der Ewigkeit in der bildenden Kunst]. Sušice, Kašperské Hory 2004, 17-26. – *Gordon*, Bruce/*Marshall*, Peter: The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe. Cambridge 2000. – Zur Stadt vgl. *Boockmann*, Hartmut: Die Stadt im späten Mittelalter. München 1986, 176-190. Boockmann führt hier eine Reihe von Grabsteinen und Epitaphen in städtischer Umgebung an, überwiegend aus dem Inneren von Kirchen. – Für Zürich siehe *Illl*, Martin: Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt. Zürich 1992, 37-108. – Die neueste Zusammenfassung älterer Literatur siehe *Signori*, Gabriela: Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter. Ostfildern 2005, 128-133.

⁶ Ariès, Philippe: Dějiny smrti [Geschichte des Todes]. Teil 1. Praha 2000, v. a. 77.

⁷ Macek, Josef: Jagellonský věk v českých zemích [Die Zeit der Jagiellonen in den Böhmischesen Ländern]. Teil 3. Praha 1998, 182-185. – Vgl. auch die anders akzentuierte Arbeit: *Ders.*: Víra a zbožnost jagellonského věku [Glaube und Frömmigkeit in der Zeit der Jagiellonen]. Praha 2001.

⁸ Vgl. z. B. *Kolár*, Jaroslav: Frantova práva a jiné kratochvíle [„Frantova práva“ und anderer Zeitvertreib]. Praha 1977, 28 (Slunovrat, Malá řada 32). – *Spina*, Franz: Die altschlesische Schelmzunft „Frantova práva“. Prag 1909, 60-63, 121 f.

Umkehrschluss davon ausgehen, dass die Grabstätte den mittelalterlichen Zeitgenossen gleichgültig gewesen wäre.

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit nun auf die sichtbaren Belege der Grabkennzeichnung.⁹ Im adeligen Milieu – über dessen Definition in der Forschung weitgehend Konsens besteht – gab es Grabmale in verschiedener Ausführung. Wie aus den erhaltenen Überresten ersichtlich wird, waren sie meist aus Stein gefertigt und mit Aufschriften und Illustrationen figuralen oder heraldischen Charakters versehen.¹⁰ Der Bestand solcher aus dem Mittelalter erhaltener Grabstätten ist allerdings sehr klein; gemessen an der großen Zahl von Kirchen mit Adelspatronaten handelt es sich lediglich um einen Bruchteil.¹¹ Eine weitere Art, Kirchenpatronen zu gedenken, war das Aufstellen von heraldischen Symbolen wie etwa Schildern und Bannern in der Kirche. Im Spätmittelalter kamen Epitaphe hinzu. Mit diesen verschiedenen Mitteln konnten Einzelgräber wie auch Grabstätten mehrerer Angehöriger einer Familie oder eines Adelsgeschlechts gekennzeichnet werden.

Erhaltene Überreste der Grabsteine von Geistlichen erlauben auch Rückschlüsse auf die Kirche selbst.¹² Dabei besteht kein Zweifel, dass auch Gräber des niederen Klerus mit Grabsteinen versehen wurden. Meist wurden Geistliche in den Kirchen begraben; die erhaltenen Überreste zeigen, dass ihre Grabsteine mit Inschriften, figuralen Illustrationen (des Verstorbenen), manchmal auch mit heraldischen Symbolen oder Attributen seiner kirchlichen Position wie etwa dem Kelch versehen wurden.¹³ Wenngleich äußerst fragmentarisch, so informieren uns die erhaltenen Zeugnisse auch über Gräber von Nicht-Adligen, das heißt von Bürgern. Auch in diesem Fall handelte es sich um Grabsteine aus Stein mit Inschriften, figuralen oder heraldischen Illustrationen. Solche Exemplare sind in manchen Kirchen – zum Beispiel in Kolin (Kolín)¹⁴ und Černovičky¹⁵ – erhalten geblieben; die ältesten von ihnen gehen auf das 14. Jahrhundert zurück.

⁹ Allgemeine Übersicht bei Ariès, Philippe: *Images of Man and Death*. Cambridge, London 1985, v. a. 18, 36-93, 216.

¹⁰ Jüngst dazu überblicksartig Šimůnek, Robert: *Paměť a tradice* (vgl. Anm. 2). – Zu Gräbern und Begräbnisstätten *ebenda* 222-227.

¹¹ Chlíbec, Jan: *Poznámky k figurálnímu sepulchrálnímu sochařství jagellonské doby* [Anmerkungen zur figuralen Sepulkralbildhauerei in der Zeit der Jagiellonen]. In: *Epigraphica et Sepulcralia* 1 (2005) 79-101, hier 79. – Die erhaltenen Grabsteine bilden nur einen extrem kleinen Bestand: 12 Adlige und 5 Geistliche, kein Stadtbürger. Ihre Zahl ist so klein, dass sie keinen Beleg für die Nichtexistenz von bürgerlichen Grabsteinen darstellen.

¹² Vgl. z. B. Hejnic, Josef: *Náhrobky v lapidariu Národního muzea. Sborník Národního muzea v Praze* [Grabsteine im Lapidarium des Nationalmuseums. Sammelwerk des Nationalmuseums in Prag]. Reihe A. Praha 1959, 13.

¹³ Dieses Material wurde noch nicht erschöpfend ausgewertet. Teilergebnisse versprechen die epigraphischen Verzeichnisse, die unter der Leitung von Jiří Roháček am epigraphischen Zentrum des Instituts für Kunstgeschichte der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik vorbereitet werden. Vgl. <http://www.udu.cas.cz> (letzter Zugriff 7.7. 2008).

¹⁴ Kamaryt, Jan: *Kolínské náhrobky a nápisné texty* [Kölner Grabsteine und Aufschriften]. In: *Středočeský sborník historický* 16 (1981) 155-192. Siehe 160 f. Grabstein von Ruthard und Dimut, Figuralstich aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Siehe auch die Aufnahme Nr. 5, die einen Patriziergrabstein bei St. Bartolomäus zeigt.

¹⁵ *Umělecké památky Čech* [Künstlerische Denkmäler Böhmens] Bd. 3. P-Š. Praha 1980, 449.

Dies alles sind Quellen, die mit der Bestattung im Inneren der Kirche verbunden sind. Ein solches Begräbnis wurde jedoch lediglich einer begrenzten Zahl von Verstorbenen zuteil. Dabei handelte es sich entweder um Geistliche oder um Laien in besonders privilegierter Stellung, vor allem um Kirchen- oder Altarpatrone, oder um Laien, die sich um die Kirche verdient gemacht hatten, beispielsweise durch eine mildtätige Gabe, die sie in ihrem letzten Willen verankert hatten.

Waren Grabsteine auch auf Friedhöfen zu finden? In der Tat gibt es Funde, die auf diese Praxis der Bestattung hindeuten: So könnten Steinplatten aus dem Südböhmischen Radomyšl (Radomyšl)¹⁶ mit feinen Stucharbeiten, die Pfeil und Bogen darstellen, die auch auf dem Außenfriedhof angebracht waren, auf die Bestattung von Vorfahren der Bavor aus Strakonitz (Strakonice) hindeuten. Dieses Adelsgeschlecht nahm später den Pfeil als Wappenfigur an. Allerdings ist die Ähnlichkeit mit dem späteren heraldischen Zeichen nicht groß, so dass es sich auch um eine Ministerialität oder die Dienerschaft der Bavor gehandelt haben könnte. Die gesellschaftliche Einordnung der Bestatteten ist also auch hier nicht sonderlich transparent.

Auf dem Außenfriedhof waren auch Steingrabsteine aus Tetschen (Děčín) zu finden, die offenbar alle aus dem 13. Jahrhundert stammten.¹⁷ Sie sind versehen mit dem Abbild einer Kugel (Reichsapfel) und einem Kreuz, das an das Jerusalemkreuz

– Kirche in Černovičky bei Středokluky – Grabstein aus dem 14. Jahrhundert, Stich, figural, eine Person aus dem Geschlecht Budek aus Černčice, ein Prager Bürger und Kirchenpatron; lesbare Datierung 1353.

¹⁶ *Nechvátal*, Bořivoj: Radomyšl. Raně středověké pohřebiště. [Radomyšl. Friedhöfe des frühen Mittelalters]. Praha 1999, 194. – Auf einem Friedhof aus dem 12. Jahrhundert wurden insgesamt 44 Platten gefunden. Davon sind sieben mit Zeichen versehen, die der Autor als frühe Zeugnisse der Heraldik interpretiert. Es geht um „Gräber von Mitgliedern einer Dorfgemeinde, die entweder durch den Wehr- oder Verwaltungsdienst mit dem Herrschaftsgeschlecht der Bavor verbunden waren“. Ausführlich *ebenda* 132-140. – Erste Grabsteine kamen zwischen Ende des 10. und Anfang des 12. Jahrhunderts auf. Dies wird auch in älteren slowakischen Studien angeführt. In Krásno sind 111 Grabsteine vom 11. bis in die 60er Jahre des 15. Jahrhunderts zu finden. *Ebenda* 140. – Knochen, die von einem älteren Begräbnis stammten, wurden pietätvoll in die Grube neben ein frisches Grab gelegt. Der Autor bezweifelt nicht, dass Gräber auf verschiedenste Art, mit Steinen, Holz oder gestreuter Erde, gekennzeichnet wurden. Meist sind diese Zeichen mit archäologischen Mitteln nicht mehr auffindbar.

¹⁷ *Velimský*, Tomáš: Město na louce. Archeologický výzkum na Mariánské louce v Děčíně 1984-1989 [Die Stadt auf dem Feld. Eine archäologische Untersuchung auf dem Marienfeld in Tetschen 1984-1989]. Děčín 1991, 11. – Bericht von 1787 über den Fund von Grabsteinen auf dem Marienfeld (Mariánská louka): Auf dem einen Grabstein ist eine Schere, auf dem anderen ein Rad abgebildet, beide sind auf dem Tetschener Schloss eingemauert. *Ebenda* 38-44. – Friedhof, offenbar in einer Ausdehnung von 2000-3000 m². Gefunden wurden Reste gepflasterter Gehwege, die dort zusammentrafen, wo man den Eingang vermutet. Eventuelle Kennzeichnungen von Leichenhöfen u.ä. sind nicht mehr sichtbar, allerdings wurden sieben Grabsteine gefunden. Sandsteinplatten von 150 × 200 cm und 75 × 100 cm und 15-25 cm, zwei waren geschmückt: eine mit einem Kreuz, das von vier kleinen Kreuzen durchflochten ist, die zweite mit einem Reichsapfel. Sichtbar tritt die Superposition der Gräber (meist drei bis vier, aber auch bis zu sechs etagenförmig übereinander) hervor. Das Friedhofsareal wurde vom letzten Drittel des 13. Jahrhunderts bis zum Ende des 14. Jahrhunderts genutzt. Eventuell steht dies im Zusammenhang mit der Pestepidemie in den Jahren 1363/64.

erinnert. Einige erhaltene Platten tragen keine Illustrationen und auch keinen Text. Anders als die Grabsteine aus Radomischl entstammen die Grabmale aus Tetschen einer Zeit, in der die Adelsheraldik in Böhmen bereits voll entwickelt war. Dennoch tragen sie keine identifizierbaren Wappen und wurden auf dem Friedhof bei der Stadtkirche platziert. Es ist somit nicht ausgeschlossen, dass es sich um Gräber von Bürgern handelte. Ähnliche Steingrabmale aus dem 13. und 14. Jahrhundert sind auch in Pisek (Písek) erhalten. Eines von ihnen ist mit Bergsymbolen versehen. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Verstorbene im Bergbau tätig war.¹⁸

Welche Möglichkeiten bieten schriftliche Quellen für die Erforschung von Bestattungsorten und ihrer Aussagekraft über das Leben des mittelalterlichen Menschen? Hier können verschiedene Texttypen genutzt werden. Informativ in einem allgemeinen Sinn sind zum Beispiel Texte von Predigern aus dem Spätmittelalter, die kostspielige Grabsteine kritisierten.¹⁹ Bereits weit konkreter sind alte Kirchenbeschreibungen, die für unterschiedliche Zwecke angefertigt wurden. Eine solche Beschreibung und Zusammenstellung von Begräbnissen in der Kirche findet sich auf einer Liste aus Eger (Cheb) aus den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts.²⁰ Sie informiert über eine Reihe heute nicht mehr existierender bürgerlicher Grabstätten in der städtischen Pfarrkirche St. Nikolaus. Sie beschränkt sich allerdings auf die Grabmale bedeutender Egerer Familien, die im Kircheninneren bestattet worden waren. Eine überaus aufschlussreiche Quelle stellt in diesem Zusammenhang auch ein Text über die St. Veits-Kathedrale in Prag vom Beginn des 15. Jahrhunderts dar.²¹ Es handelt sich dabei um eine Liste verschiedener Messen, meist Totenmessen, auf der nicht nur aufgeführt ist, wann, sondern auch wo die jeweilige Messe abgehalten werden sollte; in der Regel fand sie in der Nähe des jeweiligen Grabes statt. In dem Text werden

¹⁸ Vgl. Adámek, Jan / Fröhlich, Jiří: Písecké náhrobníky a epitafy [Grabsteine und Epitaphe aus Pisek]. Pisek 1998, 15.

¹⁹ Z. B. Šimek, František (Hg.): Postilla Jana Rokycany 1 [Die Postille von Johannes Rokycana 1]. Praha 1916, 126.

²⁰ Hájek, Josef: Soupis lavic a náhrobků v kostele sv. Mikuláše v Chebu z roku 1578 [Verzeichnis von Bänken und Grabsteinen in der St. Nikolauskirche in Eger von 1578]. In: Sborník Chebského muzea. Cheb 2000, 17-37. Aus der Übersicht auf S. 29-33 ergibt sich, dass sich in den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts noch 13 identifizierbare Grabsteine aus dem Mittelalter, und zwar aus der zweiten Hälfte des 15. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts und ein identifizierbarer Grabstein aus dem frühen 15. Jahrhundert in der Kirche befanden. In einem Fall handelte es sich um einen einer einzigen Frau gewidmeten Grabstein aus dem Jahre 1466. Einige Adelsgeschlechter hatten jedoch eine feste Adelsgruft. Die meisten der identifizierbaren Grabsteine gehörten Stadthonoratioren. 19 Grabsteine trugen weder eine Aufschrift noch ein Wappen oder ein anderes Zeichen. Eine nähere Zuordnung war somit unmöglich. Acht Grabsteine waren nicht lesbar, sechs zerbrochen.

²¹ Tomek, Václav Vladivoj: Základy starého místopisu pražského [Grundlagen der alten Prager Topographie]. Oddíl III, IV, V. Malá strana, Hrad Pražský a Hradčany, Vyšehrad [Teile III, IV, V: Kleinseite, Burg und Hradschin, Vysehrad]. Praha 1872, 248-252 – Die Handschrift nach 1416 erfasst 69 Kommenden und beinhaltet viele Angaben über die Gräber. Die Kommende fand nämlich beim Grab statt, das dabei manchmal von dekorativem Schmuck umgeben war. Bei Herrschern wurden Rangabzeichen (Krone, Zepter, Apfel) ausgestellt und die Dekoration war anspruchsvoller. Es wurden Vorhänge um den Ort der Kommende ausgehängt. Bei Bischöfen wurden Mitren ausgestellt. Einige Male wird explizit das Bauen von Totenbahnen erwähnt.

mehrere Grabsteine erwähnt, die wichtige Orientierungspunkte bieten. Identifiziert wurden sie nicht nur mittels des Namens auf dem Grabstein. Vielmehr wurden auch äußere Merkmale zur Bestimmung herangezogen, wie zum Beispiel eine auffällige Schrift, das verwendete Material (Mormorenus, Arenosus, Petrinus bei Steingrabsteinen, ausnahmsweise erscheint auch ein Grabstein mit Metallteilen) oder eine eingefügte Abbildung des Donators oder seines Wappens, in manchen Fällen aber auch einfach über die Lage, also darüber, um den wievielten Stein in der Reihe es sich handelte. Für die Feststellung des Bestattungsorts war es somit nicht notwendig – und das selbst im schriftgebildeten Umfeld der Kathedralgeistlichkeit –, die Inschrift lesen zu können. Es reichte ein Blick auf das Äußere. Umso mehr kann vorausgesetzt werden, dass auch Gräber der ja wesentlich weniger schriftgebildeten Laien nicht anhand der Grabsteininschriften, die zwar durchaus vorhanden waren, sondern über andere Elemente identifiziert wurden.

Eine Quelle, die unmittelbar mit dem Tod zusammenhängt und häufig für Forschungen über mittelalterliche Begräbnisse, Totenmessen und Seelenpflege herangezogen wird, sind Testamente. Wie problematisch diese Quellengattung ist, wurde in der Forschung bereits mehrfach thematisiert.²² Im Mittelalter war es nämlich durchaus nicht Usus, ein Testament zu verfassen. Die meisten Menschen dieser Zeit hinterließen kein Testament, auch wenn sie vermögend waren und keineswegs eines plötzlichen Todes starben. Dazu kommt, dass die Testamente, die erhalten blieben, scheinbar keine Aussagen über das Grab und den Bestattungsort enthalten. Adel und Bürgertum verweisen in ihren letzten Willen auf Totenmessen, auf Almosen, sie beschenken Kirchen und Klöster; das eigene Grab erwähnen sie nur selten. Die Quellenbasis ist beim Adel sehr lückenhaft.²³ Aus dem überlieferten Material geht hervor, dass Gräber in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Adelstestamenten praktisch keine Erwähnung fanden. An ihrer Kennzeichnung und Instandhaltung besteht aufgrund der materiellen Beweise kein Zweifel. Bürgerliche Testamente liegen in deutlich größerer Zahl vor. Sie stützen die These, dass die meisten Bürger den Gräbern keine große Aufmerksamkeit schenkten.

Sehen wir uns die Situation in einigen böhmischen Städten während der zweiten Hälfte des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts detaillierter an. Unter den aus-

²² Zuletzt während der Tagung über Spätmittelalterliche Testamente in tschechischen Städten, Prag, November 2005. Vgl. Jíšová, Kateřina/Doležalová, Eva (Hgg.): *Pozdně středověké testamenty v českých městech. Prameny, metodologie a formy využití* [Spätmittelalterliche Testamente in böhmischen Städten. Quellen, Methodologie und Formen ihrer Verwendung]. Praha 2006.

²³ Zu Adelstestamenten vgl. Šimůnek: *Pamět a tradice 199-246*, 221 f. (vgl. Anm. 2). – Král, Pavel: *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650* [Zwischen Leben und Tod. Testamente des böhmischen Adels von 1550 bis 1650]. České Budějovice 2002 (Monographia historica, Universitatis Bohemiae Meridionalis 2). Der Autor widmet sich Adelstestamenten in der Frühen Neuzeit und ediert auch Testamente seit 1550. Aus der Zeit zwischen 1550 bis 1600 (*Ebenda* 115-322, insgesamt 51 Testamente) liegt kein einziger Text über Grabsteine oder Grabstätten vor; nur zwei Mal wird ein Bestattungsort erwähnt, in beiden Fällen die Kirche. Nach der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hält Král die Bestimmung des Bestattungsortes und des Aussehens der Grabsteine für typisch. *Ebenda* 90-92.

gewählten Städten befinden sich sowohl utraquistisch geprägte, als auch solche, die eine klare konfessionelle Dominanz aufwiesen. Für die vorliegende Untersuchung ist aber nicht die Konfession das Kriterium, sondern die Überlieferung der Quellen – der Testamente.

Budweis (České Budějovice) war eine katholische Königsstadt. Die Budweiser Testamente liegen in Verzeichnisform für die Zeit ab 1380 vor.²⁴ Anders als etwa im Nachlass der Bruderschaften werden die Bestattungsorte in diesen Testamenten kaum thematisiert.

Krumlov (Český Krumlov) war eine katholische untergeordnete Stadt. Das Testamentbuch, das ab 1515 kontinuierlich geführt wurde,²⁵ enthält bis 1526 nur neun Erwähnungen über ein Grab oder ein Begräbnis (dabei sind 148 Testamente verzeichnet). Die Mehrheit der Nachlässe ist allgemein formuliert – meist geht es um das Begräbnis, vereinzelt ist auch vom Leichentuch, dem Totenhemd,²⁶ der Vorbereitung des Körpers auf das Begräbnis²⁷ sowie von den Leichenträgern²⁸ die Rede. Nur ein Bürger bestimmte in seinem Testament den genauen Ort des Begräbnisses: Er wollte unter der Türe ruhen, durch die man die Kirche betritt.²⁹ Erst im Jahr 1532 findet sich ein weiteres Motiv für die Festlegung des Bestattungsortes: Pfarrer Bartoš verwies in seinem letzten Willen auf die St. Peter- und Pauls-Kirche in Lukawitz (Lukavice), weil dort bei der Kirche sein Vater, „beide Opas und Omas“ und weitere Verwandte begraben lägen.³⁰

Bei Taus (Domažlice) handelte es sich um eine überwiegend utraquistische Königsstadt; das Testamentbuch, das für die Zeit ab 1505 vorliegt, bringt keinerlei Informationen zu unserem Thema.³¹

Kaaden (Kadaň) war wie Budweis eine katholische Königsstadt. Hier können die Testamente bereits ab dem Jahr 1465 erfasst werden,³² die Zahl der Erwähnungen von Gräbern ist jedoch auch hier nicht sonderlich hoch. In den meisten Fällen wünschte der Testator sein Begräbnis in einer bestimmten Kirche: entweder in der Pfarrkirche oder in einem der beiden örtlichen Klöster – einem Minoriten- und einem Franziskanerkloster –, sowie vereinzelt auch die Bestattung im unweit gelegenen Annaberg.³³ Auch in Kaaden stößt man auf einzelne Verweise auf die Kirche, in

²⁴ Státní oblastní archiv (SOA) Třeboň [Staatliches Regionalarchiv Wittingau], Státní okresní archiv (SOkA) České Budějovice [Staatliches Kreisarchiv Budweis], Archiv města (AM) České Budějovice [Stadtarchiv Budweis], stará registratura [alte Registratur].

²⁵ SOA Třeboň – SOkA Český Krumlov, Purkmistrovský úřad [Bürgermeisteramt] Český Krumlov, kniha testamentů [Testamentbuch] 1515-1581.

²⁶ *Ebenda* 53, 1521 Štefl Foyt, havíř [Bergmann].

²⁷ *Ebenda* 71, 1520, 1520 Kateřina aus Svietla.

²⁸ *Ebenda* 21, 1517 Václav Sýkora.

²⁹ *Ebenda* 96, 1521 Lukeš Sladovník.

³⁰ *Ebenda* 220.

³¹ SOA Plzeň, SOkA Domažlice, AM Domažlice, kniha testamentů od 1505 [Testamentbuch seit 1505].

³² SOA Litoměřice, SOkA Chomutov, AM Kadaň, pamětní kniha od roku 1464 [Gedenkbuch seit dem Jahr 1464].

³³ *Hlaváček*, Petr: Architektura, mobilář a paramenta sakrálních objektů na Kadaňsku ve světle testamentů kadaňských měšťanů [Architektur, Mobiliar und eine Paramente sakraler

der die Vorfahren bestattet sind. So erinnerte Markéta Hillerová im Jahre 1498 an eine Kirche im nahe gelegenen Niklasdorf (Mikulovice), bei welcher ihre Eltern begraben lagen.³⁴ In einigen wenigen Testamenten tauchen auch konkrete Angaben zum Grab selbst auf: Um es zu schmücken, sollte in der Kirche ein Tuch angebracht werden,³⁵ davor sollten an Feiertagen Kerzen brennen. Vereinzelt wünschten sich Testatoren auch einen Grabstein nach ihren Beschreibungen.³⁶

Die Testamente aus der utraquistischen Königsstadt Gurim (Kouřim) bringen keine neuen Informationen.³⁷ Die Königsstadt Kuttenberg (Kutná Hora), die überwiegend utraquistisch war, unterscheidet sich in Bezug auf die Einträge in den erhaltenen Stadtbüchern³⁸ kaum von den oben angeführten Städten. Auch hier sind Erwähnungen über den Bestattungsort rar. So verwies Váňa Konvář 1513 auf das Kirchengut (záduší) in der Kirche in Kladerlas (Kladruby), in der er neben seiner Mutter ruhen wollte.³⁹ Drei Jahre später erinnerte Jakub Hutraytěl an die Kirchen in Chotěvice, dem Bestattungsort seines Vaters, und Žižlovice, wo das Grab seiner Kinder lag.⁴⁰

Auch die Königstadt Pilsen (Plzeň), die im nachhussitischen Umfeld das Zentrum der katholischen Partei bildete, hält nur karge Informationen bereit. Hier erwähnt Heřman aus Žernovnik im Jahr 1495 die Kirchen in Neumarkt (Úterý) und in Jamnei (Jamné), weil bei diesen Kirchen seine Verwandten begraben wurden.⁴¹

Für Prag stellt sich die Lage ziemlich kompliziert dar, vor allem wegen der schlechten Überlieferungssituation. Aus der Prager Neustadt sind Testamente ab 1455 kontinuierlich erhalten.⁴² Auch in diesen Dokumenten sind Erwähnungen von Gräbern sehr selten und entsprechen dem oben bereits dargelegten Muster: So verweist der Metzger Václav Oves im Jahr 1461 auf die Kirche in Bubovice, den Bestattungsort seiner Kinder.⁴³ Bláha Vdovin erwähnt Tursko, wo sich die Gräber seiner Vorfahren befanden.⁴⁴ Das Mieser Testamentbuch ab 1495 enthält keine neuen

Objekte in Kaaden und Umgebung im Lichte der Testamente der Kaadener Bürger] (1465-1522). In: *Ders.: Kadaň mezi středověkem a novověkem. Deset kapitol z kulturních a náboženských dějin severozápadních Čech* [Kaaden zwischen Mittelalter und Neuzeit. Zehn Kapitel aus der Kultur- und Religionsgeschichte Nordwestböhmens]. Ústí nad Labem 2005, 48-92, hier bes. 87: 1516 Paul Tuppawer.

³⁴ *Ebenda* 82.

³⁵ *Ebenda* 54 f.: Kateřina 1495.

³⁶ *Ebenda* 57 f.: Paul Weyssjorge, Grabstein mit „Epitaphium“.

³⁷ SOA Praha – SOKA Kolín, AM Kouřim, kniha testamentů 1514-1547. Pamětní kniha 1405-1710 [Testamentbuch 1514-1547. Gedenkbuch 1405-1710]. Národní knihovna Praha, ms. XI C 11, kniha testamentů Kouřimi 1488-1514 [Buch der Kouřimer Testamente 1488-1514].

³⁸ SOA Praha – SOKA Kutná Hora, AM Kutná Hora, kniha kšaftů 1489-1544 [Testamentbuch 1489-1544].

³⁹ *Ebenda* fol. 80v.

⁴⁰ *Ebenda* fol. 107v-108r.

⁴¹ *Strnad, Josef: Listář královského města Plzně a druhy poddaných osad* [Urkundenbuch der Königlichen Stadt Pilsen und der ihr einst botmäßigen Ortschaften]. Bd. 2. Plzeň 1905, Nr. 410.

⁴² AMP, Handschrift 2095.

⁴³ *Ebenda* fol. C 8v.

⁴⁴ *Ebenda* fol. C 14r-v.

Informationen.⁴⁵ Mies (Stříbro) war eine utraquistische Königsstadt. Aussig (Ústí nad Labem), eine überwiegend katholische Königsstadt, unterscheidet sich in diesem Zusammenhang nicht von den anderen.⁴⁶

Diese Übersicht verdeutlicht den Charakter der ausgewerteten Quellen: Aussagen, die Grabstätten betrafen, kamen in den Testamenten nur in Einzelfällen, nicht als Massenphänomen, vor. Darin unterscheiden sich die Testamente von Städtern nicht von denen des Adels, wie unlängst schon Pavel Král konstatierte.⁴⁷ Die materiellen Quellen, in diesem Fall die Grabsteine, weisen allerdings eindeutig darauf hin, dass diese nicht nur von Adligen, sondern auch von Bürgern in Auftrag gegeben wurden. Das Fehlen von Erwähnungen in den Testamenten ist also kein Argument für deren Nicht-Existenz. Vielmehr sollte die These in Erwägung gezogen werden, dass in den Testamenten das nicht angesprochen wurde, was der Testator als selbstverständlich und gewissermaßen als Standard ansah. Aus diesem Grund ging er nicht detailliert auf sein Begräbnis ein. Die überlieferten Materialien der Zechen und Bruderschaften zeigen deutlich, dass das Begräbnis eines Stadtbürgers im Grunde genommen ein formalisiertes Ritual war. Falls der Testator nichts über diesen Rahmen hinaus wünschte (zum Beispiel mehr Messen oder mehr Kerzen), konnte er offensichtlich mit einer solchen standardisierten Bestattung rechnen, unabhängig davon, ob sich seine Verwandtschaft oder die Zeche, der er angehörte, darum kümmerte. Auch der Bestattungsort war dann wahrscheinlich der übliche: der Friedhof der dazugehörigen Pfarrkirche, gegebenenfalls eine Gruft in der Kirche, wenn das Geschlecht eine solche besaß. In diesem Fall musste nichts extra beschrieben oder betont werden. Nur wenn der Verstorbene an einem ungewöhnlichen Ort bestattet werden sollte, zum Beispiel in einem städtischen Kloster oder im Inneren einer Kirche, in der seine Familie bisher kein Grab gehabt hatte, musste dies eigenes betont werden. Das allein zeigt bereits, dass der Ort der Bestattung keine unbedeutende, dem mittelalterlichen Menschen gleichgültige Angelegenheit war.

Aussagen darüber, wie eine Grabstätte ausgestattet sein sollte, sind rar, auch gemessen an den erhaltenen Exemplaren. Beschrieb der Verstorbene das Aussehen seines Grabsteins, kann dies als Betonung eines spezifischen Wunsches interpretiert werden. Dem Kaadener Bürger war es nicht nur wichtig, dass er ein Grab hatte, das sich von den anderen unterschied, er hatte vielmehr eine ganz genaue Vorstellung davon, wie sein Grab gestaltet sein sollte. Dass ein Bewusstsein über den Ort der Bestattung bestand, belegen die Testamente ebenfalls – sei es durch Nachlässe an die entsprechende Kirche, sei es mit dem Verweis auf Verstorbene, die dem Testator nahe standen. Manchmal handelte es sich dabei um die Gattin oder die Kinder und somit um Zeitgenossen des Testators, manchmal aber auch um die Eltern oder die Vorfahren „allgemein“. Damit erinnerte der Testator an Begräbnisse früherer Generationen und verwies auch auf Kirchen an anderen Orten, wo seine Vorfahren bestattet worden waren.

⁴⁵ SOA Plzeň, SOKA Tachov, AM Stříbro, das Buch befindet sich nun im SOA Plzeň.

⁴⁶ Hieke, Wenzel/Horčická, Adalbert: Urkundenbuch der Stadt Aussig bis zum Jahre 1526. Prag 1896.

⁴⁷ Král: Mezi životem a smrtí (vgl. Anm. 23).

Wurden die Gräber in den Außenfriedhöfen irgendwie gekennzeichnet? Funde aus Tetschen und Radomischl zeigen, dass auch hier Steinplatten verwendet wurden. Diese Funde waren aber offensichtlich Bestandteile ziemlich aufwändiger Grabstätten. Man kann davon ausgehen, dass die meisten Verstorbenen ein bescheideneres Grab bekamen. Bildquellen tragen viel zur Klärung dieser Frage bei – die schematische Abbildung von von einer Mauer umgebener Kirchen, jedoch unter Aussparung der Gräber auf dem Friedhof werden manchmal als Beweis für ihre fehlende Kennzeichnung interpretiert. Diese Illustrationen lassen jedoch eine Reihe weiterer Details aus und können somit nicht als realitätsgetreu gelten. Es existieren auch Abbildungen eines Friedhofs, dessen Boden mit liegenden Grabsteinen bedeckt ist,⁴⁸ oder auch eines Friedhofes, auf dem einfache Holzkreuze stehen;⁴⁹ solche Kreuze haben sich aufgrund ihres vergänglichen Materials nicht bis in die Gegenwart erhalten. Die Gräber konnten jedoch auch durch weitere Kennzeichen unterschieden werden: durch auffällige Vegetation (Bäume) oder markante Zeichen, die Lage im Verhältnis zur Kirche und zur Friedhofsmauer oder durch ein unweit entferntes, auffälligeres Grab.

Grundsätzlich kann konstatiert werden, dass in den Vorstellungen des spätmittelalterlichen Bürgers der Ort der Bestattung eine wichtige Rolle spielte. Er wurde gekennzeichnet und seine Erinnerung gepflegt.

Aus dem Tschechischen von Josefína Štěpánková

⁴⁸ *Illi: Wohin die Toten gehen* 71 (vgl. Anm. 5).

⁴⁹ Reproduktion einer Abbildung vom Anfang des 15. Jahrhunderts siehe *Oehler: Das Sterben* 106 (vgl. Anm. 5).

Jiří Mikulec

DIE RELIGIÖSEN BRUDERSCHAFTEN DER BAROCKZEIT UND DIE REKATHOLISIERUNG BÖHMENS

In den Jahren 1676/77 fand in der Erzdiözese Prag, die damals bis auf zwei Kreise das gesamte Territorium des Königreichs Böhmen umfasste, eine beachtenswerte Fragebogenaktion statt. Sämtliche Pfarrer der Erzdiözese, mit Ausnahme derjenigen in den Prager Städten, mussten dem erzbischöflichen Konsistorium ihre Antworten auf 42 Fragen zusenden, die sowohl die materielle Absicherung der einzelnen Pfarreien und den Zustand der jeweiligen Kirche als auch das religiöse Leben der Pfarrkinder betrafen.¹ Eine der Fragen zielte darauf ab, festzustellen, ob es in der Pfarrei „piae confraternitates“ gebe, das heißt religiöse Bruderschaften. Damit zeigte die katholische Kirche in Böhmen zum ersten Mal ein systematisches Interesse an einer religiösen Institution von Laien, die während der Barockzeit in der gesamten katholischen Welt eine ungemein wichtige Rolle für die Entwicklung individueller und kollektiver Volksfrömmigkeit spielte.²

¹ Es handelt sich um die so genannten Pfarr-Relationen, die in den Jahren 1676/77 und dann erneut in den Jahren 1700/01 ausgefertigt wurden. Die Antworten der Pfarrer sind in 64 Büchern verzeichnet, 63 von ihnen befinden sich heute im Národní archiv (Nationalarchiv, NA) der Tschechischen Republik in Prag, Fonds Archiv des Prager Erzbistums (NA Praha, APA, B 11/8 – B 14/17); ein Buch bewahrt das Archiv des Prager Metropolitankapitels auf (Cod. LVI). Die Pfarrer aus den Prager Städten sollten einen ähnlichen Fragebogen beantworten, der 33 Fragen enthielt. Ihre Antworten sind jedoch nur fragmentarisch überliefert und erweisen sich für die Erforschung der Bruderschaften als nicht ergiebig (NA Praha, APA, 11/7). – Grundlegende Informationen über die Berichte der Pfarrer liefert *Rymeš, Václav*: Mílo využitý pramen vlastivědného poznání (Farářské relace z let 1676/77 a 1700/01) [Eine wenig benutzte Quelle heimatkundlicher Erkenntnisse (Die Pfarrberichte aus den Jahren 1676/77 und 1700/01)]. In: *Acta regionalia* (1965) 106-113.

² Aus der schier unübersichtlichen Vielzahl der Literatur zu religiösen Bruderschaften der Barockzeit in den europäischen Ländern habe ich vor allem Arbeiten ausgewählt, die eine einschneidende methodologische Neubewertung in der Forschung zu diesem Thema zum Ausdruck bringen: *Remling, Ludwig*: Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. Würzburg 1986. – *Ders.*: Bruderschaften als Forschungsgegenstand. In: *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 3 (1980) 89-112. – *Hochenegg, Hans*: Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Innsbruck 1984. – *Kretzner, Josef/Finkenstaedt, Thomas*: Erster Katalog von Bruderschaften in Bayern. München, Würzburg 1980. – *Katzinger, Willibald*: Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit. In: *Sydow, Jürgen* (Hg.): Bürgerschaft und Kirche. Sigmaringen 1980, 97-112. – *Klieber, Rupert*: Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient, Frankfurt/Main 1999. – *Schneider, Bernhard*: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. Trier 1989. – *Henggeler, Rudolf*: Die kirchlichen Bruderschaften und Zünfte der Innerschweiz. Einsiedeln 1955. – *Amtmann, Radegunde*: Die Bußbruderschaften in Frankreich. Wiesbaden 1977. – *Lenoci, Ber-*

Die Amtsträger des erzbischöflichen Konsistoriums, die den Fragebogen vorbereitet hatten, glaubten offenbar an die massenhafte Existenz von Bruderschaften in ihrem Diözesanbereich. Wie die Antworten auf die Fragen zeigten, erwies sich diese Befürchtung als begründet. In jeder fünften Pfarrei auf dem Gebiet der Prager Erzdiözese gab es zumindest eine Bruderschaft, in einigen Pfarreien sogar mehrere.³ Darüber hinaus führten die Pfarrer zahlreiche Bruderschaften überhaupt nicht auf, weil diese außerhalb der Pfarreien an Klosterkirchen wirkten. Die Gesamtzahl der in der Erzdiözese Prag agierenden Bruderschaften lässt sich für die damalige Zeit auf annähernd 250 schätzen.⁴ Für ein Land, in dem noch 60 Jahre zuvor das nicht-katholische Glaubensbekenntnis dominiert hatte, war dies eine beachtliche Zahl. Sie zeugt vom Erfolg der Rekatholisierung, die in Böhmen nach der Niederlage des Ständeaufstands von 1620 eingesetzt hatte; zugleich belegt sie aber, welche große Bedeutung die Bruderschaften bereits zu jener Zeit in den Ländern nördlich der Alpen spielten.

Die erwähnten Berichte der Pfarrer sind eine Momentaufnahme vom allmählichen Aufstieg der Bruderschaften, die dann im 18. Jahrhundert in stetig wachsender Zahl aus dem Boden schossen. Insgesamt können wir für das Königreich Böhmen für die Jahre zwischen 1620 und 1783 – also für die Zeit zwischen der Niederlage des böhmischen Ständeaufstandes in der Schlacht am Weißen Berg und der Auflösung der Bruderschaften im Rahmen der Reformen Josefs II. – von 878 religiösen Gemeinschaften ausgehen, die sich als fromme Bruderschaften bezeichnen lassen.

Der Begriff „religiöse Bruderschaft“ selbst erweist sich als dehnbar und unpräzise. Zu beobachten ist dies bereits in den erwähnten Relationen der böhmischen Pfarrer des 17. Jahrhunderts, führen doch einige von ihnen in der entsprechenden Rubrik des Fragebogens neben den geläufigen barocken Bruderschaften auch Literatenchöre sowie die unterschiedlichsten katechetischen Versammlungen und Frömmigkeitsbekundungen an. Eine ähnliche Unsicherheit in der Definition dieser Gruppen in Böhmen zeigt sich auch in der Endphase ihrer Existenz, als nach ihrer amtlichen Aufhebung im Jahre 1783 eine so genannte „Bruderschaftsliquidationskommission“ darüber zu bestimmen hatte, welche Gruppen ihre Tätigkeit einstellen musste.⁵ Nicht einmal in der aktuellen Fachliteratur herrscht bei der definitiven

toldi Liana (Hg.): *Le confraternite pugliesi in eta moderna* (Atti del seminario internazionale di studi 28-29-30 aprile 1988). 2 Bde., Fasano 1988. – *Black*, Christopher F.: *Italian confraternities in the sixteenth century*. Cambridge 1989. – *Paglia*, Vincenzo (Hg.): *Stabilita religiosa nel mezzogiorno. Le confraternite laicali*. Gennaio 1990. – *Flynn*, Maureen: *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*. Ithaca, New York 1989.

³ Vgl. *Mikulec*, Jiří: „Piae confraternitates“ v pražské arcidiecézi na sklonku 17. století [„Piae confraternitates“ in der Prager Erzdiözese zu Ende des 17. Jahrhunderts]. In: *Folia Historica Bohemica* 15 (1991) 269-342. Die insgesamt 112 in den Relationen der Jahre 1676/1677 verzeichneten Bruderschaften befanden sich in 98 Pfarreien, womit annähernd 20 Prozent aller damaligen Pfarreien in der Erzdiözese Prag (ohne die Prager Städte) erfasst sind.

⁴ Diese Angabe geht, ebenso wie alle anderen Zahlenangaben in den Tabellen 1 und 2, von dem von mir erstellten Katalog religiöser Bruderschaften in Böhmen in den Jahren 1620-1783 aus, der bislang nur in Form einer Datenbank existiert, momentan jedoch für den Druck vorbereitet wird.

⁵ Vgl. *Mikulec*, Jiří: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách* [Die religiösen Bruderschaften im barocken Böhmen]. Praha 2000, 132 f.

Bestimmung Einigkeit, weder hinsichtlich der Bruderschaften des Mittelalters, noch der der Frühen Neuzeit.⁶

Im barocken Böhmen finden wir eine große Bandbreite religiöser, für Laien bestimmter Organisationen, die von den Zeitgenossen als Bruderschaft verstanden und mit eben diesem Begriff bezeichnet wurden. Angesichts dieser Tatsache wird die begriffliche Abgrenzung in der vorliegenden Studie bewusst weit gehalten: Als frühneuzeitliche Bruderschaft wird hier jede freiwillige Gemeinschaft von Gläubigen unter der Führung eines Geistlichen verstanden, die sich vor allem religiösen Dingen widmete. Der geweihte Priester an der Spitze der geistlichen Verwaltung der Bruderschaft, die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft sowie eine religiös orientierte Tätigkeit – dies sind die unverzichtbaren Voraussetzungen dafür, dass wir einer Vereinigung die Bezeichnung Bruderschaft zugestehen. Daneben existieren weitere fakultative Merkmale für die barocken Bruderschaften: die Bindung an einen konkreten katholischen Kult, ein eigener Altar in der Kirche oder Kapelle, eine feste Organisationsstruktur, die schriftliche Fixierung der Organisationsform und der Pflichten der Mitglieder in den Statuten sowie eine gewisse materielle Absicherung. Die Bruderschaften waren zudem kanonisch begründet, vielen von ihnen wurden Ablässe gewährt.⁷ Nicht außer Acht gelassen werden darf des Weiteren ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Leben am Ort ihres Wirkens. Alle diese weiteren Merkmale treten zwar häufig auf, ich erachte sie jedoch nicht als konstitutiv für die Bildung einer barocken Bruderschaft. So finden wir etwa in Böhmen Institutionen, die über keinen bestimmten Kult verfügten und dennoch auf ihre Weise zu den Bruderschaften gehörten. Umgekehrt fallen jene Gemeinschaften nicht in die Kategorie, die eine ökonomische, soziale bzw. andere nicht-religiöse Ausrichtung hatten, selbst wenn sie zum Beispiel einen Altar und heilige Patrone besaßen wie etwa die Schützenbruderschaften oder Handwerkerzünfte, die freilich im Mittelalter den religiösen Bruderschaften sehr nahe standen.

Tabelle 1: Religiöse Bruderschaften in Böhmen 1620–1783

Typ der Bruderschaft	Zahl	Prozentualer Anteil an der Gesamtzahl der Bruderschaften
Gewöhnliche barocke Konfraternitäten	653	74
Jesuitische Mariensodalitäten	38	4
Dritte Orden	14	2
Literatenchöre, transformiert zu gewöhnlichen Konfraternitäten	43	5
übrige Literatenchöre	130	15
Insgesamt	878	100

⁶ Die Diskussion um eine terminologische Eingrenzung des Begriffes Bruderschaft hat Schneider zusammengefasst: *Schneider: Bruderschaften im Trierer Land 75-89* (vgl. Anm. 2).

⁷ Vgl. *Mikulec: Barokní náboženská bratrstva 8 f.* (vgl. Anm. 5).

Tabelle 1 gibt die Typen religiöser Bruderschaften im barocken Böhmen wieder. Dazu zählten im engeren Sinne – also unter Einschluss aller oben angeführten Merkmale –, die gewöhnlichen Konfraternitäten, die in der älteren tschechischen Literatur als Altarbruderschaften, in der deutschen Forschung häufig als Devotionsbruderschaften bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um die Bruderschaften, die neben den obligatorischen auch die meisten fakultativen Kriterien erfüllten, also einen bestimmten katholischen Kult pflegten, einen eigenen Altar in einer Kirche oder Kapelle hatten sowie über eine feste Organisationsstruktur und ein eigenes Vermögen verfügten. Sie besaßen die unterschiedlichsten Weihen und waren sowohl an Pfarr- als auch an Klosterkirchen in verschiedenen Milieus – in Königs- und Untertanenstädten aber auch in rein ländlichen Pfarreien entstanden. In Böhmen traten sie seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in größerer Zahl auf. Die Hussitenkriege in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts führten zu einer Aufhebung der meisten dieser Bruderschaften, und erst um 1500 lassen sich an Klöstern Bestrebungen zu einer Neubelebung der Konfraternitäten feststellen, wodurch einige von ihnen neu bzw. wieder entstanden.⁸ Die um 1500 gegründeten Bruderschaften nahmen ihre Tätigkeit jedoch unter schwierigen Bedingungen auf. Nach der deutschen Reformation war das konfessionelle Klima derartiger Frömmigkeit noch viel weniger gewogen, als es in der nachhussitischen Zeit der Fall gewesen war. Die Protestanten lehnten die religiösen Bruderschaften als rein katholische Erscheinung aus moralischen wie theologischen Gründen ab.⁹ Aus diesem Grund lässt sich eine weitere Belebung der Bruderschaften in Böhmen erst um 1600 beobachten. Zu dieser Zeit entstanden mehrere Konfraternitäten, vornehmlich in Prag, was vor allem mit der kosmopolitischen Note zusammenhing, die der Aufenthalt des kaiserlichen Hofs Rudolfs II. der böhmischen Landesmetropole verlieh.¹⁰ Zugleich jedoch resul-

⁸ Zu den mittelalterlichen Bruderschaften in Böhmen vgl. *Pátková, Hana*: Ke kultovní činnosti řemeslnických sdružení ve 14. a 15. století [Zur Kulturtätigkeit handwerklicher Vereinigungen im 14. und 15. Jahrhundert]. In: *Brno v minulosti a dnes* 12 (1994) 169-174. – *Dies.*: Středověká bratrstva v katedrále sv. Víta v Praze [Die mittelalterlichen Bruderschaften an der St. Veits-Kathedrale in Prag]. In: *Sborník archivních prací* 47 (1997) H. 1, 3-73. – *Dies.*: Bratrstva a cechy v Českém Krumlově v době jagellonské [Bruderschaften und Zünfte in Krumau in der Jagiellonenzeit]. In: *Českokrumlovsko v době jagellonské 1470-1526* [Krumau in der Jagiellonenzeit 1470-1526]. Český Krumlov 1998, 62-69. – *Dies.*: Bratrstvie ke cti božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách [Das Bruderschaftswesen zur Ehre Gottes. Anmerkungen zur Kulturtätigkeit der Bruderschaften und Zünfte im mittelalterlichen Böhmen]. Praha 2000.

⁹ In ihrem Widerstand gegenüber den Bruderschaften konnten sich die Protestanten auf die Autorität Martin Luthers selbst stützen, der bereits im Jahre 1519 in seinem Traktat „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ eine äußerst kritische Haltung gegenüber den Bruderschaften eingenommen hatte. Vgl. den Eintrag „Bruderschaften/Schwesterschaften/Kommunitäten“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 7, Berlin 1981, 195-212, hier bes. 200 ff. – *Stuppelrich, Robert*: Luther und die Reformation. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, Weimar 1884, 754-758. – Vgl. auch *Mikulec*: Barokní náboženská bratrstva 10 f. (vgl. Anm. 5).

¹⁰ In dieser Zeit wurden neun neue Bruderschaften vornehmlich an bedeutenden Klöstern gegründet: in Prag bei den Dominikanern, den Kapuzinern, Augustinern sowie an den neuen Kollegien der Jesuiten.

tierte das wachsende Interesse an den Bruderschaften aus dem sich verschärfenden konfessionellen Richtungsstreit im Königreich Böhmen. Dieser Streit, der zum Erlass des Majestätsbriefes für die Religionsfreiheit durch Kaiser Rudolf II. im Jahre 1609 führte, ist im Kontext der internationalen Entwicklung zu sehen. Er fand sein Ende auf dem Schlachtfeld am Weißen Berg: Bekanntlich hatte die Niederlage der böhmischen Stände 1620 gravierende politische, gesellschaftliche und konfessionelle Veränderungen für alle Länder der Böhmisches Krone zur Folge. Nicht zuletzt bildete sie die Voraussetzung für eine wahre Blütezeit der religiösen Bruderschaften in Böhmen. Eine gewaltsame, aber letztlich fruchtbare Rekatholisierung begründete das Monopol der katholischen Kirche und ermöglichte so die Entstehung von Hunderten neuer Konfraternitäten. Wie aus Tabelle 1 ersichtlich wird, dominierten in den Jahren von 1620 bis 1783 die gewöhnlichen barocken Konfraternitäten das Bruderschaftswesen. Sie avancierten zum Grundtyp der Laienvereinigungen und spielten zudem die entscheidende Rolle für die Entfaltung der Laienfrömmigkeit in Böhmen.

Einen spezifischen Typus barocker Konfraternitäten verkörperten die Mariensodalitäten der Jesuiten.¹¹ Sie wurden sowohl für Studenten an den Kollegien als auch für Bürger und Angehörige der höheren Stände an Orten gegründet, an denen die Jesuiten ansässig waren. Die Marienbruderschaften basierten auf einer wesentlich höheren Disziplin der Mitglieder als die anderen Konfraternitäten und forderten zudem deren persönliches Engagement, und zwar sowohl nach innen als auch nach außen. Hauptcharakteristikum war die automatische Zugehörigkeit zur römischen Sodalität Mariä Verkündigung (der so genannten *Prima Primaria*). Die ersten drei jesuitischen Sodalitäten Böhmens entstanden im letzten Viertel des 16. und ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts. Ihre weitere Verbreitung hing mit der Festigung der

¹¹ Zur Problematik der Mariensodalitäten vgl. *Miller, Josef*: Die Marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert. Ihr Wesen und ihr marianischer Charakter. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934) 83-109. – *Maher, Michael W.*: How the Jesuits Used their Congregations to Promote Frequent Communion. In: *Donnelly, John Patrick/ Maher, Michael W.*: Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain. Kirksville 1999, 75-95. – *Novotný, Miroslav*: Mariánské družiny na jihu Čech od konce 16. do počátku 20. století [Die Marienverbände in Südböhmen vom Ende des 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: *Jihočeský sborník historický* 71 (2002) 5-43. – *Kubíková, Anna*: České mariánské bratrstvo v Českém Krumlově [Die tschechische Marienbruderschaft in Böhmisches Krumau]. In: *Ledvinka, Václav/Pešek, Jiří* (Hgg.): *Od středověkých bratrstev k moderním spolkům* [Von den mittelalterlichen Bruderschaften zu den modernen Vereinen]. Praha 2000, 57-75 (Documenta Pragensia 22). – *Orlita, Zdeněk*: „Non multi, sed boni.“ Mariánské sodality při jezuitské koleji sv. Jiří v Opavě v 17.-18. století a vývoj v ostatních částech olomoucké diecéze [„Non multi, sed boni.“ Marianische Kongregationen bei dem Jesuitenkolleg St. Georgs in Troppau im 17. und 18. Jahrhundert und die Entwicklung der Sodalitäten im Rahmen der Olmützer Diözese]. In: *Jiránek, Tomáš/Kubeš, Jiří* (Hgg.): *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby* [Bruderschaften. Weltliche und kirchliche Vereinigungen und ihre Rolle in den kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen vom Mittelalter bis zur Moderne]. Pardubice 2005, 103-140. – Die Teiluntersuchung zu den böhmischen jesuitischen Genossenschaften ist erklärt bei *Mikulec, Jiří*: *Jezuitská bratrstva v Chomutově* [Die jesuitischen Bruderschaften in Komotau]. In: *Rak, Petr* (Hg.): *Comotovia 2002*. Chomutov 2003, 102-114.

Stellung der Societas Jesu im Königreich Böhmen sowie mit der raschen Zunahme der Zahl jesuitischer Kollegien, Lehrer und selbstverständlich auch Schüler zusammen.¹² Rein quantitativ betrachtet fielen die Sodalitäten kaum ins Gewicht. Ihr tatsächlicher Einfluss auf die Gesellschaft sollte jedoch nicht unterschätzt werden, wandten sie sich programmatisch doch gerade an die höheren und damit einflussreichen Schichten der Gesellschaft, ohne dabei die Masse der untertägigen Landbevölkerung aus den Augen zu verlieren. So gründeten die Jesuiten unter dem Copatrozinium des hl. Isidor Marienbruderschaften, die sich ausdrücklich an die ländliche Bevölkerung richteten.¹³

Noch charakteristischere Merkmale als Gemeinschaft trugen die weltlichen Tertiärer, die Angehörigen so genannten Dritter Orden. Im Böhmen des 17. und 18. Jahrhunderts kamen diese ausschließlich im franziskanischen Milieu – bei den Franziskanern selbst und bei den Kapuzinern – vor. In der Forschung werden häufig Zweifel geäußert, ob es überhaupt berechtigt ist, diese Orden den Bruderschaften zuzurechnen, oder ob sie nicht vielmehr als Bestandteil des Ordenslebens anzusehen seien.¹⁴ Anhand der oben genannten Kriterien kann der weltliche Dritte Orden der Franziskaner aber durchaus als Bruderschaft charakterisiert werden: Er verkörperte eine einheitliche Gemeinschaft mit einer festen Organisationsstruktur, verfügte über Statuten, Ablässe und Besitz, und er existierte unter der Führung von Geistlichen an Klosterkirchen. Im Dritten Orden fanden sich Laien beiderlei Geschlechts freiwillig zusammen, um den Kult des hl. Franz von Assisi zu pflegen. Damit besaß der Dritte Orden alles, was eine Bruderschaft ausmachte, so dass im 18. Jahrhundert ohnehin Einigkeit über seine Zugehörigkeit zu dieser Kategorie herrschte. Das Problem bestand in den darüber hinausgehenden Besonderheiten dieses Ordens. Von den anderen Gruppierungen unterschied er sich in der Intensität seines Wirkens. Nahezu alle Vorschriften, die sich in den Statuten der Tertiärer fanden, galten auch unter den Mitgliedern „gewöhnlicher“ Bruderschaften, doch im Dritten Orden war alles noch sehr viel gründlicher geregelt. Das Ordensleben und seine Rituale galten hier als Vorbild. Dennoch standen die Angehörigen des Dritten Ordens den gewöhnlichen Bruderschaften nahe: Sie lebten in ihren Häusern ein normales „zivilisiertes“ Leben, und sofern sie nicht das persönliche Gelübde der Enthaltbarkeit abgelegt hatten, was keineswegs Bedingung für eine Mitgliedschaft war, konnten sie auch in ehelicher

¹² Zur Entwicklung der Societas Jesu vgl. Kroess, Alois: Geschichte der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu. Bd. 1: Geschichte der ersten Kollegien in Böhmen, Mähren und Glatz, Wien 1910; Bd. 2/1: Beginn der Provinz, des Universitätsstreites und der katholischen Generalreformation. Wien 1927; Bd. 2/2: Die Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu unter Ferdinand III., Wien 1938. – Čornejová, Ivana: Továřství Ježíšovo. Jezuité v Čechách [Die Societas Jesu. Die Jesuiten in Böhmen], Praha 1995.

¹³ Vgl. Mikulec, Jiří: Kult svatého Izidora sedláka v českých zemích. K působení církve v prostředí venkova v 17. a 18. století [Der Kult des heiligen Isidor des Bauern in den böhmischen Ländern. Zum Wirken der Kirche im ländlichen Milieu im 17. und 18. Jahrhundert]. In: Kultura baroka v Čechách a na Moravě [Die Kultur des Barock in Böhmen und Mähren]. Praha 1992, 65-84.

¹⁴ Zu den Auffassungen hinsichtlich der Stellung des Dritten Ordens der Franziskaner sowie zu dessen Verhältnis zu den Bruderschaften vgl. Börner, Egid: Dritter Orden und Bruderschaften der Franziskaner in Kurbayern. In: Franziskanische Forschungen 33 (1988) 43-55.

Gemeinschaft leben.¹⁵ Vor allem jedoch legten sie – im Unterschied zu den Ordensangehörigen – nicht die so genannten feierlichen Gelübde ab, die in der katholischen Kirche als nahezu unverzichtbar galten, um aus einem Laien einen Ordensangehörigen zu machen und ihn dauerhaft an den Orden zu binden.

Zu den religiösen Bruderschaften zählen wir auch die Literatenchöre. Die ersten dieser Vereinigungen von Kirchensängern entstanden in Böhmen im 14. Jahrhundert; in großer Zahl dann in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts,¹⁶ ihre Blütezeit aber war das 16. Jahrhundert. Die meisten dieser Chöre sangen Lateinisch, manche von ihnen aber auch in der jeweiligen Landessprache – also auf Tschechisch oder Deutsch. Es gilt an dieser Stelle festzuhalten, dass es vor 1620 in Böhmen wohl keine bedeutendere Stadt ohne zumindest einen Literatenchor gab. Ihre Hauptaufgabe bestand zwar im Kirchengesang, doch kamen mit der Zeit weitere religiöse Aufgaben wie gemeinsame Andachten und Begräbnisse von Mitgliedern und gesellschaftliche Aktivitäten wie Zusammenkünfte mit Festmählern, karitative Tätigkeiten und Aufsicht über die Pfarrschule hinzu. Um 1600 treffen wir schließlich auch auf Literatenchöre, deren gesellschaftliche Bedeutung weit über die ursprüngliche Bestimmung hinausgewachsen war, so dass neben Sängern auch nicht dem Gesang verpflichtete Mitglieder Aufnahme fanden. Jedoch unterschieden sich die Literatenchöre dieser Zeit noch immer von den traditionellen Bruderschaften. Dies gilt vorrangig für die konfessionelle Zusammensetzung: Waren die Bruderschaften rein katholische Vereinigungen, galten die meisten Literatenchöre in Böhmen als nicht-katholisch. Dies änderte sich jedoch nach 1620, als alle Mitglieder der Chöre den katholischen Glauben annehmen und „anstößige“ Lieder aus den alten handschriftlichen Kantionalen entfernt werden mussten. Ferner wurden alle katholisierten Literatenchöre der direkten Aufsicht eines Pfarrers unterstellt, die zuvor im nicht-katholischen Milieu lediglich Partner der Chöre, nicht aber deren Vorsteher gewesen waren.¹⁷

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wandelte sich auch die Mentalität der Gesellschaft. Bekundungen barocker katholischer Frömmigkeit wurden nun zu einem untrennbaren Bestandteil des Alltagslebens. Diese Atmosphäre blieb nicht ohne Wirkung auf die Literatenchöre; viele von ihnen begannen, neben dem Gesang und der Vereinstätigkeit dem religiösen Leben große Aufmerksamkeit zu widmen. Für ihre Mitglieder wurden bestimmte religiöse Pflichten bindend, insbesondere Beichte und Kommunion, die als sichtbarer Beweis ihrer katholischer Überzeugung galten. Der dem Patron der Vereinigung geweihte Altar gewann stark an Bedeutung. Regelmäßig veranstalteten die Chöre Andachten, in denen neben der Messe auch das

¹⁵ Vgl. die Statuten des franziskanischen Dritten Ordens: *Regule aneb způsob života bratřů a sester tetiho řádu svatého otce Františka* [Regulae oder die Lebensweise der Brüder und Schwestern des Dritten Ordens des heiligen Vaters Franziskus]. Prag 1731.

¹⁶ Zu den Literatenchören vgl. *Winter, Zikmund: Život církevní v Čechách* [Das Kirchenleben im Böhmen]. Bd. 2, Praha 1896, 944-990. – *Konrád, Karel: Dějiny posvátného zpěvu staročeského od XV. věku do zrušení literátských bratřstev* [Geschichte des altschechischen heiligen Gesangs vom 15. Jahrhundert bis zur Aufhebung der Literatenbruderschaften]. Praha 1893.

¹⁷ Zur Rekatholisierung der Literatenchöre vgl. *ebenda* 352 f.

Requiem für verstorbene Mitglieder und gemeinsame Prozessionen nicht fehlten. Manche Literatenchöre wandelten sich auf diese Weise allmählich in gewöhnliche barocke Bruderschaften,¹⁸ erhielten ebenso wie die übrigen Konfraternitäten päpstliche Ablassprivilegien, und unterschieden sich schließlich lediglich dadurch von den gewöhnlichen Bruderschaften, dass ein Teil ihrer Mitglieder weiterhin den Kirchengesang pflegte.

Die Fälle, in denen sich Literatenchöre vollständig in normale Konfraternitäten wandelten, blieben im barocken Böhmen jedoch die Ausnahme; lediglich 43 derartige Beispiele lassen sich nachweisen. Doch auch die übrigen Literatenchöre, die sich nicht direkt zu Bruderschaften wandelten, näherten sich ihnen im Barock an. Die meisten pflegten wohl keinen eigenen Kult; oft konnten sie nicht einmal eine kanonische Gründung nachweisen, und in ihrer Tätigkeit stellte der religiöse Gesang die Hauptaufgabe dar. Dennoch darf es als wahrscheinlich gelten, dass sie am Ort ihres Wirkens eine den Bruderschaften vergleichbare gesellschaftliche und religiöse Aufgabe erfüllten, insbesondere dort, wo keine andere Bruderschaft bestand.¹⁹

Religiöse Bruderschaften und Rekatholisierung

Der Charakter der im Königreich Böhmen im 17. und 18. Jahrhundert bestehenden religiösen Bruderschaften wurde von den Umbrüchen in der böhmischen Religionsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nachhaltig beeinflusst. Vor allem die nachhussitische Ära bedeutete für die meisten mittelalterlichen Bruderschaften den Untergang und unterbrach für mehr als ein Jahrhundert die Kontinuität dieser Form der Volksfrömmigkeit. Zudem übte die deutsche Reformation in dieser Zeit einen starken Einfluss aus: Sie war den Bruderschaften feindlich gesinnt, provozierte aber gerade dadurch deren forcierte Ausbreitung durch die Katholiken. Auch muss in diesem Zusammenhang beachtet werden, dass die Literatenchöre, die neben dem Kirchengesang eine große Bedeutung für das gesellschaftliche Leben besaßen, in gewisser Weise als Ersatz für die Konfraternitäten fungierten. Der Faktor, der das Schicksal der barocken Bruderschaften in Böhmen am nachhaltigsten bestimmte, war jedoch die Rekatholisierung nach 1620. In erster Linie mit ihr ist die starke Verbreitung der Bruderschaften im barocken Böhmen zu erklären. In einem gewissen Sinne stehen die Rekatholisierung des Landes und die religiösen Bruderschaften in Wechselwirkung miteinander: Wenn wir davon ausgehen, dass die Rekatholisierung zu einer massiven Ausbreitung der Bruderschaften beitrug, müssen wir uns auch die Frage stellen, in welchem Umfang die Bruderschaften der Rekatholisierung zum Durchbruch verholfen haben.

Um die Rolle böhmischer Bruderschaften im Rekatholisierungsprozess charakterisieren zu können, müssen wir einen Blick zurück in das 16. Jahrhundert werfen.

¹⁸ Zu den Verwandlungen der Literatenchöre zu Bruderschaften vgl. *ebenda*, zusammenfassend 404 f., einzelne Beispiele 299 ff., 311 f., 330, 335, 345 ff., 353 f., 359 ff. – Vgl. des Weiteren auch *Mikulec*: „Piae confraternitates“ 274–277 (vgl. Anm. 3). – *Maňas*, Vladimír: Náboženská bratrstva na Moravě do josefínských reforem [Die frommen Bruderschaften in Mähren bis zu den josephinischen Reformen]. In: *Jiránek/Kubeš* (Hgg.): Bratrstva. Světská a církevní sdružení 37–77 (vgl. Anm. 11).

¹⁹ Vgl. *Mikulec*: Barokní náboženská bratrstva 18 (vgl. Anm. 5).

Paradoxerweise beförderten die deutsche Reformation und die Aufspaltung des westeuropäischen Christentums in eine römisch-katholische und eine protestantische Kirche die religiösen Bruderschaften in Böhmen. Die Konfessionalisierung der europäischen Gesellschaft setzte ein. In der Atmosphäre dieses Konkurrenzkampfes auf Glaubensebene, der ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch das religiöse Klima in Böhmen bestimmte, wurden auf katholischer Seite die Grundlagen für die künftige barocke Entfaltung religiöser Bruderschaften geschaffen. Eines der fundamentalen Ziele der Kirchen war das Bestreben, die Laien möglichst intensiv in das religiöse Leben einzubinden. Aus katholischer Perspektive eigneten sich die religiösen Bruderschaften sehr gut für diesen Zweck.²⁰ Als Vereinigungen von Laien unter geistlicher Aufsicht sollten sie eine Vorbildfunktion für die Gläubigen einnehmen, indem sie ihnen Frömmigkeit vorlebten, und die Einhaltung der Rechtgläubigkeit garantieren.

Die Hauptbedeutung religiöser Bruderschaften bei der Wiedereinführung des katholischen Glaubens in Böhmen, aber auch in den übrigen rekatholisierten Territorien beruhte also auf der Stärkung der katholischen Überzeugung und der Intensivierung der Frömmigkeit. Es stellt sich indessen die Frage, was die Bruderschaften ihren Mitgliedern zu bieten hatten. Sie verschafften ihnen ein gewisses gesellschaftliches Prestige und einige religiöse Privilegien. Der religiöse Ertrag der Mitgliedschaft konnte freilich allein für die Gläubigen einen Vorteil bringen, die den katholischen Glauben mit all seinen Werten völlig verinnerlicht hatten.²¹ Nur für sie war die Verbindung mit dem Patron der Bruderschaft und der Schutz, der davon ausging, wirklich relevant. Nur rechtgläubige Katholiken maßen Ablassen eine Bedeutung zu und glaubten, dass diese ihnen die Zeit im Fegefeuer zu verkürzen vermochten. Und nur für katholische Gläubige stellten die zahlreichen Gottesdienste der Bruderschaften, die Prozessionen und anderen religiösen Aktivitäten einen Wert dar.

Die religiöse Bruderschaft der Barockzeit war keine Institution zur „Umerziehung“ von Nicht-Katholiken; sie konnte niemanden zur Konversion zwingen. Das war schon deshalb undenkbar, weil ein grundlegendes Element dieser Gemeinschaften die Freiwilligkeit war. Die Kirche respektierte diese Freiwilligkeit unter theologischen Gesichtspunkten auch. Die Statuten oder Regeln der Konfraternitäten waren zumeist so formuliert, dass die Einhaltung den Mitgliedern ein geistliches Privileg einbrachte – damals betraf dies vor allem den Ablass. In allen entsprechenden Bestimmungen wiederholte sich aber der Hinweis, dass deren Nicht-Einhaltung keine direkte Sünde sei.²² Mit anderen Worten: Hielt ein Mitglied die Regeln seiner

²⁰ Vgl. 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: Bablcke, Joachim/Strohmeier, Arno (Hgg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Wiesbaden 1999, 13-62, hier 37-40.

²¹ Vgl. Mikulec, Jiří: Náboženská bratrstva v procesu pobělohorské rekatalizace [Die frommen Bruderschaften im Prozess der Rekatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg]. In: Rekatalizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference konané v Jičíně 10. září 1993 [Die Rekatholisierung in den böhmischen Ländern. Tagungsband der Konferenz in Jičín vom 10. September 1993]. Pardubice 1995, 39-47.

²² Vgl. diesbezüglich etwa die in deutsch verfassten Regeln der Bruderschaft „der allerheilig-

Konfraternität nicht ein, wurde ihm das zwar nicht als Sünde angerechnet, die Privilegien und geistlichen Gnaden aber verfielen.

Konnten die Bruderschaften ihre Mitglieder – der Freiwilligkeit halber – nicht missionieren, so versuchten sie doch, sich vor Nicht-Katholiken, die in ihren Reihen untertauchen wollten, zu schützen. Den festen katholischen Glauben eines neuen Mitglieds sollte dessen Beichte und die Kommunion *sub uno* zum Ausdruck bringen, die in den Statuten sehr oft einen Bestandteil des Aufnahme-rituals bildeten.²³

Eine gewöhnliche religiöse Bruderschaft kann also nicht als unmittelbares Instrument der Rekatholisierung angesehen werden. Ihre Rolle bei der Rekatholisierung Böhmens nach der Schlacht am Weißen Berg bestand in erster Linie in einem indirekten Wirken auf die Umgebung. Rechtgläubige Katholiken wurden ihre Mitglieder, diese bestärkten sich gegenseitig in ihrem Glauben und stellten eine gewisse Garantie für die Rechtgläubigkeit ganzer Familien und gegebenenfalls auch deren Dienerschaft und Gesinde dar. In diesem Sinne fungierten die meisten barocken Bruderschaften für die Rekatholisierung als eine Art Hilfsmittel.²⁴ Zudem trugen die Konfraternitäten in der Gesellschaft zu der Entstehung eines Klimas bei, für das häufige und ostentative Bekenntnisse barocker katholischer Frömmigkeit charakteristisch waren.

Nur in Ausnahmefällen griffen die Bruderschaften direkt in den Rekatholisierungsprozess ein. Im 16. und 17. Jahrhundert gab es einige Bruderschaften, die ihre Hauptaufgabe im Kampf gegen feindliche Konfessionen sahen, z. B. eine 1612 in Köln entstandene Gemeinschaft. Für die Gründung zeichneten die örtlichen Kapuziner mit dem Namen „Erzbruderschaft des allerschmerzlichsten Leidens des Herrn für den Übertritt der Nicht-Katholiken, sowohl der von der Gemeinschaft der Augsburger Konfession als auch der reformierten Protestanten Abgefallenen“ (d. h. von Lutheranern wie Calvinisten) verantwortlich. Es handelte sich hierbei um eine in der Tat elitäre Gesellschaft, die die Mächtigen der katholischen Welt vereinte, sie auf den Kampf gegen die Reformation verpflichtete und in diesem bestärkte. Allein bis zum Beginn des „Böhmischen Krieges“ im Jahr 1618 gewann diese Bruderschaft angeblich mehr als 3000 Seelen für den Katholizismus. Im Dezember 1620 veranstaltete die Fraternität in Köln Dankgottesdienste für den Sieg der katholischen Seite in der Schlacht am Weißen Berg. In die Geschehnisse in Böhmen griff man ansonsten aber offenkundig nicht ein, doch unter den Mitgliedern dieser Bruderschaft befanden sich ohne Zweifel auch böhmische Katholiken, die Liste der Mitglieder verzeichnet für das Jahr 1619 etwa den Beitritt des obersten Kanzlers des Königreichs Böhmen, Zdeněk Popel von Lobkowitz.²⁵

sten Fünf Wunden Christi“ aus Deutsch Brod (Havlíčkův Brod), die am Ende festhalten: „Diese Regeln obschon sie sehr nützlich, leicht und von allen vollzogen und gehalten zu werden würdig sind, dennoch thun selbe keinen unter einer Sünd verbinden.“

²³ Vgl. *Mikulec*: Barokní náboženská bratrstva 50-53 (vgl. Anm. 5).

²⁴ Vgl. *Katzinger*: Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs 97-112 (vgl. Anm. 2).

²⁵ Vgl. *Asylum archiconfraternitatis Acerbissimae passionis Domini* [...], Coloniae 1652. Ein fragmentarisches Exemplar dieses Druckes befindet sich heute im Familienarchiv der Familie Harrach in Wien (Österreichisches Staatsarchiv Wien, Familienarchiv Harrach, Karton 155).

Der direkten Rekatholisierung hatte sich auch die Bruderschaft „Akademie der Liebe“ (*Academia amoris*) verschrieben, die nicht zuletzt deswegen Beachtung verdient, weil sie in Schlesien entstand. Schlesien war bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts Teil der Länder der Böhmisches Krone; anders als in Böhmen und Mähren konnte hier im 17. Jahrhundert jedoch keine konsequente Rekatholisierung durchgeführt werden, da die schlesischen Nicht-Katholiken bei den Friedensverhandlungen in Osnabrück am Ende des Dreißigjährigen Krieges mit Unterstützung Schwedens eine partielle Toleranz hatten durchsetzen können. Die nicht-katholischen Enklaven, die so genannten Friedenskirchen in den Städten Schweidnitz (*Svidnica*), Glogau (*Głogów*) und Jauer (*Jawor*), wurden von der katholischen Mehrheit als Gefahr angesehen, dienten sie doch geheimen Nicht-Katholiken aus Böhmen und Mähren als Zufluchtsstätte. Um gegen diese protestantische Bastion vorzugehen, gründeten ortsansässige Jesuiten 1690 in Breslau (*Wrocław*) die „Akademie der Liebe“, die neun Jahre darauf auch die päpstliche Konfirmation erhielt. Ihr Hauptziel bestand darin, die Unsicheren im Glauben zu bestärken, Andersgläubige zu bekehren und vor allem polemische und gegen nicht-katholische Konfessionen gerichtete Drucke herauszugeben und diese kostenlos unters Volk zu bringen. In den ersten 18 Jahren ihres Bestehens legte sie 92 solcher Drucke vor, nach dem Tod ihres Gründers P. Veit Scheffer stellte sie ihr Wirken jedoch ein.²⁶

Neben solchen besonderen Institutionen, die unter außergewöhnlichen Bedingungen wirkten, lassen sich auch die jesuitischen Sodalitäten als Bruderschaften mit dem Auftrag der Rekatholisierung charakterisieren. Bereits in dem konfessionell gemischten Milieu Böhmens bis 1620 hatten die Marienbruderschaften für den katholischen Glauben geworben. Die Jesuiten wählten die Mitglieder für ihre Marienkongregationen sorgfältig aus, verpflichteten diese, auf ihre Umgebung einzuwirken, und veranstalteten pompöse religiöse Feierlichkeiten in der Öffentlichkeit. Daneben setzten die Jesuiten in erster Linie auf die Wirkung des persönlichen Vorbilds: Studenten der jesuitischen Kollegien sollten in Glaubensfragen auf ihre Familien Einfluss nehmen, Stadtbürger auf ihre Nachbarn, adlige Obrigkeiten auf ihre Untertanen. Viele Angehörige der Sodalitäten versuchten, bei prunkvollen Prozessionen mit Selbstgeißelungen im Stile der Flagellanten die Gefühle der Zuschauer zu beeinflussen.²⁷ Bußfertige Geißelungen bildeten für diese Marienbruderschaften insbesondere nach 1620 ein theatralisches Instrument, um in ihrer Umgebung die Frömmigkeit zu fördern und auf die Vergänglichkeit und Sinnlosigkeit weltlicher Freuden zu verweisen. Solche Prozessionen wurden nicht nur in der Osterzeit ver-

²⁶ Vgl. *Kopiec*, Jan: Bruderschaften als Ausdruck barocker Frömmigkeit. In: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 44 (1986) 81-91, hier 87 f.

²⁷ Vgl. *Winter*: *Život církve* 942 (vgl. Anm. 16). – *Kroess*: *Geschichte der Böhmisches Provinz*. Bd. 1, 546 (vgl. Anm. 12). – *Vašica*, Josef: *Počátky mariánských družin* [Die Anfänge der Marienbruderschaften]. In: *České literární baroko* [Die Literatur im böhmischen Barock]. Praha 1938, 151-160. – *Krásil*, František: *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. církve římské a kníže arcibiskup pražský. Historicko-kritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623-1667* [Ernst Graf Harrach, Kardinal der hl. römischen Kirche und Prager Fürstbischof. Eine historisch-kritische Beschreibung der religiösen Verhältnisse in Böhmen in den Jahren 1623-1667]. Praha 1886, 349 ff.

anstaltet, in der sie die Erinnerung an die Leiden Christi wachrufen sollten. Ganz im Geiste des Barock setzten die jesuitischen Sodalitäten sie auch in bewussten Kontrast zu den Vergnügungen der Karnevalszeit.²⁸

Patrozinien der Bruderschaften

Auch wenn die Bruderschaften in ihrer Mehrzahl kein direktes Rekatholisierungsinstrument darstellten, bedeutet dies noch nicht, dass sich ein so gewaltiger und komplexer Prozess wie die Rekatholisierung in den böhmischen Ländern nicht darin widerspiegelt hätte. Dieser Prozess beeinflusste das äußere Bild des böhmischen Barockkatholizismus und folglich auch das Antlitz der frommen Bruderschaften – vor allem hinsichtlich der Heiligen, denen diese geweiht waren. Bei einer Einteilung der Bruderschaften in Böhmen nach ihrem Kult in die vier in Tabelle 2 verzeichneten Gruppen ist augenfällig, dass die Marienpatrozinien eindeutig dominierten. Die Verbreitung der Marienverehrung bildete eines der wichtigsten Motive der Rekatholisierung, wobei die Marienweihen auf die Initiative einiger Orden in den betreffenden Bruderschaften eingeführt wurden. Von den jesuitischen Mariensodalitäten war bereits die Rede. Einen wesentlich höheren Anteil an der Gesamtzahl der Konfraternitäten in Böhmen hatten aber die von den Dominikanern verbreiteten Rosenkranzbruderschaften und die Bruderschaften des Skapuliers der Jungfrau Maria (Karmeliter). Ferner ist die Bruderschaft der Jungfrau Maria mit dem schwarzen Skapulier zu nennen, die auf eine Gründung der Serviten zurückging; die beschuhten und barfüßigen Augustiner verbreiteten die Konfraternitäten der Jungfrau Maria der Trostspenderin. Für die Entwicklung dieser Bruderschaften war es wichtig, dass sie nicht notwendigerweise an die Klöster ihrer Orden gebunden waren. Insbesondere die Dominikaner und die Karmeliter sorgten für eine massenhafte Verbreitung ihrer Bruderschaften auch an Pfarrkirchen und stellten diese unter die Administration des Pfarrklerus.²⁹

Auch die mit Christus verbundenen Patrozinien, der Hl.-Kreuz-Kult und vor allem der eucharistische Kult, sahen die Unterstützung der Rekatholisierungsbestrebungen als ihre Aufgabe an. Neben dem Marienkult waren diese Kulte ein wichtiges Element der Abgrenzung des Katholizismus in den Ländern der habsburgischen Herrschaft gegenüber nicht-katholischen Glaubensbekenntnissen. In Reaktion auf die Zurückweisung der realen Präsenz Christi in der Hostie und des Opfercharakters durch die Protestanten wies die katholische Partei dem Eucharistie-Kult große Bedeutung zu,³⁰ was seinen Ausdruck in groß angelegten Zeremonien zu Fronleich-

²⁸ Vgl. *Podlaha*, Antonín: *Dějiny kolejí jezuitských v Čechách a na Moravě od r. 1654 až do jejich zrušení* [Geschichte der Jesuitenkollegien in Böhmen und Mähren seit dem Jahre 1654 bis zu deren Auflösung]. Bd. 1/1, Praha 1914, 20. – *Orlita*, Zdeněk: „Tělo tvrdě chowey“. Flagelace a její praxe v jezuitských sodalitách olomoucké diecéze v 17. století [„Den Körper züchtige hart“. Flagellation und ihre Praxis im Umkreis der jesuitischen Sodalitäten der Olmützer Diözese im 17. Jahrhundert]. In: *Studia Comeniana et historica* 75-76 (2006) 134-144.

²⁹ In Böhmen existierten im Untersuchungszeitraum 1620-1783 insgesamt 89 Rosenkranz- und 65 Skapulierbruderschaften.

³⁰ Zu den mit der Rekatholisierung und zugleich mit der einheimischen habsburgischen

nam fand, aber auch in der Verehrung des Altarsakraments durch die geweihten Eucharistie-Bruderschaften.³¹

Tabelle 2: Die Bruderschaften in Böhmen entsprechend den Patrozinien

Weihe	Anzahl	Prozentualer Anteil
Mit Christus und der hl. Familie verbundene Kulte	163	19
Marienkulte	343	39
Heiligenkulte	238	27
Nicht angeführter oder unbekannter Kult (zumeist Literatenchöre)	134	15
Insgesamt	878	100

Unter den in Böhmen ermittelten Bruderschaften finden sich insgesamt 41 Konfraternitäten mit einem multiplen Patrozinium, in dem neben einem Heiligen die Jungfrau Maria, gegebenenfalls auch Christus in einem seiner Kulte figurierte. Diese Konfraternitäten sind in der Tabelle unter den Kulturen Christi (18 Bruderschaften) und der Jungfrau Maria (23 Bruderschaften) aufgeführt.

Die Bindungen zwischen der Weihe der Bruderschaften in Böhmen und der Rekatholisierung, die das Königreich Böhmen im 17. Jahrhundert erlebte, waren frei gewählt. Sie entstanden dort im Zuge einer sich im Barock verändernden konfessionellen Realität, die auch auf die Bruderschaften einwirkte. Der Kontext dieser Entwicklung reicht jedoch über Böhmen hinaus und ist im gesamten mitteleuropäischen Raum zu suchen. Die hier vorgelegte Teiluntersuchung beschränkt sich auf die Territorien, für die verlässliche Daten zu den Bruderschaften vorliegen – neben Böhmen handelt es sich um einen Teil Schlesiens, genauer die Diözese Breslau, des Weiteren um Bayern und Ungarn.³²

Frömmigkeit verbundenen Kulturen vgl. *Coreth*, Anna: *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*. Wien 1982. – *Vocelka*, Karl: *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost (K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou)* [Habsburgische Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit (Zur Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen elitärer und Volkskultur)]. In: *Folia Historica Bohemica* 18 (1997) 225-240. – *Ducieux*, Marie-Elisabeth: *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech* [Einige Betrachtungen über die barocke Frömmigkeit und über die Rekatholisierung Böhmens]. In: *Folia Historica Bohemica* 22 (2006) 143-177.

³¹ Der vorbereitete Katalog zu Bruderschaften in Böhmen verzeichnet insgesamt 32 Bruderschaften mit dem Patrozinium der allerheiligsten Eucharistie (vgl. Anm. 4).

³² Für die Diözese Breslau vgl. *Bochnak*, Władysław: *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.* [Religiöse Vereinigungen und Bruderschaften weltlicher Katholiken in der Diözese Breslau vom 16. Jahrhundert bis zum Jahre 1810]. Wrocław 1983. – Den prozentualen Anteil der einzelnen Arten von Bruderschaften habe ich auf der Grundlage der summarischen Ergebnisse (*ebd.* 93 f.) errechnet, in die Gesamtsumme dabei die 50 Schützenbruderschaften nicht einbezogen (so genannte *bractwa kurkowe*). – Für Bayern vgl. *Krettner/Finkenstaedt*: *Erster Katalog von Bruderschaften in Bayern* (vgl. Anm. 2). Dieses Verzeichnis enthält die Bruderschaften von deren Anfängen bis zur Gegenwart. Daher musste ich für die Untersuchung Bruderschaften auswählen und diese unseren Gruppen zuordnen. – Für Ungarn vgl. *Tüskés, Gábor/Knapp, Éva*: *Religiöse Bruderschaften im 17. und 18. Jahrhundert*. In: *Volksfrömmigkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Dettelbach 1996, 280-321.

In Böhmen dominierten eindeutig die Marienpatrozinien; ihnen folgten Heilige und erst an dritter Stelle mit der Person Christi verbundene Kulte (19 % Christus; 39 % Jungfrau Maria; 27 % Heilige; 15 % sonstige Kulte). Sehr ähnlich gestaltete sich die Situation in Schlesien; die Diözese Breslau weist in derselben Reihenfolge ein Verhältnis von 22:45:20:13 % auf. Offenbar war hier der Marienkult sehr beliebt und zugleich von eminenter Bedeutung für die katholische Gesellschaft, die kurze Zeit zuvor rekatholisiert worden war, oder die – wie in Schlesien – in einem Territorium lebte, in dem Überbleibsel des Protestantismus legal weiter bestanden, und die darüber hinaus von einem protestantischen und zudem deutschen (damals sprachlich gleichartigen) Milieu umgeben war. Ein extrem ausgeprägter Marienkult kann unter diesen spezifischen Umständen als „antiketzerisches“ Verteidigungselement interpretiert werden.

Völlig anders stellte sich die Situation in Ungarn dar. Die dortige katholische Gesellschaft hatte sich mit einem legal bestehenden Nicht-Katholikentum auseinandersetzen, das sogar stärker war als in Schlesien. Zugleich kam es hier zu einer Rechristianisierung großer Teile des Landes, das ungefähr von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts unter der Vorherrschaft des Osmanischen Reiches gestanden hatte. Dieses Erbe spiegelte sich auch in der Verbreitung der Bruderschaften wider – in Niederrungarn, dem heutigen Ungarn, gab es Diözesen, in denen die Bruderschaften im 18. Jahrhundert bestenfalls wenige Dutzend umfassten. In Oberungarn, der heutigen Slowakei, bestand hingegen – ebenso wie im westlichen Teil des Landes, das an die österreichischen Erblande grenzte und wo in der Zeit der türkischen Herrschaft die militärische Grenze verlaufen war –, ein ungleich dichteres Netz von Bruderschaften.³³ Offenbar prägte also die historische Entwicklung des Landes in Verbindung mit dem ungewöhnlich hohen Anteil an Ordensinstitutionen, die Bruderschaften gründeten, die dortige Struktur der Konfraternitäten, in der eindeutig Gemeinschaften dominierten, die mit Christus verbundene Kulte pflegten. An zweiter Stelle standen Bruderschaften, die mit einem Heiligen verbunden waren; die Marienpatrozinien indessen befanden sich in der Minderheit (Verhältnis 43:20:36:1 %).

Als Modellbeispiel für einen stabilen, kontinuierlich und dynamisch wachsenden Katholizismus im mitteleuropäischen Raum kann Bayern gelten. Die Reformation war hier nicht mehr als eine kurze Episode, da sie bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von den dortigen katholischen Herzögen beendet wurde. In der Folge wurde das Land zu einem der Grundpfeiler des mitteleuropäischen Katholizismus. Aus diesem Grund wurde die Kontinuität der Bruderschaften hier seit dem Mittelalter am stärksten gewahrt, stammten die ältesten Konfraternitäten doch bereits aus dem 12. Jahrhundert. Zudem war das Verhältnis zwischen Patrozinien der Jungfrau Maria³⁴ und der einzelnen Heiligen relativ ausgewogen, wobei die Chri-

Die *ebenda* 292 enthaltenen Zahlenangaben habe ich auch in diesem Fall so einbezogen, dass sie mit den übrigen Angaben vergleichbar sind.

³³ Vgl. die Karte in: *Tüskés/Knapp*: Religiöse Bruderschaften 291 (vgl. Anm. 32).

³⁴ Die tatsächliche Zahl der Marienbruderschaften lag in Bayern jedoch etwas höher, da im Unterschied zu den anderen zum Vergleich herangezogenen Territorien hier die Mariensodalitäten der Jesuiten nicht hinzugezählt wurden.

Die Erb-Bruderschaft
Deren Heiligen Fünf Wunden
JESU CHRISTI.



Und
Deren Wundmahlen
S. FRANCISCI.
Wie auch
Des geweyhnen Wirtfels.

Abb. 1: Titelseite eines Drucks der Erbbruderschaft der heiligen fünf Wunden Jesu Christi und des hl. Franz von Assisi, die in der St.-Jakobs-Kirche beim Minoritenkloster in der Prager Altstadt wirkte; erste Hälfte des 18. Jahrhunderts (Fotografie des Autors).

stus-Weihen eher dem Stand in Böhmen und Schlesien glichen (Verhältnis 16:33:36:15 %).

Diese Untersuchung lässt zwar keine umfassenden Schlussfolgerungen zu, da hierfür ein weitaus breiteres Untersuchungsmaterial ausgewertet werden müsste. Es ist aber evident, dass bei aller Universalität der katholischen Kirche die Zusammensetzung der frommen Bruderschaften in der Barockzeit in jedem Land in hohem Maße von den lokalen Gegebenheiten abhing, die ein Resultat der historischen Entwicklung darstellten. Zugleich lassen sich auch in den Patrozinien der Bruderschaften gemeinsame Merkmale feststellen. Was zum Beispiel die einzelnen Heiligen in den dortigen Kulturen anbetrifft, wird deutlich, dass in den Nachbarländern (Polen, Schlesien, Ungarn, Bayern) ebenso wie in Böhmen weithin beliebte Heilige wie Barbara, Anna oder Josef überwogen. In Ungarn hingegen dominierte der hl. Franz von Assisi, was einen Beleg für die außergewöhnlichen Aktivitäten des Franziskanerordens darstellt. Im Zusammenhang mit den Patrozinien fällt der geringe Stellenwert nationaler Heiliger als Patrone der Bruderschaften auf. Außerhalb Böhmens kommen diese in nur geringer Zahl vor. So gab es im polnischen Archidiakonatsgebiet Lublin lediglich eine einzige dem polnischen Nationalheiligen Stanislaus geweihte Bruderschaft. In der Diözese Breslau treffen wir sodann auf zwei Patrozinien der in Schlesien besonders verehrten Hedwig. In ähnlicher Weise war der heilige König Stefan in ganz Ungarn lediglich Schutzpatron dreier Bruderschaften, den heiligen Ladislaus verehrte nur eine einzige Bruderschaft.³⁵

Dieser Befund korrespondierte weitgehend mit der böhmischen Situation: Auch hier kommen die nationalen Heiligen bzw. Landespatrone in den Bezeichnungen der Bruderschaften selten vor. Von den böhmischen Landespatronen erscheint lediglich der hl. Wenzel in der Namengebung zwei Bruderschaften (dazu noch 3-mal als Co-Patron), 5-mal der hl. Prokop (und wiederum einmal als Co-Patron) und einmal als Mitpatron des hl. Norbert. Adalbert, Veit, Sigismund und Ivan suchen wir vergeblich. Aus dem Kanon der Landespatrone schmückten nur zwei Heilige die Titel böhmischer Konfraternitäten – der hl. Josef (sein Name kommt 13 mal alleine und 29 mal als Co-Patron in den Titeln der Bruderschaften vor) und der hl. Johannes von Nepomuk (sein Name kommt 29-mal allein und 5-mal als Co-Patron in den Titeln der Bruderschaften vor). Im ersten Fall – beim hl. Josef – handelte es sich freilich nicht um einen böhmischen Heiligen, sondern um den allgemein verehrten „Ziehvater des Herrn“ und „Hausheiligen“ der Habsburger. Dieser fand im übrigen erst im Jahre 1654 auf Initiative Ferdinands III. Aufnahme in den Kreis der Landesheiligen.³⁶ Seine Beliebtheit bei den Bruderschaften lässt sich unter anderem auch auf

³⁵ Vgl. Flaga, Jerzy: Bractwa religijne w archidiecezji lubelskiej do końca XVIII wieku [Religiöse Bruderschaften im Archidiakonatsgebiet Lublin bis zum Ende des 18. Jahrhunderts]. In: Archiwa, biblioteki i muzea kościelne 42 (1981) 294-344. – Bochnak: Religijne stowarzyszenia i bractwa (vgl. Anm. 32) 84-87. – Tüskés/Knapp: Religiöse Bruderschaften 293 f. (vgl. Anm. 32).

³⁶ Vgl. Royt, Jan: České nebe. Soupis nejznámějších mariánských poutních míst v Čechách a na Moravě, českých a moravských zemských patronů [Der böhmische Himmel. Verzeichnis der bekanntesten Marienwallfahrtsorte in Böhmen und Mähren sowie der böhmischen und mährischen Landespatrone]. Havlíčkův Brod 1991.



Abb. 2: Druck der Bruderschaft des hl. Nepomuk aus Rabenstein an der Schnella in Westböhmen; 1750er Jahre (Fotografie des Autors).

seine Funktionen als Garant für einen „glücklichen Tod“ zurückführen. Im Falle des hl. Johannes von Nepomuk stellte sich die Situation anders dar – es handelte sich um einen einheimischen böhmischen Heiligen, der im Jahre 1729 kanonisiert wurde. Sein Patrozinium breitete sich unter den Bruderschaften rasch aus, durchgehend finden wir diese z. B. in den mitteleuropäischen Nachbarländern; in Bayern gab es im 18. Jahrhundert 33 und in Ungarn 11 derartige Konfraternitäten.

Der Kult um Johannes von Nepomuk fand nicht allein in Böhmen Verbreitung, sondern ist ein Beispiel für eine schnelle Ausdehnung über Landesgrenzen hinweg. Johannes von Nepomuk war als Urmärtyrer des Beichtgeheimnisses einer der beliebtesten Heiligen der katholischen Kirche. Seine Verehrung breitete sich daraufhin rasch auf der ganzen Welt aus.³⁷ Es gab unter den böhmischen Bruderschaften aber auch Kulte, deren Einführung im Land auf wenig Resonanz stieß. Als ein Beispiel kann der Kult der siegreichen Jungfrau Maria angeführt werden, der sich aus ideologischer Sicht zwar sehr gut in die habsburgische Frömmigkeit und die Rekatholisierungskampagnen von Staat und Kirche einfügte, aber erfolglos blieb. In Böhmen ist dieser Kult mit der Erinnerung an den Sieg der katholischen Truppen in der Schlacht am Weißen Berg verbunden. Der Karmeliter P. Dominik a Jesu Maria suchte die katholischen Soldaten mit einem Marienbild zu motivieren, das er – von den Protestanten geschändet – in Strakonitz (Strakonice) gefunden hatte. Der Legende nach war es gerade dieses Gnadenbild, das zur Niederlage des böhmischen Ständeherees beitrug. Der auf dieser Erzählung basierende Kult der siegreichen Jungfrau Maria als der Beschützerin der katholischen Heere in der Schlacht am Weißen Berg etablierte sich in der Folge zwar jenseits der böhmischen Landesgrenzen – das Gnadenbild wurde in der Karmeliterkirche in Rom verehrt, eine Kopie befand sich in München –, in Böhmen jedoch fand er kaum Anklang. Wie der Weiße Berg als Wallfahrtsort eine lokale Angelegenheit blieb,³⁸ stießen auch die mit dieser Weihe verbundenen Bruderschaften auf kein allzu großes Interesse. Neben einer Gemeinschaft Prager Bürger, die am Weißen Berg eine Wallfahrtskirche errichteten,³⁹ gab es nur eine Bruderschaft der siegreichen Jungfrau Maria. Diese wirkte in Strakonitz, dem Ausgangsort der Legende, und nicht in der Karmeliterkirche auf der Kleinseite, in der der Kult seinen Höhepunkt finden sollte.

Der Grund für das Desinteresse an dem mit der Schlacht am Weißen Berg verbundenen Marienkult ist wohl am ehesten in der erwähnten Tatsache zu suchen, dass die einheimischen Kulte und überhaupt die Geschehnisse im Land selbst nur in Ausnahmefällen in die Patrozinien der Bruderschaften eingingen. Die Bruderschaften orientierten sich an allgemeinen katholischen Werten, einheimische Traditionen hatten für sie keine große Bedeutung. Im böhmischen Milieu hatte dies nicht allein

³⁷ *Vlnas, Vít: Jan Nepomucký, česká legenda [Johannes von Nepomuk, eine böhmische Legende].* Praha 1995, 192-195.

³⁸ *Royt, Jan: Obraz a kult v Čechach 17. a 18. století [Bild und Kult im Böhmen des 17. und 18. Jahrhunderts].* Praha 1999, 221 f.

³⁹ *Wirth, Zdeněk: Klášter a poutní kostel na Bílé hoře [Kloster und Wallfahrtskirche auf dem Weißen Berg].* In: *Na Bílé hoře [Auf dem Weißen Berg].* Praha 1921, 149-188, hier 153. – *Čeřovský, Jan/Smetáčková, Helena: Lapidea Columna.* In: *Staletá Praha 5 (1971) 152-176,* hier 167.

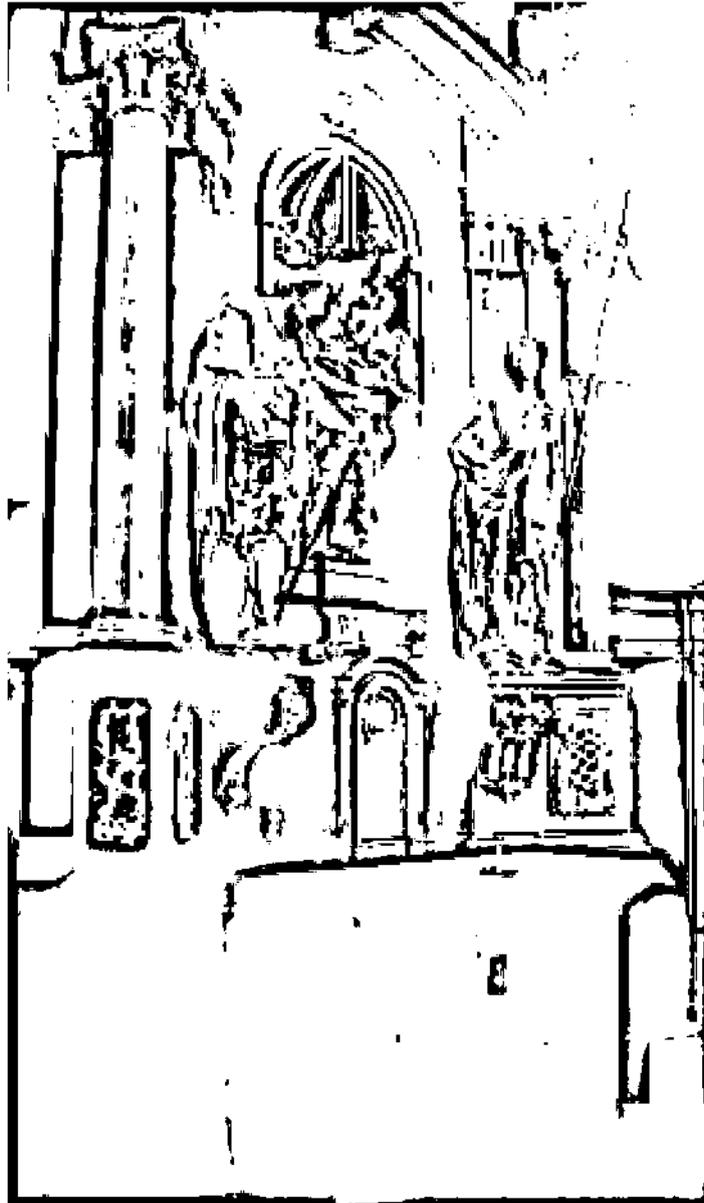


Abb. 3: Altar des hl. Josef in der St.-Gallus-Kirche in der Prager Altstadt mit der Inschrift „Altare confraternitatis Sancti Joseph[i]“; Anfang des 18. Jahrhunderts (Fotografie des Autors).

das Desinteresse an einer Weihe der siegreichen Jungfrau Maria und deren Verbindung mit dem Sieg der kaiserlichen Waffen am Weißen Berg zur Folge, sondern auch eine merkliche Ignoranz gegenüber dem Landespatriotismus, der sich in der barocken böhmischen Gesellschaft deutlich artikulierte. In dieser Strömung wurde die alte, vorhussitische katholische Vergangenheit der böhmischen Länder stark betont – und damit auch die Kulte eben jener einheimischen Heiligen, die wir in den Patrozinien ausgesprochen selten antreffen.

Päpstliche Privilegien der Bruderschaften

In den religiösen Bruderschaften der Barockzeit vereinigten sich also länderübergreifende katholische und landesspezifische, zum Teil historisch bedingte Charakteristika auf spannungsreiche Weise. Die katholische Kirche war eine übernationale Institution mit einer zentralen Administration, fest gefügten Hierarchie und einheitlichen kirchlichen Gesetzgebung. Dies ist einer der Gründe dafür, warum sich die religiösen Bruderschaften in allen katholischen Ländern im Grunde genommen sehr ähnlich waren; sie basierten auf den gleichen Grundlagen und regelten ihre Verhältnisse nach ein und denselben Rechtsnormen. Doch dauerte es lange, ehe die katholische Kirche die Bedeutung der Bruderschaften für das religiöse Leben erkannte und allgemeinverbindliche Regeln für ihre Existenz formulierte. Hatten die Bruderschaften für das Tridentinum zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch keine nennenswerte Rolle gespielt, und wurde ihre Existenz lediglich zur Kenntnis genommen,⁴⁰ erhielten die Konfraternitäten bereits ein halbes Jahrhundert später ihre grundlegende Rechtsnorm. Die Konstitution „Quaecumque“ Papst Clemens' VIII. aus dem Jahre 1604 war von dem Bemühen getragen, exakte Regeln im Geiste der tridentinischen Erneuerung des katholischen Kirchenlebens für die Gründung und Tätigkeit religiöser Bruderschaften zu formulieren.⁴¹ Die päpstliche Kurie rechnete zu Beginn des 17. Jahrhunderts offenkundig mit einer weiteren Ausbreitung dieser Art von Laienfrömmigkeit. Im Übrigen heißt es in der Präambel der Konstitution, es gebe in der gesamten christlichen Welt eine Vielzahl unterschiedlicher Bruderschaf-

⁴⁰ In den Dokumenten des Konzils ist hiervon insgesamt zweimal die Rede und zwar in den Schriftstücken der 22. Session im Jahre 1562. Hier wurden diese unter die so genannten „pia loca“, d. h. unter die religiösen Institutionen im Sinne des Kirchenrechts, eingereiht. Damit wurde offiziell die Zugehörigkeit der Bruderschaften zu den kirchlichen Institutionen anerkannt, die dem weltlichen Recht unterlagen. Zugleich führte das Konzil die Bruderschaften auf ebendieser Session *verbis expressis* unter denjenigen kirchlichen Institutionen auf, die unter das bischöfliche „ius visitandi“ fallen; die Bischöfe hatten also die Pflicht, die Tätigkeit der Bruderschaften zu kontrollieren und zu überprüfen. Vgl. das Dekret „De reformatione“ der 22. Konzilssession aus dem Jahre 1562. In: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici concilii Tridentini*. Lipsiae 1846, 126 f. – Zur Beziehung des Konzils zu den religiösen Bruderschaften siehe *Klieber: Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient* 39 f. (vgl. Anm. 2) und *Zuber, Rudolf: Osudy moravské církve v 18. století* [Schicksale der mährischen Kirche im 18. Jahrhundert]. Bd. 2, Olomouc 2003, 297.

⁴¹ Die Konstitution „Quaecumque“ wurde in zahlreichen Sammlungen päpstlicher Dokumente abgedruckt. Ich verwende hier die Ausgabe aus der dominikanischen Edition *Acta Sanctae Sedis necnon magistrorum et capitulorum generalium pro societate SS. Rosarii*, Bd. 2/1-2, Lugduni 1891, Nr. 75, 212-221.

ten aber bislang keinerlei klare und verbindliche Vorschrift für deren Gründung, Einrichtung und Wirken. Ein vorrangiges Ziel der Konstitution war es, Fehler bei der Gründung neuer Bruderschaften zu vermeiden.

Auch die anderen für die Konfraternitäten von der päpstlichen Kurie formulierten Rechtsvorschriften besaßen einen universalen Charakter. Es handelte sich vor allem um das Ablassprivileg mit dem Incipit „Cum sicut accepimus“. Dies war ein typisierter Text, in dem nur noch die Patrozinien der jeweiligen Kirchen, die Namen der entsprechenden Lokalitäten sowie die konkreten Weihen der Bruderschaften, die diese erhalten hatten, eingesetzt wurden. Alles andere war zuvor festgelegt worden, vor allem die Zahl der Feiertage und der Handlungen, die der Gläubige vorzunehmen hatte, um in den Genuss von Ablässen zu gelangen. Dieses Privileg stellte zugleich die höchste kirchliche Approbation einer jeden Bruderschaft dar.

Im letzten Drittel des 17. und im Verlauf des 18. Jahrhunderts erteilte die päpstliche Kurie annähernd 30000 derartige Privilegien an Bruderschaften auf der ganzen Welt, wie es aus speziellen Regestenverzeichnissen im Vatikanischen Geheimarchiv hervorgeht.⁴²

Grafik 1 im Anschluss an diesen Text verzeichnet 26398 solcher Privilegien für den Zeitraum zwischen 1671 und 1780, der hier in Fünfjahresintervalle eingeteilt wurde. Es zeigt sich deutlich, dass der größte Teil der Bruderschaften im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts in Rom um Privilegien nachsuchte; für spätere Phasen lässt das Schaubild einen Anstieg erteilter Privilegien für den Beginn sowie die 30er und 50er Jahre des 18. Jahrhunderts erkennen. Darauf folgt ein jäher Rückgang. Offenbar war der Bedarf an solchen Gemeinschaften gedeckt, während die Gesellschaft immer stärker zum aufgeklärten Katholizismus tendierte und deshalb die Konfraternitäten als Vertreter einer alten, unverständlichen Frömmigkeit ablehnte.⁴³

Die zweite Grafik erfasst wiederum päpstliche Privilegien dieses Zeitraums, konzentriert sich dabei aber auf diejenigen, die für die Erzdiözese Prag erteilt wurden. Dieser Quellenkorpus entstand auf der Grundlage von Exzerpten der Kopiare päpstlicher Bullen im Archiv des Prager Erzbistums.⁴⁴ Für die Jahre zwischen 1671 und 1780 enthalten diese insgesamt 302 Privilegien. Aus Grafik 2 geht hervor, dass eine zahlenmäßige Zunahme der Privilegien erst am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts erfolgte und die Spitzenwerte in den 30er und 50er Jahren erreicht

⁴² Exakt geht es um 29902 Privilegien für den Zeitraum 1667-1799. Vgl. Archivio secreto Vaticano, Sec. Brev., Indulg. Perpet., Buch 4-9. Die Bücher 2-3 aus demselben Fond verzeichnen zwar bereits seit 1641 erteilte Privilegien, doch sind diese Approbationen äußerst unsystematisch, zuweilen sogar chaotisch vermerkt; neben Ablassprivilegien enthalten sie zahlreiche andere Texte, die die Bruderschaften und deren Ablässe gar nicht betreffen. Erst mit Buch 4 erhalten mit Datum vom 6. Juli 1667 (wenige Tage nach Beginn des Pontifikats Papst Clemens' IX.) die Eintragungen eine einheitliche Form und sind in einer solchen Fülle und zeitlichen Dichte festgehalten, dass von ihrer Vollständigkeit ausgegangen werden darf.

⁴³ Zum Begriff der Bruderschaften im aufgeklärten Denken in der Habsburgermonarchie vgl. Winter, Eduard: Der Josefismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848. Brünn, München, Wien 1943, 242-245. – Mikulec: Barokní náboženská bratrstva 124 ff. (vgl. Anm. 5).

⁴⁴ NA, Fonds Archiv des Prager Erzbistums, B 16/1 – B 16/15, B 17/1 – B 17/3.

wurden. Demnach entsprach die böhmische Entwicklung der Bruderschaften im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts nicht dem allgemeinen Trend. Erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zog Böhmen mit den anderen Ländern gleich. Von da an verliefen auch die Konjunkturen äquivalent. Lediglich der Rückgang in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fiel in Böhmen deutlich markanter aus als im Gesamtmaßstab. Der allgemeine Trend lässt sich damit erklären, dass die 60er und 70er Jahre des 18. Jahrhunderts in Böhmen wie in der gesamten Habsburgermonarchie im Zeichen erster Reformen der Aufklärung unter Maria Theresia standen.

Ein Vergleich zwischen beiden Grafiken macht deutlich, dass die „goldene Ära“ der barocken Bruderschaften in Böhmen bis etwa Mitte des 18. Jahrhunderts dauerte, während diese Blütezeit im internationalen Maßstab ein halbes Jahrhundert zuvor stattgefunden hatte. Gewiss: Die päpstlichen Ablassprivilegien der Bruderschaften stellen lediglich einen Indikator für den Vergleich dieser Form der Laienfrömmigkeit in Böhmen mit der Entwicklung in anderen Ländern dar. Auch deckt sich die Zahl der erteilten Privilegien selbstverständlich nicht mit der Zahl der tatsächlich gegründeten Bruderschaften, da viele Konfraternitäten gar keine päpstlichen Ablassprivilegien erhielten, andere solche wiederum gar nicht benötigten, weil sie die Ablässe ihrer Erzbruderschaften nutzen konnten. Trotz dieser Einschränkungen ist der unternommene Vergleich wertvoll, denn eine solche Quantität der Daten zu religiösen Bruderschaften in der katholischen Welt dürfte auf der Grundlage keines anderen Quellenkorpus erreicht werden.

Eine Erklärung für die gut fünfzigjährige Verspätung in der Entwicklung der böhmischen Bruderschaften finden wir vermutlich in der Rekatholisierung, die für die gesamte böhmische Geschichte des 17. Jahrhunderts von immenser Bedeutung war. Während traditionell katholische Gebiete, die im Untersuchungszeitraum insgesamt die Mehrheit ausmachten,⁴⁵ bereits in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Aufschwung religiöser Bruderschaften zu verzeichnen gehabt hatten, mussten die Territorien, die gewaltsam zum Katholizismus „zurückgebracht“ wurden, diesen Wandel „resorbieren“, ihn also im Laufe mehrerer Generationen als selbstverständlichen und traditionellen Glauben annehmen, bevor es zu einer massenhaften Entfaltung von Bruderschaften kommen konnte.⁴⁶ Dies stützt auch die oben formulierte

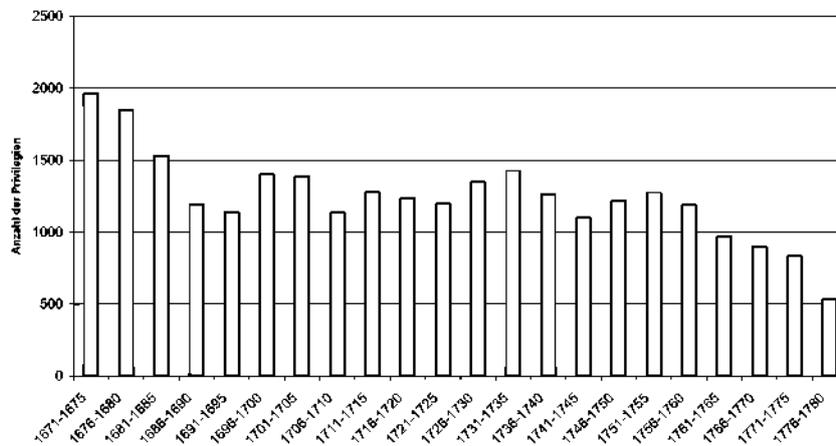
⁴⁵ Die päpstlichen Privilegien der Bruderschaften wurden nicht allein für europäische Länder erteilt; Empfänger waren in großer Zahl auch die amerikanischen Kolonien Spaniens und Portugals, wobei wir in den erwähnten päpstlichen Büchern auf Eintragungen vom Typ „in ecclesia civitatis Mexicana in Indiis“ treffen. Wir stoßen freilich auch auf Privilegien, die für Bruderschaften in Quebec, aber auch in Peking und in anderen Städten erteilt worden waren. Die Orientierung in diesen Büchern wird dadurch wesentlich kompliziert, dass weder Index noch andere Hilfsmittel zur Verfügung stehen und die einzige mögliche Arbeitsmethode eine gründliche und exakte Auflistung zehntausender Eintragungen bildet.

⁴⁶ Selbstverständlich konnte der Charakter der Bruderschaften auch weiteren Einflüssen unterliegen – den militärischen Ereignissen, der demografischen Entwicklung, den ökonomischen Verhältnissen usw. Damit jedoch diese Einflüsse nachhaltig auf eine derartige innere Angelegenheit der Bruderschaften einwirken konnten, wie sie der Erwerb von Privilegien aus Rom darstellte, mussten sie sehr dominant sein. In Grafik 2 ist in diesem Zusammenhang interessant, dass der zweite Aufschwung bei der Erteilung von Privilegien in der zweiten Hälfte der 50er Jahre (der bis in das nachfolgende Jahrzehnt reichte) sich größ-

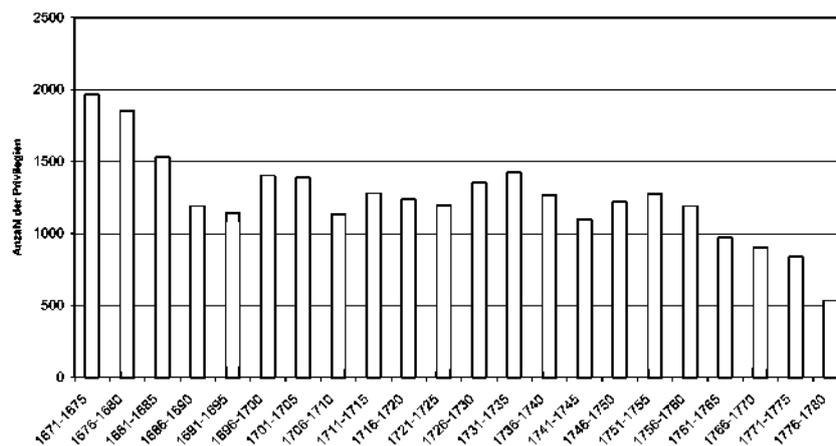
These, wonach die überwiegende Zahl der barocken religiösen Bruderschaften erst in einem Milieu ohne konfessionelle Auseinandersetzungen gedeihen konnte und die meisten von ihnen nicht als unmittelbares Rekatholisierungsinstrument eingesetzt werden konnten.

Aus dem Tschechischen von Thomas Krzenck

*Grafik 1: Päpstliche Privilegien der Bruderschaften weltweit
(in Fünfjahresintervallen)*



*Grafik 2: Päpstliche Privilegien der Bruderschaften der Prager Erzdiözese
(in Fünfjahresintervallen)*



teils mit den kriegerischen Ereignissen des Siebenjährigen Krieges (1756-1763) deckt, der besonders in seiner Anfangsphase die Gebiete Böhmens schwer heimsuchte. Doch konnten die militärischen Geschehnisse die Privilegienvergabe an die religiösen Bruderschaften nicht einschränken.

Veronika Čapská

KONKURRENZ DER FRÖMMIGKEITSMODELLE UND ORDENSINTERNE INNOVATION

Serviten nördlich der Alpen im 17. und 18. Jahrhundert

Nach dem Verlust aller ihrer mittelalterlichen Klöster nördlich der Alpen und dem Untergang der vorreformatorischen Ordensprovinz Germania bemühten sich die Serviten zu Beginn des 17. Jahrhunderts, ihren Einfluss in diesem Gebiet wiederherzustellen.¹ Dabei stießen sie auf scharfe Konkurrenz, denn auch andere Orden hofften darauf, im Zuge des wiedererstarkenden Katholizismus Fundationen zu erhalten. Zudem machte die Entstehung neuer, nicht selten viel flexiblerer Ordensinstitutionen die Situation für die Serviten nicht einfacher. Allerdings war die Konkurrenz nicht zwischen allen Orden gleichermaßen intensiv. Die Mönchs- und Kanonikusorden, die in der damaligen Sprache auch als Prälatenorden bezeichnet wurden, stellten mit ihren Interessen und ihrer Ausrichtung eine andere Kategorie dar als die relativ neuen Klerikerorden und die dem Volk traditionell näheren Mendikanten. Diese Konstellation prägte während des Barock den Prozess der Revitalisierung der Klosterkultur nachhaltig.

Bei der Suche nach Identität im Kontext der nachtridentinischen katholischen Erneuerung und der Abgrenzung gegenüber anderen Orden kam der Profilierung der Ordensmodelle und der mit diesen verbundenen Ausprägungen des Frömmigkeitstypus eine wichtige Rolle zu. Resonanzfähige und charakteristische Modelle von Spiritualität halfen den Orden dabei, ihre Existenz zu legitimieren. Die Ausgestaltung und Konsolidierung dieser Modelle verlangte den Orden zugleich aber auch ein hohes Innovationspotenzial ab.²

¹ Während sich das Zentrum der Serviten-Provinz Germania vom 14. bis zum 16. Jahrhundert in Sachsen und Thüringen befunden hatte, wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts die habsburgische Monarchie zum Hauptbetätigungsgebiet des Ordens nördlich der Alpen. – Zu den wichtigsten synthetisierenden Handbüchern gehören: Wolff, Gottfried M.: Die deutsche Provinz der Serviten. Innsbruck 1986 (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Theologische Fakultät der Universität Innsbruck). – Mooney, Christopher A. M.: The Servite Germanic Observance (1611-1668). Foundation, Expansion and Final Papal Approval. The Theology and Practice of the Religious Life. Roma 1976.

² Die Begriffe „Spiritualität“, „Frömmigkeit“ und „Religiosität“ werden in der modernen Historiografie nicht kohärent gebraucht. In der französischen Historiografie hat ferner der Terminus „religieuses Gefühl“ (sentiment religieux) eine lange Tradition. Ein gewisser Vorteil des Begriffs „Spiritualität“ scheint die Möglichkeit seiner Prozessualnutzung zu sein, der eine Dynamisierung der Forschungsperspektive erlaubt. So die Definition von Ulrike Gleixner: „Unter Spiritualisierung verstehe ich den Prozess vollständiger Durchdringung des Alltagslebens der Laienwelt mit einem religiösen Geist, wozu auch die Kultivierung individueller religiöser Emotionen gehört.“ Gleixner, Ulrike: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.-19. Jahr-

Der Servitenorden, der die offizielle Bezeichnung „Diener der Seligen Jungfrau Maria“ (Ordo Servorum Mariae) trug, war vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden; bis Ende des 16. Jahrhunderts musste er sich vielfachen Verwechslungen mit anderen ebenfalls auf die Marienverehrung ausgerichteten Orden erwehren – vor allem mit den Orden der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel (Ordo Fratrum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo) und anderen kleineren Orden lokalen Zuschnitts. Erst die genauere Spezifizierung der Marienfrömmigkeit des Ordens während der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts und die Entwicklung entsprechender, auch den Laien zugänglicher Devotionsformen erlaubten eine dynamische Entwicklung des Ordens und der von ihm beherrschten Konfraternität der Schmerzhaften Jungfrau Maria. Im Zentrum der vorliegenden Studie steht dieser Prozess der Ausbildung und Durchsetzung einer eigenen Frömmigkeitskultur bei den Serviten, zudem wird ihr Verhältnis zu anderen Orden zwischen Konkurrenz und Koexistenz untersucht.

Bei den Serviten schlug sich die Veränderung der Spiritualität, die um 1600 einsetzte, früher und markanter in der seelsorgerischen Betreuung der Laien als in internen Ordensdokumenten normativen Charakters nieder (Konstitutionen, Dekrete der Generalkapitel oder der Generalpriorien etc.). Pierre Bourdieu hat die Auseinandersetzungen um den Einfluss auf die Laien bzw. um die Etablierung eines bestimmten religiösen Habitus in Anknüpfung an Max Weber als eine der zentralen Ausdrucksformen von Konkurrenz im religiösen Bereich charakterisiert.³ Es ist davon auszugehen, dass die Popularisierung der eigenen geistlichen Modelle für die Mendikanten, die der kirchlichen Magie nahe standen und zugleich sehr stark von der Unterstützung durch Laien abhängig waren, programmatische Bedeutung hatte.

Als Papst Innozenz im Jahre 1692 die Schmerzhaften Jungfrau Maria zur Titularheiligen und Hauptpatronin des Servitenordens erhob, war das das Ergebnis langjähriger intensiver Bemühungen der Serviten und zugleich die Bestätigung der tiefgreifenden Veränderung ihrer Ordensspiritualität. Bis in die 1640er Jahre war die Verehrung der Schmerzen der Jungfrau Maria relativ selten erwähnt worden. Die servitanischen Konstitutionen von 1643 waren das erste interne gesetzgebende Ordensdokument, das den Kult der Mater Dolorosa namentlich erwähnte.⁴ Drei

hundert. Göttingen 2005. – Einen Versuch der Synthetisierung der Begriffe bietet auch Arnold, Mathieu: Introduction. In: *Ders./Decot, Rolf* (Hgg.): Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert. Mainz 2002, 1-3. – Zur Geschichte und Semantik des Begriffs „Spiritualität“ vgl. *Sheldrake, Philip*: Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života [Spiritualität und Geschichte. Einführung in das Studium der Geschichte und die Interpretation des christlichen spirituellen Lebens]. Brno 2003, 41-63.

³ Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000, 16-23 (Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften II).

⁴ Die Statuten von 1643 betonten den Stellenwert der Feiern zum Gedenken der Schmerzhaften Jungfrau Maria an den für die jeweiligen Konvente üblichen Tagen und am Karfreitag. Sie kodifizierten also den schon existierenden Zustand. Dazu vgl. *Besutti, Giuseppe M.*: La piete' verso l'Addolorata tra i Servi di Maria nel '600 [Die Verehrung der Schmerzjungfrau bei den Serviten des 17. Jahrhunderts]. In: *Dias, Jacques Odir* (Hg.): I Servi di Maria nel Seicento [Die Serviten im 17. Jahrhundert]. Monte Senario 1985, 107.

Jahre später beauftragte das Generalkapitel zwei Serviten der lombardischen Provinz mit der Ausarbeitung einer einheitlichen und offiziellen Methode für die Kontemplation der sieben Schmerzen der Jungfrau Maria, was als Beweis dafür gelten kann, dass der Kult zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig etabliert war.⁵

Dennoch bemühten sich die Serviten, eine Kontinuität der Verehrung der Schmerzhaften Jungfrau Maria seit der Ordensgründung nachzuweisen. Diese Tradition war jedoch ein Konstrukt: Zwar wird in den ältesten Texten der Ordenslegende aus dem 14. Jahrhundert das schwarze Habit der Serviten als ein an die Trauer und Verlassenheit (*viduitas*) der Jungfrau Maria nach der Passion Christi erinnerndes Zeichen interpretiert,⁶ doch stößt man bei den Augustiner-Eremiten auf ein ganz ähnliches Motiv. Ihrer Ordensmythologie zufolge forderte die Jungfrau Maria die Hl. Monika dazu auf, in Erinnerung an das Gewand, das die Mutter Gottes selbst nach dem Tod Christi getragen hatte, ein mit einem schwarzen Ledergürtel gebundenes Gewand zu tragen.⁷ Die Augustiner strebten jedoch nie in einem den Serviten vergleichbaren Maße danach, die Verehrung der Schmerzhaften Jungfrau Maria zu monopolisieren und die weitere Verbreitung dieses Kultes voranzutreiben.

Welche Faktoren könnten also den Ausschlag für die ausdrückliche Ausrichtung der Spiritualität der Serviten auf das Thema der leidtragenden Mutter Gottes gegeben haben? Bei der Beantwortung dieser Frage darf die starke, aber nur sehr schwer greifbare und bislang wenig erforschte Tradition des Kultes im mediterranen Raum nicht ganz unberücksichtigt gelassen werden.⁸ Ein erster Boom der Verehrung der Schmerzhaften Jungfrau Maria im italienischen Milieu lässt sich im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts in einer Situation feststellen, als die Terziaren und andere, an die Serviten gebundene Laiengruppen sich in einer ernsthaften Krise befanden. Die Mitgliederbasis bestand ohnehin größtenteils aus Frauen, die in Bezug auf die Formen des Ordenslebens nur über ein beschränktes Repertoire verfügten, und verringerte sich zusehends. Darum bemühten sich die Ordensvorsteher um eine Erneuerung der Laienvereinigungen. Der spätere Ordenshistoriograf Arcangelo M. Giani wurde 1590 mit der Rekonstruktion des Textes der von Papst Martin V. im Jahre 1424 genehmigten Regeln des Dritten Ordens beauftragt, deren Fassung nur noch in einer fragmentarischen Form bekannt war. Die gewünschte Belebung stellte sich dadurch jedoch nicht ein.⁹

⁵ *Ebenda* 119.

⁶ *Ebenda* 105. – *Dal Pino*, Franco A.: *L'abito religioso e il suo significato presso i Servi e le Serve di Santa Maria (secoli XIII-XVI)* [Das Ordensgewand und seine Bedeutung bei den Serviten und Servitinnen (14.-17. Jahrhundert)]. In: *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 49 (1999) 7-33.

⁷ Vgl. z.B. *Sládek*, Miloš (Hg.): *Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století* [Die Welt ist ein betrügerischer Werber oder Anthologie der böhmischen einzeln herausgegebenen Predigten vom Ende des 17. und der ersten zwei Drittel des 18. Jahrhunderts]. Praha 2005, 158, 492.

⁸ Dazu *Scaraffia*, Lucetta: *Bemerkungen zur Geschichte der Mater Dolorosa, der Schmerzensmutter, vorzüglich in Süditalien*. In: *L'Homme* 1 (1991) 59-71.

⁹ *Branchesi*, Pacifico: *Terziari e Gruppi laici dei Servi dalla fine del sec. XVI. al 1645* [Ter-

Erst dem Volksprediger Arcangelo M. Ballottini gelang es, das Interesse der Laien zu gewinnen und ihren Organisationsformen neuen Schwung zu verleihen. Seine Fastenpredigten in der Ordenskirche in Bologna im Jahre 1598 zogen große Menschenmengen an. Sie erreichten ihren Höhepunkt am Karfreitag, als Ballottini den Zuhörern die Szene der Karfreitags-Offenbarung vor Augen führte, in der der Überlieferung zufolge die ersten sieben Serviten den heiligen schwarzen Skapulier aus den Händen der Jungfrau Maria erhalten hatten. Die ursprüngliche Sakralität erhöhte die Attraktivität der neuen populären Devotionalie und noch am Karfreitag verteilten die bolognesischen Serviten mehr als 500 geweihte schwarze Skapuliere, ohne damit die Nachfrage decken zu können.¹⁰

Schon bald begann Frater Ballottini damit, für die in der so genannten Compagnia dell'Abito verbundenen Verehrer des schwarzen Skapuliers Devotionsliteratur zu verfassen und zu veröffentlichen. Neu an diesen Schriften war die explizite Verbindung des schwarzen Skapuliers mit den sieben Schmerzen der Jungfrau Maria und den Anfängen des Ordens. Einiges deutet darauf hin, dass Ballottinis Aktivitäten unter den Serviten anfangs auch Irritationen, Zweifel und kritische Stimmen weckten. Dennoch hielt nicht nur der Bischof von Bologna, Alfonso Paleotti, der selbst Mitglied der Sodalität wurde, seine schützende Hand über den eifrigen Prediger, sondern auch der Generalprior des Ordens, Angelo M. Montorsoli. Am 24. Mai 1598 erhielt Ballottini vom General ein Anerkennungsschreiben, das ihm die Befugnis erteilte, die schwarzen Ordens-Skapuliere zu segnen und an alle Christen beiderlei Geschlechts auszugeben. Zugleich wurde allen anderen Serviten untersagt, sich ohne direkte Aufforderung Frater Ballottinis in die Tätigkeit der Konfraternität einzumischen. Damit sollte offenbar die Einheitlichkeit des Ordenszuganges zu der sich neu formierenden Konfraternität sowie den von ihr verbreiteten Kontemplationsformen gesichert werden.¹¹

Bei der Interpretation dieser erstaunlichen Entstehungsgeschichte der Skapulier-Bruderschaft der Serviten, an deren Anfang die hochgradig emotionalisierten Fastenpredigten von Bologna standen, erweist sich wiederum die Interpretationsmatrix von Max Weber als hilfreich. Weber formuliert auf der Grundlage eines Vergleichs von Frömmigkeitsformen die Hypothese, dass die Predigt bzw. die Pastoralpflege bei bewegenden und spektakulären Anlässen eine deutlich stärkere Wirkung entfaltet.¹² Das macht den außergewöhnlichen Erfolg Ballottinis und die Tatsache, dass seine Ansprachen eine Welle an Gründungen von Serviten-Bruderschaften auslösten, verständlich. Die Fastenereignisse des Jahres 1598 in Bologna erinnern zweifellos an ein „spectaculum fidei“: Im Zentrum steht das Serviten-Skapulier – also die gleiche Devotionalienart, die die Karmeliten erfolgreich verbreiteten. In Verbindung mit der

tiarier und Laienvereinigungen der Serviten vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1645]. In: *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 28 (1978) 305-312.

¹⁰ *Ebenda* 312-317.

¹¹ *Ebenda* 325 f. – Ebenso *Bedont*, Emilio: I laici dei Servi e la Confraternita dei Sette Dolori [Die Laien der Serviten und die Bruderschaft der Sieben Schmerzen]. In: *Dias* (Hg.): *I Servi di Maria nel Seicento 147-149* (vgl. Anm. 4).

¹² *Weber*, Max: *Sociologie náboženství. Súvodní studii Miloše Havelky* [Religionssoziologie. Mit einer einführenden Studie von Miloš Havelka]. Praha 1998, 193 f.

so genannten Samstags-Bulle verhiess das Skapulier ihren Trägern, dass sie Hölle und Fegefeuer entkämen und sich der Erlösung sicher sein dürften – eine Vorstellung, die eine starke Faszination auf die Zeitgenossen ausübte.¹³ Zwar konnte das Serviten-Skapulier seinem karmelitischen Gegenstück hier keine wirkliche Konkurrenz machen. Doch nahmen die Serviten sicher wahr, welcher Popularität sich die Karmeliten-Bruderschaften erfreuten, die im Übrigen knappe zwei Jahrzehnte vor der Revitalisierung der Serviten-Konfraternitäten reformiert worden waren.¹⁴

Die Ausrichtung der Ordensspiritualität auf den Kult der Schmerzhaften Jungfrau Maria war in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit intensiven Bemühungen der Serviten verbunden, eine Genehmigung für die liturgischen und devotionalen Formen zu erhalten, mit denen die sieben Schmerzen der Mutter Gottes gehuldigt wurden. Doch konnte diese neue Form der Spiritualität nicht so schnell durchgesetzt werden, wie es sich die Serviten vorgestellt hatten. Zur Beschleunigung des Prozesses trugen einflussreiche Interventionen bei. So wandte sich Kaiser Ferdinand II. mit der Bitte um Unterstützung an den Ordensgeneral Dionisio Bussotti, als dieser im Jahre 1636 auf einer Visitationsreise die nördlich der Alpen liegenden Konvente besuchte. Aus der kaiserlichen Kanzlei erschien bald ein an den Papst adressierter Brief, der für die Erlaubnis der Messe-Liturgie zur Verehrung der sieben Schmerzen der Jungfrau Maria und für die Bewilligung des so genannten Sieben-Schmerzen-Rosenkranzes warb.¹⁵

Obwohl die offizielle Anerkennung dieser Ausrichtung servitanischer Spiritualität in ihrer liturgischen und devotionalen Form auf sich warten ließ, setzte sich dieses neue Modell der Ordensfrömmigkeit bemerkenswert schnell durch. Der Kult, mit dem sich die Serviten um 1600 ursprünglich primär an Laien gewandt hatten, verbreitete sich im Orden selbst so stark, dass die Ordensbrüder schon bald häufig mit dem Namen „Servus Dolorosae Matris Dei“ anstelle der älteren Bezeichnung „Servus Mariae“ belegt wurden.¹⁶ Im Laufe des 17. Jahrhunderts avancierte die zunächst für Laien bestimmte Devotionsrichtung zur Hauptströmung des Servitenordens, deren allmähliche Monopolisierung ein strategisches Ziel der Brüder war.

Auf die Bitte des Generalpriors Filipp M. Ferrari gab Papst Paul V. 1607 zwei Breven heraus, die die Verbreitung der neuen Konfraternität erleichterten. Das erste Dokument vom 14. Februar des Jahres erlaubte es, die Bruderschaft des schwarzen Skapuliers bei allen Ordens-Konventen mit einer Kommunität von mindestens sechs Mitgliedern zu gründen. Das zweite Breve vom 28. Juli erweiterte das Recht der Gründung eigener Sodalitäten auf alle Ordenshäuser ungeachtet der Ordensbrüderzahl und ermöglichte es insbesondere dem General, auch all die Konfraternitäten in den Orden zu inkorporieren, die vor 1607 an Orten ohne Serviten-Konvente ent-

¹³ Vgl. z. B. *Mikulec, Jiří*: Barokní náboženská bratrstva v Čechách [Die barocken Religionsbruderschaften in Böhmen]. Praha 2000, 65.

¹⁴ Dazu *Bedont*: I laici dei Servi 155 (vgl. Anm. 11).

¹⁵ *Besutti*: La pieta' verso l'Addolorata 113-116 (vgl. Anm. 4).

¹⁶ Vgl. *Čapská, Veronika*: Via Matris – eine Parallele zu Via Crucis? Der Servitenorden als Träger der Marienfrömmigkeit. Zum Einfluss der Umwandlung der Ordensidentität auf die Wallfahrtspraxis. In: *Doležal, Daniel/Kühne, Hartmut* (Hgg.): Wallfahrten in der europäischen Kultur. Frankfurt/Main 2006, 439-452.

standen waren. Die größte Bedeutung für die Ausbreitung der Bruderschaft hatte jedoch das Privileg Papst Urbans VIII., der im Breve „Pastoris aeterni“ vom 18. September 1628 gestattete, Serviten-Sodalitäten auch an Pfarrkirchen zu gründen. Damit waren die Voraussetzungen für die Emanzipation der Konfraternitäten von den Servitenkonventen geschaffen, was in der Folge auch zu deren Lösung aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem Frömmigkeitsmodell, das in den Orden entwickelt worden war, führte.

Der ziemlich vage Name der Bruderschaft „Compagnia dell’Abito“ (Societas habitus) führte vermutlich zu Auseinandersetzungen mit den Karmeliten, weil die Bezeichnungen „Skapulier“ und „Habit“ als pars pro toto praktisch synonym verwendet wurden.¹⁷ Eine Verwechslung sollte durch die Spezifizierung des offiziellen Namens auf der Grundlage des Breves von Papst Innozenz X. vom 2. August 1645 verhindert werden, das der Bruderschaft den Titel „Konfraternität Jungfrau Maria der Sieben Schmerzen mit dem schwarzen Skapulier“ gab.

Nördlich der Alpen, wo die Serviten nicht fest etabliert waren, sondern nur einen nicht sonderlich bekannten, wenn auch expandierenden Orden darstellten, verlief die Verbreitung und Durchsetzung ihrer Frömmigkeitskultur zwar teilweise parallel zur italienischen Entwicklung, besaß aber auch ihre spezifischen Ausprägungen. Zu nennen sind hier eigene historisierende, das servitanische Modell der Devotion legitimierende Berichte sowie eine spezifische Form des Klientennetzes oder auch die besondere Reformtradition der so genannten Deutschen Observanz.¹⁸

In Italien wie in Mittel- und Ostmitteleuropa hoben die Serviten ihre weit in die Geschichte zurückreichende Tradition als eine der Qualitäten hervor, die sie von den neu entstandenen konkurrierenden Orden abhoben. Diese historisierenden Elemente wurden zu einem regulären Bestandteil der Argumentationsstrategien des Ordens. Gerade weil das Frömmigkeitsmodell relativ neu war, war diese Form der erfundenen Tradition wichtig; sie sollte die Ambitionen des Ordens untermauern und die Monopolisierung ihres Kultes legitimieren.

Eine zentrale Rolle für die barocke Entwicklung der Serviten spielte der bereits erwähnte Historiograf Frater Arcangelo Gianì. Er gehörte zu dem Kreis, der sich Ende des 16. Jahrhunderts um eine Revitalisierung der dem Orden angehörigen zerrütteten Laiengruppierungen bemühte. Seine synthetische Aufarbeitung der Ordensgeschichte wurde die für lange Zeit bindende Version.¹⁹ Gianì verstand es, die

¹⁷ Im Generalarchiv des Servitenordens in Rom (Archivio generale dell’Ordine dei Servi di Maria) befindet sich eine Aufzeichnung über einen Streit mit den Karmeliten im Jahre 1626. Der den ganzen Konflikt dokumentierende Band hat sich jedoch nicht erhalten. Dazu *Bedont*: I laici dei Servi 151 (vgl. Anm. 11).

¹⁸ Vgl. Čapská, Veronika: Vytváření prostoru pro působení servitů v českých zemích v 17. a 18. století [Die Entwicklung des Wirkungsraums der Serviten in den böhmischen Ländern im 17. und 18. Jahrhundert]. In: Čornejová, Ivana (Hg.): Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci [Die Rolle der Kirchenorden bei der Rekatolisierung nach der Schlacht am Weißen Berg]. Praha 2003, 152-164.

¹⁹ Gianì, Arcangelo M.: Annalium Sacri Ordinis Fratrum Servorum B. Mariae Virginis a suae institutionis exordio centuriae quatuor. Pars Prima (1233-1433). Florentiae 1618; Pars Secunda (1433-1610). Florentiae 1622.

neuen spirituellen Komponenten mit den Wurzeln des Ordens zu verbinden, indem er etwa die Bruderschaften des schwarzen Skapuliers zu Nachfolgern der mittelalterlichen Serviten-Konfraternitäten stilisierte. Es ist wohl kein Zufall, dass ihm Frater Ballottini, Initiator und treibende Kraft der neuen Serviten-Konfraternitäten, als Mitarbeiter zur Seite gestellt wurde.²⁰

Auch nördlich der Alpen gingen die Serviten meist von Gianis Geschichtsbild aus, bemühten sich aber um dessen Verbindung mit für die Geschichte ihres Landes oder ihrer Region relevanten Ereignissen. Als goldenes Zeitalter für den Orden wurden die Regierungen Rudolfs I. von Habsburg und Karls IV. von Luxemburg dargestellt, die der barocken Überlieferung nach das Serviten-Skapulier angenommen hatten. Dem Hussitentum wurde hingegen die Rolle einer Gegenkultur zugeschrieben, mit der man häufig wenig bekannte Verfallsperioden erklärte.

Um den Nachweis einer möglichst engen Verbindung des neuen servitanischen Frömmigkeitsmodells mit der mitteleuropäischen Kultur bemühte sich der Prior des Serviten-Konvents in Kreuzberg bei Bonn, Hieronymus M. Stauber. In seinem Devotionsbuch für die Mitglieder der Skapulier-Bruderschaft stellte er die Anfänge des vom Kölner Erzbischof Ferdinand, einem Bruder Maximilians I. von Bayern, gegründeten Kreuzberger Konvents dar.²¹ Bei diesem Kloster handelte es sich um eine für Serviten-Häuser nördlich der Alpen eher untypische Gründung. Auf Wunsch des Kurfürsten Ferdinand waren hier die Foundation des Konvents und die Ankunft der Ordensbrüder der Inkorporierung der Konfraternität in die Serviten-Bruderschaft des schwarzen Skapuliers zeitlich vorausgegangen. Doch in der Tat hatte die Verehrung der Schmerzhafte Mutter Gottes gerade im Rheinland eine besonders lange Tradition. Vermutlich zum ersten Mal überhaupt wurde hier der Feiertag „angustiae et doloribus Beatae Mariae Virginis“ eingeführt.²² Über diese Gedenkfeier entschied die Kölner Synode unter der Verwaltung des Erzbischofs Theoderich von Moers, einem der Vorgänger im Amt Ferdinands von Wittelsbach im Jahre 1423. Der Feiertag war als ein Versöhnungsfest gedacht, das an die Vernichtung der Bilder, die das Leiden Christi und seiner Mutter darstellten, durch die Hussiten erinnern sollte.²³ An den Vigilien, also am Vorabend des Festes, machte sich ein Umzug aus der Kirche St. Maria im Kapitol in Köln auf den Weg nach Kreuzberg bei Bonn.²⁴ Hieronymus M. Stauber nutzte diese Gelegenheit, um in seinem Buch die

²⁰ Dazu *Montagna*, Davide M.: Fra Arcangelo Giani annalista dei Servi [Bruder Arcangelo Giani Annalist der Serviten]. In: *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*. Bologna 1973, 474, 493 f.

²¹ *Stauber*, Hieronymus M.: Kurtzer Begriff von dem Ursprung und Wiedereinführung in Theutschland des heiligen Ordens der Diener Mariae, und dero unter solchem Habit Schmerzhafte Bruderschaft mit Treu Regeln und Indulgentzen. Kölln am Rhein 1639, 94–145.

²² *Fiores*, Stefano de/Meo, Salvatore (Hgg.): *Nuovo Dizionario di Mariologia* [Neues Wörterbuch der Marienkunde]. Milano 1988, 10.

²³ *Schulten*, Walter: Die Heilige Stiege auf dem Kreuzberg zu Bonn. Ein Beitrag zur Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte der Barockzeit. Düsseldorf 1964, 12. – *Beissel*, Stephan: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Freiburg/Breisgau 1909, 407.

²⁴ *Ebenda*.



Abb. 1: Die Serviten konnten ihre engen Verbindungen zu den Habsburgern gut für die Verbreitung ihrer Devotionsformen nutzen. Ein Beispiel für diese Art servitianischer Selbstdarstellung ist die hier gezeigte Heilung des zukünftigen Kaisers Leopold durch das Auflegen des schwarzen Skapuliers.

Quelle: Kupferstich von Bartholomeus Kilian aus dem Buch *Romer*, Augustin M.: *Servitus Mariana auspiciis Austriacis*. Wien 1667. Konventbibliothek des Servitenordens Wien. Foto der Autorin.

für den Orden wie für das Rheinland charakteristische Tradition der Verehrung der Schmerzhaften Mutter Gottes zu einer untrennbaren Einheit zu verschmelzen. Auf diese Weise konnten die Serviten nicht nur die Kreuzberger Konfraternität, sondern mit dieser auch die ganze Kölner Tradition des mittelalterlichen Festes der Leiden der Jungfrau Maria für sich reklamieren. Die Aneignung dieser Kontinuität verstärkte ihre Selbststilisierung als Initiatorin und Verbreiterin eines der beliebtesten Kulte katholischer Frömmigkeit.

Bei der Durchsetzung des eigenen Devotionsmodells gegen andere Orden konnten historische Argumente – unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt – wesentliche Bedeutung gewinnen, besonders dann, wenn die Interessen verschiedener traditionsreicher Orden miteinander konkurrierten. So ein Fall war die langjährige Kontroverse zwischen den Serviten und den Beschuheten Karmeliten. Während sich die Serviten nördlich der Alpen an die strengen Bußvorschriften der Reformrichtung der so genannten Deutschen Observanz hielten und im Zuge der Erneuerung zu den vitalen, immer weitere Häuser gewinnenden Orden gehörten, blieben die Beschuheten Karmeliten nach der Abspaltung ihres dynamischeren, reformierten, unbeschuheten Zweiges ein geschwächtes Relikt, das eher auf die Restituierung seiner älteren Konvente als auf die Gewinnung neuer Kloster-Fundationen hoffen konnte.

Der Streit zwischen den beiden Orden betraf die Ansprüche auf die Kloster-Fundation in dem westböhmischen landesherrlichen Städtchen Rabenstein an der Schnella (Rabštejn nad Střelou). Der winzige Flecken, der in einer relativ armen Gegend lag, konnte kaum mehr als ein Konvent unterhalten; es war also klar, dass nur einer der beiden an der Auseinandersetzung beteiligten Orden erfolgreich sein konnte. Die lokale Obrigkeit, Graf Johann Sebastian von Pötting und seine Frau Esther Candida, wollte bald nach dem Ankauf der Herrschaft im Jahre 1765 in Rabenstein ein Kloster für acht Serviten-Ordensbrüder gründen. Die Fundation sollte ursprünglich in der Stadt Winteritz (Vintřov) im Verwaltungsbezirk Saaz (Žatec) realisiert werden. Dieses Dominium hatten die von Pöttings jedoch verkauft und erwarben an seiner Stelle ebenjene Rabensteiner Herrschaft.²⁵ Ihre persönlichen Sympathien galten offensichtlich eher den Serviten, die sich folglich in Rabenstein durchsetzten. Als Patrozinium der Fundation wurde der Titel „Jungfrau Maria der Sieben Schmerzen“ gewählt und schon bald nach der Ankunft der ersten Serviten in Rabenstein im Sommer 1671 konnten einige Wunder verzeichnet werden. Diese Wunder wurden auf die Fürsprache der Schmerzhaften Jungfrau Maria zurückgeführt, es folgten Eintritte in die Ordensbruderschaft, die Verehrung des schwarzen Skapuliers fand deutlichen Anklang.²⁶

Bereits vor dem Eintreffen der Serviten in Rabenstein hatte sich die Prager und später sogar die Römische Kurie mit einer Beschwerde der Karmeliten zu befassen,

²⁵ Národní archiv, Praha [Nationalarchiv, Prag, NA], Archivy zrušených klášterů [Archive der aufgehobenen Klöster, AZK], Karton 57, Sign. ŘServ. Rabštejn, Inventarnummer 2840, Návrh na zřízení kláštera ve Vintřově [Antrag auf die Gründung eines Klosters in Winteritz]. – Národní knihovna České republiky, Praha [Nationalbibliothek, Prag, NK ČR], Diarium primum venerabilis conventus Matris Dolorosae in Rabenstein Ordinis Servorum Beatae Mariae Virginis ab anno 1665 usque ad annum 1693, Sign. VI C 18, 1 f.

²⁶ NA, AZK, Karton 57, Sign. ŘServ. Rabštejn, Inventarnummer 2840, Zázraky [Wunder].

die unter Berufung auf ihr einstiges mittelalterliches Konvent in dem Städtchen über dem Fluss Schnella ihr Recht auf die Fundation geltend machen wollten. Dieses 1483 gegründete Haus war offensichtlich in den 1530er Jahren unter nicht näher bekannten Umständen eingegangen. Als sie die Unterlagen für den Prozess gegen die geplante Gründung des Serviten-Konvents im polnischen Provinzarchiv zusammentrugen, konnten die Prager Karmeliten vom hl. Gallus nicht mehr als eine kurze Notiz über die Zerstörung des Klosters im Jahre 1532 „per Bohemos“ ausfindig machen.²⁷ Der Orden versuchte, seinen Ansprüchen mit der Behauptung Gewicht zu verleihen, die Rabensteiner Bauern hätten durch göttliche Vorsehung ein Siegel des alten Konvents gefunden. Doch dieser, „non sine speciali Dei providentia“ gefundene Siegelabdruck blieb praktisch das einzige juristische Beweismittel der Konventsexistenz.²⁸

Auch andere historische Argumente spielten eine wichtige Rolle für die Legitimationsstrategie der Karmeliten: So begründeten sie ihre Ansprüche auf Restituierung des eingegangenen Konvents mit dessen angeblicher Zerstörung durch Häretiker bzw. sogar „explicis verbis“ durch die Hussiten und Jan Žižka. Dass diese Begründung eine Spanne von mehr als 100 Jahren unterschlug, beeinträchtigte ihre Stichhaltigkeit in den Augen der Karmeliten nicht. Die Stelle ihres einstmaligen Klosters präsentierten sie als durch das für den Glauben vergossene Blut geweiht.²⁹

Das Argument, dass ihre Ordensbrüder zu Märtyrern im Kampf gegen Häretiker geworden waren, war sicher sehr wirksam, besonders bei den von den mitteleuropäischen historischen Realitäten ziemlich weit entfernten Verhandlungen des Falles in Rom. Schließlich kam Märtyrern unter den Heiligen eine besondere Stellung zu, ihre Heiligsprechung verlief in der Regel schneller als bei anderen Kandidaten. Das hussitische Böhmen schien zudem ein gewissermaßen natürliches Reservoir potenzieller Heiliger zu sein. Kurzum: Die Karmeliten hatten eine vortreffliche Strategie gewählt. Ihre Ansprüche suchten sie zusätzlich noch mit dem Hinweis auf die Restitution des mittelalterlichen Prager Konvents Mariä Verkündigung (Na Slupi) durch die Serviten zu untermauern. Doch warteten die Serviten im Gegenzug mit der Legende von ihren dort gequälten Mitbrüdern auf. Diese Geschichte von 64 Ordensmärtyrern war sicher einer der Faktoren, die die Neuerwerbung des Klosters nach der Schlacht am Weißen Berg erleichterte.

Die aggressiv vorgetragenen Ansprüche der Karmeliten brachten die Serviten in Erklärungsnot. Allerdings blieben sie ihrer Konkurrenz nicht viel schuldig, wenn sie beispielsweise im einführenden Abschnitt des ersten Diariums ihres Hauses in Rabenstein in zweifelsfreier Anspielung auf die Lebensweise der Karmeliten ver-

²⁷ Archiv des Servitenklosters in Wien-Rossau, Sign. C V 14, Handschrift Güffel, Klaudius M.: Sacrarum Annalium Ordinis Servorum Beatae Mariae Virginis in Germania a suae post Extirpationem Regenerationis Exodio, et Inceremento Libri Quatuor, complectentes restorationem ordinis in Germania conventuum primordia et origines aliaque gesta et memoranda oppido mira ab anno 1610 usque ad annum 1710, 374-386.

²⁸ Archivio generale dell'Ordine dei Servi di Maria, Rom [Allgemeines Archiv des Ordens der Serviten, Rom, AGOSM], *Negotia Religionis a saeculo XVII*, Bund Nr. 46, fol. 885a (Unterlagen des verhandelten Streits mit den Karmeliten).

²⁹ AGOSM, *Negotia Religionis a saeculo XVII*, Bund Nr. 46, fol. 841b.

merkten, dass die sonst so schweigsamen Brüder bei der Gründung der Foundation plötzlich wach geworden seien.³⁰ Beide Seiten argumentierten auch, dass sie die besseren Diener der Jungfrau Maria seien. In einem an den Prager Erzbischof Kardinal Ernst Adalbert Harrach adressierten Brief bezeichneten sich die Serviten als „Innocentes nos pro Amore Dei et Matris Dolorosa“.³¹ Den Ansprüchen der Karmeliten setzten sie den wiederholten Hinweis entgegen, dass diejenigen Orden, deren Häuser nicht restituiert worden waren, auf Grundlage der Vereinbarung zwischen Papst und Kaiser über die so genannte Salzsteuer schon entschädigt worden seien.³² Vor allem aber warteten die Serviten mit einer anderen Version vom Ende des ursprünglichen Karmeliten-Konvents in Rabenstein auf. Ihre Absicht war, die Legende vom Märtyrertum der Rabensteiner Karmeliten zu widerlegen und vielmehr herauszustellen, dass das Kloster verlassen worden sei – was natürlich die potenziellen Ansprüche der Karmeliten geschmälert hätte. In ihren „facti species“ formulierten die Serviten ihr Gegenargument wie folgt:

[...] quod Patres non probent, monasterium hoc per Bohemos desolatum, sed ab ipsis Patribus desertum fuisse pro quo magnum Praesumptionem facit ab ipsis Patribus per centum triginta tres annos confessa ignorantia.³³

Der angebliche Märtyrertod der Rabensteiner Brüder sei zudem nicht einmal in dem nur einen Steinwurf entfernten Karmeliten-Konvent in Chiesch (Chyše) überliefert, was gegen diese Version der Geschichte spreche.³⁴ In Analogie zu zwei anderen in der Nähe gelegenen Karmeliten-Konventen in Chiesch und Tachau (Tachov), die etwa zur selben Zeit wie das Rabensteiner Haus infolge des allgemeinen Niedergangs der Klöster, des Auszugs der Ordensbrüder und der darauf folgenden Verwüstung eingingen, erscheint die These der Serviten zutreffend; solch kritische Auseinandersetzung mit Besitzansprüchen bewiesen sie allerdings nur in Bezug auf andere Orden.

Sowohl die Prager als auch die Römische Kurie äußerten sich zu Gunsten der Serviten, für die auch Kardinal Harrach eintrat. Ohnehin hielten die von Pöttings an ihrem Vorhaben fest, die Foundation einem Orden ihrer Wahl anzuvertrauen.

In der Auseinandersetzung um den Rabensteiner Konvent gereichte den Serviten offenbar auch ihre Zugehörigkeit zu dem strengen, reformierten Teil ihres Ordens zum Vorteil. Indessen hatten sie im Kampf um Foundationen in Mährisch Kromau (Moravský Krumlov) und Kosmanos (Kosmonosy) höchstwahrscheinlich gerade deswegen keinen Erfolg, weil sie es aufgrund der kontemplativ-asketischen Postulate ihrer Observanz ablehnten, sich um die Schule zu kümmern.

Das entscheidende Wort in allen Fällen, die landesherrliche Städte betrafen, hatte natürlich die Obrigkeit mit ihren Sympathien für einen bestimmten Orden sowie

³⁰ „Interim evigilarunt, hactenus semper taciturni, Patres Carmelitae“. NK ČR, Diarium primum venerabilis conventus 2.

³¹ AGOSM, Negotia Religionis a saeculo XVII, Bund Nr. 46, fol. 809a.

³² Archiv des Servitenklosters in Wien-Rossau, Sign. C V 14, Handschrift Güffel: Sacrarum Annalium 376.

³³ AGOSM, Negotia Religionis a saeculo XVII, Bund Nr. 46, fol. 866b.

³⁴ *Ebenda*.

ihren Plänen für die jeweilige Foundation. Bei den landesherrlichen Stiftungen in den großen königlichen Städten war die Situation in der Regel viel komplizierter. Die von der Herrscherdynastie gestifteten Konvente, vor allem die der Mendikantenorden, waren sehr zahlreich und die Beziehungen der Dynastien zu ihnen unterlagen Schwankungen. Während die Ordenshäuser in relativ kleinen Städten nicht selten eine exklusive Stellung genossen und potentielle Rivalitäten sich eher in der Beziehung zu den Pfarrkirchen abzeichneten, gewann die Konkurrenz zwischen den um Förderer wetteifernden Klöstern in größeren Städten deutlich schärfere Konturen. Die Auseinandersetzungen betrafen nicht unbedingt nur besitzrechtliche Angelegenheiten, sondern auch komplizierte Fragen geistlicher Art wie zum Beispiel die Devotionsformen, die sich die Orden angeeignet hatten. Im Zusammenhang mit der Verschiebung des Schwerpunktes ihrer Spiritualität in Richtung des Kultes der Schmerzhaften Jungfrau Maria kreierten die Serviten einige neue Andachten, mit denen sie bereits erprobte und etablierte populäre Devotionsformen anderer Orden nachahmten. Besonders großer Beliebtheit erfreute sich die servitanische Variante des Rosenkranzgebets in der Form des so genannten Sieben-Schmerzen-Rosenkranzes. Im 17. Jahrhundert wurde die Schnur mit sieben mal sieben Korallen sogar zum Bestandteil des Ordenskleids und auf diese Weise zum äußeren Zeichen der veränderten Frömmigkeitskultur. Die gemeinsame öffentliche Rezitation des Sieben-Schmerzen-Rosenkranzes war ein wichtiger Bestandteil der Treffen der Serviten-Konfraternitäten; die Bekanntheit dieser Andacht wuchs mit der Verbreitung der Serviten-Skapulier-Bruderschaften.

Zu Beginn der 1670er Jahre wurden die Prager Serviten des Altstädter hl. Michael-Konvents allerdings von zwei anderen Altstädter Mendikanten-Kommunitäten angegriffen, und zwar von den nicht weit entfernten Dominikanern vom hl. Egidius und den Minoriten des hl. Jakob. Die Dominikaner betrachteten die Serviten-Andacht als Verletzung ihrer exklusiven Ansprüche auf die Rosenkranzform des Gebets. Ihrer Ordenslegende nach hatte die Jungfrau Maria den Rosenkranz dem hl. Dominik überreicht; folglich empfanden sie Analogien in den Devotionen anderer Orden als Angriff auf ihr Monopol. Die Minoriten wiederum sahen im Verhalten der Serviten eine Bedrohung ihrer eigenen Konfraternität älterer Gründung.³⁵ Dominikaner und Minoriten sandten eine Beschwerde über die Serviten an das erzbischöfliche Konsistorium. In dem erhalten gebliebenen Konzept der apologetischen Antwort der Serviten betont ihr anonymes Autor, dass der Sieben-Schmerzen-Rosenkranz keine neue, sondern eine althergebrachte Andacht sei, die „ab immemorabili tempore“ existiere. Er macht darauf aufmerksam, dass sie in der gesamten katholischen Welt weit verbreitet sei und die Dominikaner selbst gegen ihre öffentliche Rezitation in Rom oder Wien nie Einwände gehabt hätten.³⁶

Während sich die dortigen Serviten der schützenden Hand des päpstlichen und kaiserlichen Hofes erfreuen konnten, war ihre Situation in Prag weitaus komplizierter. Anders als die Dominikaner und Minoriten, die in der Stadt tiefe Wurzeln und

³⁵ Provinzarchiv des Servitenordens Innsbruck, Sign. O II, Inventarnummer 6, De Corona Septem Dolorum Beatae Mariae Virginis.

³⁶ *Ebenda*.

eine lange Wirkungskontinuität hatten, waren die Serviten hier Neulinge, die von außen kamen. Die Ordenszentrale in Rom bemühte sich auf Veranlassung des Vorstehers der Provinz Germania, den Prager Serviten zu helfen. Sie wandte sich direkt an den General der Dominikaner mit der Bitte, „una sua Lettera diretta à suoi Patres di Praga, acciò non molestino i nostri“ zu schreiben – also einen eigenen Brief an die Väter seines Ordens in Prag, damit diese die Serviten nicht belästigten. Die Serviten-Andacht hatte zwar eine offizielle kirchliche Genehmigung, aus nachvollziehbaren Gründen war der General der Dominikaner aber nicht bereit, zu intervenieren.³⁷

Mit großer Wahrscheinlichkeit war es die beredete Fürsprache Kaiser Leopolds I., die schließlich zur Entschärfung der gesamten Situation beitrug. Der Kaiser wandte sich an Papst Clemens X. mit der Bitte, die Anzahl der Ablässe zu vermehren, mit denen das Gebet des Serviten-Rosenkranzes der Sieben Schmerzen der Jungfrau Maria versehen war.³⁸ Diese imposante Anwaltschaft war allerdings eine der letzten Interventionen des Herrscherhauses zugunsten der Serviten, denn die Begeisterung der Habsburger für exklusive Formen barocker Frömmigkeit ließ zu Beginn des 18. Jahrhunderts spürbar nach. Bei einem ähnlich gelagerten Konflikt im Jahre 1707, als sich die Wiener Serviten von Rossau bei Kaiser Josef I. über die Gründung einer der Schmerzhafte Jungfrau Maria geweihten Konfraternität mit identischen Devotionsformen durch die benachbarten schottischen Benediktiner beschwerten, erhielten sie für ihre Proteste keine nennenswerte Unterstützung.³⁹

Das Phänomen, dass sich Konvente verschiedener Orden gegenseitig unterstützten, ist am häufigsten im Rahmen der Klientelnetze anzutreffen, die zwischen Orden unterschiedlichen Typs entstanden waren. Es handelte sich dabei um eine Art vorteilhafter Symbiose mit unterschiedlichen Formen der Gegenleistungen. So pflegten zum Beispiel die Serviten aus Jaromeritz (Jaroměřice) traditionell gute Beziehungen zu den Prämonstratensern im Stift Klosterbruck bei Znam (Znojmo), ähnlich wie die Gratzener Serviten zu den Hohenfurter Zisterziensern. Das Bekenntnis einer spirituellen Verwandtschaft, vor allem im Zusammenhang mit dem Marienkult, war jedoch keine übliche Erscheinung. Die Serviten waren permanent mit dem Unwillen anderer Orden konfrontiert, den außergewöhnlichen marianischen Charakter, mit dem sich die Diener der Jungfrau Maria schmückten, anzuerkennen.

Umso bemerkenswerter erscheint der Text der Homilie des Zisterziensers Albrecht Rebmann, die dieser am 23. August 1723 anlässlich des Festes des hl. Philipp von Benizi in der Servitenkirche des hl. Michael in der Prager Altstadt hielt. Der berühmte Prediger formulierte dabei den Gedanken, dass „Berg“ und „Tal“ zwei Begriffe seien, die weit auseinander lägen. Im Falle der Wiege des Servitenordens, dem toskanischen Berg Senario und dem zisterziensischen Clairvaux, verhielte sich dies allerdings völlig anders. Die beiden stünden sich außergewöhnlich nah, weil die Serviten

³⁷ *Ebenda.* – Vgl. auch AGOSM, *Negotia Religionis a saeculo XV*, Bund Nr. 70, Brief an den Servitengeneral von Provinzial Hyazinth M. Grandl vom 24. 12. 1672, fol. 18a-18b.

³⁸ AGOSM, *Negotia Religionis a saeculo XVII*, Bund Nr. 46, fol. 866b.

³⁹ *Lavicka, Claudia Ulrike: Geschichte der P. P. Serviten in der Rossau in Wien bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (unveröffentlichte Diss. an der Universität Wien). Wien 1971, 134 f.

und die Zisterzienser ein Herz und eine Seele seien. Beide Orden liebten und verehrten die Mutter Gottes und stiegen mit Hilfe der Jungfrau Maria zu Gott empor.⁴⁰ Vermutlich trug gerade die Zugehörigkeit der Serviten zu einem völlig anderen Typ von Orden dazu bei, dass sie von den Zisterziensern nicht als Konkurrenz wahrgenommen, sondern hier von einem Angehörigen eines für seine Marienverehrung so berühmten Ordens als Ordensbrüder mit einer sehr nahe stehenden Frömmigkeitskultur charakterisiert wurden.

In der Mehrzahl der Fälle trug die Koexistenz der Serviten mit anderen Orden jedoch keinerlei harmonische Züge. Trotz der scharfen Konkurrenz um neue Frömmigkeitsformen und den daraus resultierenden Konflikten ist festzuhalten, dass das neue Modell der Ordensspiritualität wesentlich zur Durchsetzung der Serviten beitrug. Im Rahmen einer allgemeineren barocken Tendenz zur Spezialisierung auf konkrete „Kulttypen“ können sie als Beispiel einer kleineren Ordensinstitution dienen, der es gelungen ist, durch eine Neuausrichtung ihrer Frömmigkeit eine außerordentliche Revitalisierung der Laienstrukturen wie auch des Ordens zu erreichen. Die Serviten-Konfraternitäten wurden auf diese Weise wohl zu der am weitesten verbreiteten Skapulier-Bruderschaft nach den karmelitischen Sodalitäten in Mitteleuropa.⁴¹

Aus dem Tschechischen von Helena Peřinová und Nina Lohmann

⁴⁰ *Rehmann*, Albericus: Der zu Vermehrung Christi Lehr, Mariae Ehr: von Christo berufene, von Mariae gerufene, von beyden benandte und gesandte Marianische Apostel S. Philippus Benitus, des heiligen Ordens der Diener Mariae V. General, und grosser Fortpflanzer, ein in Heiligkeit des Lebens, Tugenden und gewürckten unzählbaren Miraculn grosser Wundersmann gewester kaiserlicher Beichtvater und Hofprediger Rudolphi, des ersten römischen Kaisers aus dem Ertzherzoglichen Haus von Oesterreich. Prag 1728, unpaginirt.

⁴¹ Mein herzlicher Dank gilt Jana Opletová, Ph.D., mit der ich beim Schreiben dieses Beitrags meine Thesen zahllose Male diskutieren konnte.

Martin Svatoš

DER GENERALOBERE DER GESELLSCHAFT JESU
P. FRANZ RETZ UND DIE EINFÜHRUNG DER
BUSSMISSIONEN IN DEN BÖHMISCHEN LÄNDERN

Der gebürtige Prager Franz Retz, der fünfzehnte General der Gesellschaft Jesu (Societas Jesu, SJ), war der einzige aus Böhmen stammende Ordensobere. Da keine biografische Studie jüngerer Datums zu P. Retz vorliegt,¹ soll dieser Beitrag mit einem kurzen *curriculum vitae* eingeleitet werden. Der zweite Teil der Untersuchung wird sich den Volksmissionen und ihrer Funktion sowie Retz' erfolgreicher Bemühung widmen, diese in Böhmen einzuführen. In der Anlage werden schließlich folgende Quellen publiziert: Die deutsche Fassung des Elogiums von P. Retz, bestimmt für das in drei Sprachversionen veröffentlichte Menologium SJ, seine Regeln für Volksmissionare in der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu sowie die Beschreibung der Rekolektionsmethode in Prag von P. Antonín Koniáš.

Leben und Werdegang von P. Franz Retz

Den Ordensquellen zufolge wurde Franz Retz am Mittwoch, den 13. September 1673 auf der Prager Kleinseite geboren; nach dem Matrikelbuch der Pfarrkirche St. Nikolaus wurde der Sohn des Prager Bürgers Andreas Öttrich Retz und seiner Frau „Zuzana“ (Susanne?) allerdings erst am Samstag, den 16. September getauft.² Sein Vater, der Riemer Andreas Öttrich (Ettrich, Edtrich) Retz, war aus dem damals deutschsprachigen Nordwesten Böhmens nach Prag gekommen, aus der heute nicht

¹ Zur Verfügung stehen uns lediglich einige kurze biografische Skizzen zu P. Franz Retz: *Sommervogel*, Carlos u. a. (Hgg.): *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*. Band VI. Bruxelles, Paris 1895, 1678 f. – Detaillierter, in Form eines Kalendariums: *Fechtnerová*, Anna: *Představení české jezuitské provincie od roku 1623 do zrušení řádu roku 1773* [Die Oberen der Böhmisches Jesuitenprovinz von 1623 bis zu der Ordensaufhebung 1773]. In: *Miscellanea oddělení rukopisů a vzácných tisků* 4 (1987) 3, 449 f. – *Dies./Čornejová*, Ivana (Hgg.): *Životopisný slovník pražské univerzity. Filozofická a teologická fakulta* [Biografisches Lexikon der Prager Universität. Philosophische und theologische Fakultät] 1654-1773. Praha 1986, 369 f. – *Dies.*: *Rectores collegiorum Societatis Iesu in Bohemia, Moravia ac Silesia usque ad annum MDCCLXXIII iacentum. Pars I. Pragae 1993*, 60 f. Hier auch Angaben zu älterer Literatur und Quellen zum Wirken von P. Retz in der Gesellschaft Jesu.

² Eintrag in der Taufmatrikel der St. Nikolaus-Pfarrei auf der Prager Kleinseite vom 16. September 1673, *Archiv hlavního města Prahy* [Archiv der Hauptstadt Prag (AMP)], *Sbírka matrik* [Matrikelsammlung], Matrikel MIK N4 O3 (1667-1688), fol. 113r. – Zu dieser Zeit wurden die Einträge in die Matrikel der St. Nikolaus-Pfarrei tschechisch geschrieben. Deswegen ist hier auch der Taufname des Kindes tschechisch als „František“ eingetragen. – Für seine wertvolle Hilfe bei der Suche nach Personaldaten in den Beständen des AMP danke ich Herrn Vlastimil Kovář.

mehr existierenden Stadt Preßnitz (Přísečnice) im Komotauer Gebiet.³ Das Stadtrecht der Prager Kleinseite erwarb er 1668 als etwa Dreißigjähriger.⁴ Franz Retz hatte zwei ältere Geschwister: eine vier Jahre ältere Schwester Maria Clara und einen zwei Jahre älteren Bruder Ferdinand (getauft am 13. August 1671).⁵ Dieser trat später – zwei Jahre vor Franz – der Gesellschaft Jesu bei.⁶ Die Mutter starb mit großer Wahrscheinlichkeit bereits früh,⁷ denn der Vater heiratete im Februar 1675 zum zweiten Mal⁸ – zu einer Zeit also, als Franz nicht einmal anderthalb Jahre alt war. Nach der Heirat wechselte Andreas Retz offenbar den Wohnort und hatte noch einige weitere Kinder. Kurz vor seinem Beitritt in die Gesellschaft wurde der damals sechzehnjährige Franz Pate eines seiner Halbgeschwister.⁹ Seine Beziehung zu der neuen Familie seines Vaters war offenbar problemlos, so dass sicher nicht davon aus-

³ Heute liegt die Stadt auf dem Gebiet des Staudamms Přísečnická přehrada, worauf mich Dr. Miloš Sládek hingewiesen hat. – Franz Retz' deutsche Nationalität bestätigt im Übrigen auch das vom Generalvikar der Ordenskurie, Ignazio Visconti, geschriebene Elogium, in dem eine Bemerkung darüber steht, dass der gestorbene „natione Germanus“ gewesen sei. – Das gedruckte lateinische Elogium von P. Retz ist erhalten im Elogienkonvolut mit dem Titel „ENCYCLICAE JESUITARUM N-Z“, Moravský zemský archiv v Brně [Mährisches Landesarchiv in Brünn], G 12 Cerroniho sbírka [G 12 Ceronnis Sammlung], Sign. Cerr. II, Nr. 143, 271-274. – *Ebenda* 265-270 sind auch weitere Nekrologe auf Retz überliefert. Auf den Seiten 265 f. ist die deutsche Übersetzung des lateinischen Elogiums für das „Menologium“ abgedruckt, auf den Seiten 267 f. befindet sich das handschriftliche Original des lateinischen Textes für das „Menologium“ (die deutsche Version ist abgedruckt in Anlage I dieses Beitrags). Auf den Seiten 269 f. finden wir die lateinische Todesanzeige, die von dem Generalvikar des Jesuitenordens in Rom, P. Visconti (Vicecomes), gesendet und im Zirkular des Provinzials der böhmischen Jesuitenprovinz, P. Balthasar Lindner, abgedruckt wurde.

⁴ Als Andreas Ötterich Retz ist er im Bürgerrechtsbuch am 3. Mai 1668 eingetragen. AMP, Sbirka rukopisů [Handschriftensammlung], Handschrift 568 Bürgerrechtsbuch, Kleinseite, fol. 5v-6r. Dort ist zu lesen, dass er sich mit einer vom Bürgermeister und dem Stadtrat von Preßnitz bestätigten Geburtsurkunde ausgewiesen hat. – Der Sterbematrikel der St. Thomas-Pfarrei zufolge starb er am 9. August 1712 im Alter von 75 Jahren. AMP, Matrikelsammlung, Matrikel TO Z1 (1677-1740), fol. 156.

⁵ Siehe den Eintrag in der Taufmatrikel der St. Nicolaus-Pfarrei auf der Kleinseite vom 13. August 1671. AMP, Matrikelsammlung, Matrikel MIK N4 O3 (1667-1688), fol. 78r.

⁶ Den jesuitischen Quellen nach wurde Ferdinand am 12. August 1671 geboren, trat am 28. September 1687 in die Gesellschaft Jesu ein, wurde zum Doktor der Theologie promoviert und starb am 20. Januar 1721 in Olmütz. Vgl. Fischer, Karl Adolf Franz: *Catalogus (generalis) provinciae Bohemiae (1623-1773) et Silesiae (1755-1773) Societatis Jesu*. München 1985, 131. – Den Titel des Doktors der Theologie verbindet mit seinem Namen die Schrift „Manipulus Fructu Centuplo Turgidus, in praedivite Messe a Parthenia Sodalitate sub Titulo Divae Virginis Nascentis, Saeculo Confirmationis Suae 1^o Collectus ...“. *Vetero-Pragae* [1729], 89.

⁷ Die Sterbematrikel der St. Nikolaus-Pfarrei auf der Kleinseite aus dieser Zeit ist leider nicht erhalten geblieben.

⁸ Eintrag über die Eheschließung zwischen Andreas Retz und Anna Margareta, Tochter des verstorbenen Kleinseitner Bürgers „Jirik“ (Georg?) Forich vom 11. Februar 1675. AMP, Matrikelsammlung, Hochzeitsmatrikel MIK N4 O3 (1667-1688), fol. 404v.

⁹ Andreas Retz' weitere Kinder, also die jüngeren (Stief-)Geschwister von Franz, sind seit dem Jahr 1677 in der Taufmatrikel der St. Thomas-Pfarrei auf der Kleinseite eingetragen. AMP, Matrikelsammlung, Matrikel TO N3 O3 (1649-1696), fol. 467 ff. (in dieser lateinisch geschriebenen Matrikel ist der Vater als Andreas Ericus Retz angegeben).

gegangen werden kann, die familiären Umstände hätten ihn dazu gebracht, in dem Orden eine neue *familia* zu suchen.

Den Mittelschulabschluss erlangte Franz Retz auf dem Jesuiten-Gymnasium bei dem Professhaus auf der Prager Kleinseite. Seit 1684 war er wie sein Bruder Ferdinand Mitglied der dortigen studentischen lateinischen „Sodalitas sub titulo Divae Virginis Nascentis“.¹⁰ Seine Studien an der Karl-Ferdinands-Universität in Prag begann er an der philosophischen Fakultät, aber schon am 14. Oktober 1689, also im ersten Studienjahr (der so genannten Logik), trat er dem Noviziat der Gesellschaft Jesu in Brünn (Brno) bei. Nach dem Abschluss des Noviziats kehrte er zum Studium der Philosophie zurück, welches er jedoch diesmal an der Universität in Olmütz (Olomouc) aufnahm („scholasticus approbatus“ im Oktober 1691). Im Januar 1693, d. h. im zweiten Studienjahr (der so genannten Physik), bat er den General der Gesellschaft Jesu um eine Entsendung in die überseeischen Missionen.¹¹ Die Oberen hatten aber offensichtlich andere Pläne mit ihm: 1694 schloss Retz das Studium der Philosophie in Olmütz ab und begann mit dem Studium der Theologie in Prag. Seit 1698 war er mit dem Unterricht der lateinischen Grammatik und der Poetik an den oberschlesischen Gymnasien beauftragt. In den Jahren danach absolvierte er das Tertiats in Jičín und irgendwann zu dieser Zeit wirkte er auch als Ostermissionar in den deutschsprachigen Gebieten Böhmens.¹²

Die vier feierlichen Gelübde legte er gemeinsam mit seinem Bruder Ferdinand am 2. Februar 1707 in Olmütz ab. Zu dieser Zeit unterrichtete er schon selbst Philosophie an der Olmützer Universität (1706-1708), später hielt er auch Vorlesungen in Logik, Moral- und Kontroverstheologie an der Prager Universität. Seine Fähigkeiten waren den Ordensoberen nicht entgangen: So wurde er 1712 vom General der Gesellschaft Jesu Michelangelo Tamburini nach Rom berufen und mit dem Amt des Sekretärs des Assistenten der Deutschen Assistenz (ab epistolis pro Assistentia Germaniae) beauftragt. Diese Stellung hatte er beinahe acht Jahre inne. Seit diesem Moment folgte sozusagen ein Posten auf den anderen: Im Dezember 1718 wurde er zum ersten Mal zum Oberen der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu ernannt. Als seine Provinzialzeit zu Ende ging, also am 22. Januar 1722, wurde er auf den Posten des Rektors des Klementinum-Kollegs in der Prager Altstadt berufen. Im Dezember desselben Jahres folgte zusätzlich die Ernennung zum Rektor der Prager Universität, installiert wurde er am 20. März 1723. Im Jahr darauf wurde er schließ-

¹⁰ Einen direkten Beweis für seinen Besuch des Kleinseitner Gymnasiums habe ich zwar nicht gefunden, aber der Jubiläumsschrift zum 100-jährigen Bestehen der Bruderschaft zufolge wurde er in das Gedenkbuch der dortigen „Sodalität der Geburt der Jungfrau Maria“ („Albo Mariano insertus“) im Jahre 1684 eingetragen (siehe „Manipulus Fructu Centuplo Turgidus ...“ 89 [vgl. Anm. 6]).

¹¹ Seine (eigenhändig geschriebene) Bitte vom 20. Januar 1693 entsprach in ihrem Gehalt dem zeitgenössischen Standard. Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Fondo Gesuitico, Abteilung IX: Indipetae, Karton 756 Bohemia 1624-1728, fol. 384r. Eine Kopie der Bitte überließ mir mein Kollege Pavel Zavadil freundlicherweise.

¹² Gemäß seiner Aussage in einem Brief an P. Carolus Malliardus, Missionssuperior, vom 13. Juni 1733. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 257r.

lich zum zweiten Mal zum Provinzial der Böhmisches Provinz SJ ernannt. In allen seinen Funktionen bewährte er sich so gut, dass er im Jahre 1725 erneut nach Rom gesandt wurde – nach der Wahl General Tamburinis wurde Retz als Assistent für die Deutsche Assistenz ausgewählt. Nach dem Tod von Michelangelo Tamburini Ende Februar 1730 wurde er kurzzeitig Generalvikar der Gesellschaft Jesu, um schließlich von der XVI. Generalkongregation der Gesellschaft, die er kraft seines Amtes selbst zusammengerufen hatte, am 30. November 1730 nahezu einstimmig zum Oberen des Jesuitenordens gewählt zu werden (nur eine Stimme fehlte ihm).¹³ Nach Meinung eines der bedeutendsten Gratulanten, Kaiser Karls VI., erfüllten sich damit nicht nur die Erwartung und der Wunsch des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches, sondern auch derjenige verschiedener Nationen.¹⁴ P. Retz blieb fast 20 Jahre lang im höchsten Ordensamt, nur drei Wochen fehlten ihm zu diesem Jubiläum: Er starb am 19. November 1750 nach langer Krankheit in Rom. Seine sterblichen Überreste wurden in die Kapelle des römischen Professhauses der Gesellschaft gebracht, die angeblich nicht groß genug war, um all die Trauergäste zu fassen, die einen letzten Blick auf ihn werfen wollten.¹⁵

Retz war ein begabter Beamter, ein tüchtiger „Manager“ und nicht zuletzt natürlich ein sehr frommer Mensch. Die Verbindung dieser drei Eigenschaften half ihm bei der Realisierung einer Reihe von Plänen: Da er eine enge Beziehung zu dem böhmischen Heiligen Johann von Nepomuk hatte, wählte er den kurz zuvor kanonisierten Landsmann gleich nach seiner Ernennung zum General der Gesellschaft Jesu zum Schutzpatron bei der Führung des Jesuitenordens. Im Februar 1731 brachte er in seiner Abschlussrede bei der letzten Sitzung eben derjenigen Generalkongregation, die ihn zum Ordensoberen gemacht hatte, den Antrag ein, den hl. Johann von Nepomuk als einen besonderen Hüter des guten Namens und Rufes der ganzen

¹³ Siehe *Bangert*, William V. SJ.: *Storia della Compagnia di Gesù*. Genova 1990, 306.

¹⁴ „Copia epistolae Sacrae Caesareae Majestatis ad neo electum Adm[odum] R[everen]dum Patrem Nostrum Generalem Franciscum Retz datae Carolus VI.

Honorabilis, Religiose, Devote, Nobis dilecte. Ea Nobis jam dudum de eximiis Devotionis Vestrae virtutibus innovaverunt, unde haud vano augurio conjectari licebat Eandem non minore omnium applausu Soc[ieta]ti JESU olim praefuturam, ac reliqua hucusque sibi concredita munia obierat. Expectationi huic nostrae votisque eventus respondit, indubio meritum, quae in Devotione Vestra elucent, documento eo magis futurum, quod unanimibus diversarum nationum suffragiis ad hanc ipsam dignitatem evecta sit. Uberrimos hincce sibi fructus pollicetur, non Societas modo, cui praeest, sed et universa Christi Ecclesia, cujus quippe incrementis promovendis Societas, curae ac regimini Devotioni (!) Vestrae commissa, totam sese impendit; cumque pro supremo munere nostro innataque genti Austriacae pietate ea, quae in hunc ipsum scopum collimant, praecipuae nobis curae sint, securo omnino esse potest Devotio Vestra, quod primum illum affectum, II quo, exemplo Maiorum Nostrorum, universam Societatem complectimur, quam plurimis argumentis quoque simus comprobaturi. Et quod superest, Caesarea nostra benevolentia Eidem propensi manemus. Datum Viennae 7 Aprilis 1731“. Národní archiv v Praze (Nationalarchiv in Prag, NA) Jesuitica, Sign. III°-415, Karton Nr. 144, Fasz. Nr. 1, fol. 97r.

¹⁵ Im ARSI befindet sich eine Reihe von Kondolenzten von europäischen Herrschern und Fürsten zu seinem Tod (ARSI, Abteilung Epp. Ext. 39: Epistolae Principum 1723-1795), u. a. ein Kondolenzschreiben der Kaiserin Maria Theresia, fol. 186r.

Gesellschaft Jesu zu verehren. Das positive Echo seiner Mitbrüder motivierte ihn dazu, einen Brief zu verfassen, in dem er dem ganzen Orden mitteilte, dass er diesen dem Schutz Johann von Nepomuks anvertraue. Dadurch erwarb er für die Gesellschaft vom Papst und von der Ritenkongregation diverse Privilegien: Messen, Stundengebete („horae canonicae“) sowie den vollkommenen Ablass am Tag des hl. Johann von Nepomuk.¹⁶

Es ist lohnenswert, sich einige aus der langen Reihe der während seiner Amtszeit entstandenen Schriftstücke zu vergegenwärtigen: so zum Beispiel – neben den üblichen Verwaltungsakten mit den Oberen aller Provinzen des Jesuitenordens und mit Repräsentanten der kirchlichen sowie der weltlichen Elite, die sich alle im Römischen Archiv der Gesellschaft Jesu (im Folgenden ARSI) in vielen Korrespondenzkonvoluten befinden – vor allem die Instruktionen für die Gymnasiallehrer¹⁷ und die Richtlinien für die Tätigkeit der Volksmissionare in Böhmen (dazu siehe weiter unten). Wie schon P. Visconti in Retz' Elogium ausführte, erlebte die Gesellschaft unter der Führung des verstorbenen Generals eine sehr ruhige Periode. Trotz bewegter Zeiten und militärischer Konflikte zwischen den europäischen Staaten sei seine Führung des Ordens für die Gesellschaft glücklich und nutzbringend gewesen, denn P. Retz habe sich einerseits großer Beliebtheit bei den beiden Päpsten, die er in seiner Funktion erlebt hatte,¹⁸ und andererseits des Wohlwollens der Herrscher diverser Nationen erfreut. Neben den für einen beispielhaften Oberen der Gesellschaft Jesu typischen Eigenschaften – wie z. B. der Absenz von übermäßigem Ehrgeiz und Qualitäten wie Gelassenheit, Demut, Bescheidenheit, Verständnis für andere, Willensstärke und Leidenschaft – betonte der damalige Generalvikar und spätere Generaloberer des Jesuitenordens auch die Frömmigkeit seines Vorgängers, die sich unter anderem darin geäußert habe, dass dieser in der ganzen Welt, vor allem aber in Böhmen die heiligen Missionen eingeführt habe, womit er offensichtlich die Bußmissionen meinte.

Mit der Einführung der Bußmissionen in den Ländern der böhmischen Krone durch General Retz, der Art und Weise, in der er diese aus der Ferne verwaltete und damit, wie er die Wirkung der Bußmissionare aufmerksam beobachtete, befasst sich der nächste Teil dieses Beitrags.

¹⁶ Näheres dazu in dem anonym veröffentlichten Aufsatz: Svatý Jan Nepomucký jako patron Tovaryšstva Ježíšova [Der heilige Johann von Nepomuk als Patron der Gesellschaft Jesu]. In: Zprávy z československé provincie Tovaryšstva Ježíšova 15 (1937) 21 f. – Vgl. auch *Herold*, Miroslav SJ: Tovaryšstvo Ježíšovo a svatý Jan Nepomucký [Die Gesellschaft Jesu und der heilige Johann von Nepomuk]. In: *Jezuité* 10 (2001) 3. – Ferner engagierte sich P. Retz auch im Kanonisierungsprozess des französischen Jesuiten und Missionars Jean-François Régis (1737).

¹⁷ Der General trat für den Erhalt der Monopolstellung der lateinischen und griechischen Sprache sowie für eine möglichst große Unabhängigkeit des Unterrichts an den Jesuiten-Gymnasien von den staatlich vorgeschriebenen Curricula ein. Siehe *Bangert* S. I.: *Storia della Compagnia di Gesù* 335 (vgl. Anm. 13).

¹⁸ Freundschaftliche Beziehungen zum Ordensgeneral Retz hinderten Papst Benedikt XIV. allerdings nicht daran, im Streit um chinesische Riten im Jahre 1742 mit dem Edikt „Ex quo singulari“ den Opponenten der Gesellschaft Jesu beizupflichten.

Segneris Methode der Bußmission

Die Verbreitung des katholischen Glaubens durch die Missionstätigkeit war eine der Hauptaufgaben des Jesuitenordens. Daher konzentrierten sich die Jesuiten auch in Böhmen außer auf den Schulunterricht und die katholische Jugenderziehung vor allem auf die missionarische Arbeit. Auch im 18. Jahrhundert beteiligten sie sich in bedeutendem Maße an der Realisierung des Missionsprogramms des Prager Erzbistums sowie des Königgrätzer Bistums, das als ein wichtiges Mittel der gegenreformatorischen Bemühungen gegenüber den Nichtkatholiken einerseits sowie des reformatorischen Strebens innerhalb der katholischen Kirche andererseits verstanden wurde.

Den grundsätzlichen Unterschied zwischen diesen beiden Volksmissionstypen – also zwischen dem Wirken der erzbischöflichen bzw. bischöflichen Missionare und den Bußmissionaren – charakterisierte das Prager erzbischöfliche Konsistorium in seinen für den Landtag bestimmten Jahresberichten über den Stand der Religion („De statu religionis“) folgendermaßen: Während das Hauptziel der erzbischöflichen bzw. bischöflichen Missionare darin bestehe, „zu entdecken, ob sich nicht irgendwo irgendeine Ketzerei verbirgt, darüber zu wachen, dass sich im Königreich keine ketzerischen Helfershelfer herumtreiben und die Leute mit sich wegführen“,¹⁹ sowie „nach ketzerischen Büchern zu fahnden, die im Glauben Verdächtigen und vor allem die ketzerischen Verführer zu überwachen“,²⁰ sei die Hauptaufgabe der Bußmissionare, „Sünden auszurotten und Tugenden anzuerziehen“.²¹

Die Bußmissionen, die in den Schriftstücken des Prager Erzbistums sowie des Jesuitenordens ursprünglich als „außerordentliche Missionen“ bezeichnet wurden, hatten also einen völlig anderen Charakter und eine andere Aufgabe. Mit ihnen und der Frage, wie sie sich von den anderen Missionen des Erzbistums unterschieden, hat sich die tschechische Historiografie bis heute nur wenig befasst. Die Bußmissionen stellten keine Erfindung der geistlichen Verwaltung des böhmischen Königreichs dar: In der Prager Erzdiözese wurden sie bereits am 28. März 1733²² nach dem

¹⁹ „[...] detegere, si quid alicubi lateret haereticum; invigilare, ne ministelli haeretici regnum pervagentur et abducant homines post se [...]“. Siehe den Bericht „De Statu Religionis“ für das Jahr 1746. NA, Archiv pražského arcibiskupství [Archiv des Prager Erzbistums (APA I)], Sign. H 5/2-3, Karton Nr. 4314, Einheit Nr. 14.

²⁰ „[...] in libros haereticos inquirere, suspectis in fide et vel maxime seductoribus haereticis invigilare.“ *Ebenda*.

²¹ „[...] eradicare vitia et implantare virtutes.“ *Ebenda*.

²² Nach „Annotatio eorum, quae motiva esse possent pro impetranda a Sua Sanctitate fundo ex Cassa salis in ordine quoad sustentationem Patrum Missionariorum, tam eorum, quos de Poenitentia vocant, quam eorum, quos Archiepiscopales nominant, nec non domus hic Pragae existentis neophytorum“ (Annotatio), zugesandt als „Anlage E“ des Visitationsberichts des Generalvikars Johann Moritz Martini am 17. Juni 1741, der für den päpstlichen Nuntius bzw. die Kongregation De Propaganda Fide bestimmt war. Der erste, die Auswirkungen der Missionen in der Prager Erzdiözese betreffende Teil befindet sich auf fol. 161r-163r. Archivio Storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli [Historisches Archiv der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (ASS-CEP)]. Rom, Parte I, A, 2. Serie, 4 [SC], vol. 43. – In der Königgrätzer Diözese wurden sie nach dem 1. Juni 1733 eingeführt. Hier begannen sie vermutlich im Senftenberger Vikariat.

Vorbild der Jesuitenmissionen in anderen Gegenden Europas („an exemplum aliorum regnorum ac provinciarum“) – vor allem in den Nachbarländern des Königreichs Böhmen – eingeführt. Die Geschichte und das Wesen dieser neuen Methode der „Volksmissionen“ („missiones populares“ oder „rurales“), der so genannten „Bußmissionen“ („missiones de Poenitentia“), wurden schon von den Kirchenhistorikern skizziert, was uns als Basis dienen kann.²³ Das Studium der Bußmissionen in den böhmischen Ländern muss allerdings von den bohemistischen, vor allem in den Archiven der Tschechischen Republik, im ARSI sowie in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien erhaltenen, historischen Quellen ausgehen.²⁴

Vgl. den Eintrag über die Sitzung des Königgrätzer Konsistoriums vom 1. Juni 1733. Archiv biskupské konsistoře Hradec Králové [Archiv des bischöflichen Konsistoriums Königgrätz], Bestand Konsistoriální protokoly 1733 [Konsistorialprotokolle 1733], Buch Nr. 7, Sessio 1.^a Junii.

²³ Mit den Volksmissionen in den jeweiligen Regionen Europas befassen sich relativ viele, vor allem italienische und deutsche, wissenschaftliche Abhandlungen. Einen Überblick über ihre Entstehung und Verbreitung bietet *Meiberg*, Antonius C.S.S.R.: *Historiae missionis paroecialis lineamenta*. [Ruraemundae] 1953, besonders 164-211. – Ihrer Verbreitung in Mitteleuropa widmeten sich vor allem jesuitische Historiker: Die Entstehung und den Charakter der neuen Methode der Bußmissionen und ihre Einführung in den deutschsprachigen Ländern schildert z.B. *Dubr.*, Bernhard SJ: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. 4. Band: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert*. Teil II. München, Regensburg 1928, besonders 190-195. – Mit den Bußmissionen der Gesellschaft Jesu in den böhmischen Ländern befasst sich vor allem Alois Kroess SJ im 10. Abschnitt des bis dato nicht erschienenen III. Bandes seiner *Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, dessen vor kurzem wiederentdeckte maschinenschriftliche Kopie sich im Besitz der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu befindet. Auf ihre digitale Abschrift bin ich erst nach Beendigung dieses Aufsatzes gestoßen. Kroess arbeitet im Grunde genommen mit den gleichen Archivquellen, die auch diesem Aufsatz zugrunde liegen. Der Schwerpunkt seiner Quellenbasis liegt in dem Bestand des ARSI, der Österreichischen Hof- (heute National-)Bibliothek in Wien und des damaligen Archivs der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Im Gegensatz zu mir befasste er sich aber detailliert mit den Sprachproblemen der Missionen. Vgl. *Kroess*, Alois SJ: *Zehnter Abschnitt. Außergewöhnliche Seelsorgearbeiten*. 2. Bußmissionen. – Im Zusammenhang mit den Berichten von der Wirkung der Diözesanmissionen erwähnt die Volksmissionen kurz: *Ducroux*, Marie-Elizabeth: *La mission et le rôle des missionnaires dans les pays tchèques au XVIII^e siècle*. In: *Actes du 109^e Congrès national des Sociétés savantes*. Dijon 1984. Section d'histoire moderne et contemporaine. Tome I. Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècles. Fasc. 1. Pastorale et prédication en France. Paris 1984, 34-37. – Die praktische Realisierung der Volksmissionen im Prachatitzer Vikariat behandelt *Stuchlá*, Pavla: *Prachatický vikariát 1676-1750*. *Vybrané otázky církevní zprávy* [Das Prachatitzer Vikariat 1676-1750. Ausgewählte Fragen der Kirchenverwaltung]. Praha 2004, 199 f. – Zur Mission mit Superior Antonín Koniáš auf dem Herrngut Wittingau siehe *Nedobřítý*, Karel: *Třeboňská misie Antonína Koniáše roku 1740* [Die Wittingauer Mission von Antonín Koniáš im Jahre 1740]. In: *Výběr z prací členů Historického klubu při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích* 27 (1990) 202-209.

²⁴ Im ARSI befinden sich u. a. Konzepte der Korrespondenz aus dem Generalat mit der Böhmischen Provinz SJ sowie die originalen Jahresberichte über die Ergebnisse der Missionen, die aus der Böhmischen Provinz nach Rom gesandt wurden (für diese Zeitspanne vor allem die Signaturen Boh. 7-8 und Epp. NN. 47-48). Ferner habe ich eine Reihe von Schriftstücken benutzt, die sich heute im NA in Prag befinden (vor allem aus den Beständen APA und Jesuitica), sowie schriftliche Quellen aus dem Archiv des erzbischöflichen Konsisto-

Eingeführt wurden die Bußmissionen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem italienischen Missionar P. Paolo Segneri d. Ä. Dieser ging von der Idee aus, die Missionspredigt auf den Prinzipien der hl. Ignatius-Exerzitien aufzubauen und damit die Zuhörer am Erlebnis der ignatianischen Spiritualität teilhaben zu lassen. Diese so genannte „italienische Methode“, die vom Geist des tridentinischen Konzils inspiriert war und als geistliche Übung ihre Entsprechung bei anderen Orden hatte, fand seit den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts auch in den deutschsprachigen Gebieten (Schweiz, Tirol) Anwendung. Sie bestand aus einer mehrtägigen Rekollektion in Städten verschiedener Größe. Einer der böhmischen Jesuiten des 18. Jahrhunderts interpretierte den Begriff „Rekollektion“ als „geistliche Versammlung“.²⁵ Die Rekollektionen dauerten üblicherweise drei bis vier Tage, oft auch acht Tage. Sie waren spezialisiert, das heißt auf bestimmte Bevölkerungsgruppen ausgerichtet: Die Rekollektionen für den Adel, für das Stadtbürgertum, für Frauen, für Männer, für Gefangene, für die Kranken in den Spitälern usw. fanden gesondert statt. Sie bestanden aus einer Predigt (d. h. einer einstündigen Hauptpredigt und kleineren Ansprachen) und Meditationen (Bußübungen) nach dem Vorbild des hl. Ignatius. Die Gläubigen lernten dabei zu meditieren, ihr Inneres zu erforschen, die Regeln des richtigen christlichen Lebens nicht nur formal zu befolgen, sondern sich mit diesen auch innerlich zu identifizieren, sich diese aktiv und bewusst anzueignen, nach einem tiefen religiösen Erlebnis und aus eigener Überzeugung nach ihnen zu leben und sich auf einen „guten“ Tod vorzubereiten.

Wichtige Bestandteile der Bußmissionen waren die Beichten, die kollektive Kommunion und die Ablasserteilung. Die Predigten fanden meist unter freiem Himmel statt, und zwar auf einer hohen Bühne (*pegma, theatrum*), die auf einer weiten Fläche (Hauptplatz, Marktplatz) errichtet war. Während der meist eine Stunde dauernden Hauptpredigten sprachen die Missionare von der Notwendigkeit der Buße, von den Todsünden, vom Tod, vom jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle, von den Wegen der Seele, von der Barmherzigkeit Gottes, von der Gottesliebe, von der Gottesfurcht, vom Leiden Christi.²⁶ Die Prediger bemühten sich, durch das Wort sowie die dramatische Darstellung von biblischen oder Märtyrer-Szenen im Geiste der ignatianischen Exerzitien alle Sinne des Publikums anzusprechen. Zeitgenössischen Berichten zufolge waren manche Zuschauer so von den „lebendigen Bildern“ bewegt, dass sie weinten.²⁷ Manchmal zogen die Missionare auch nach dem Vorbild

riums Königgrätz, die sich früher in der Verwaltung des Státní oblastní archiv (SOA) Zámorsk [Staatliches Regionalarchiv Zámorsk] befanden und heute in der Verwaltung des Bestandsbildners sind. Weiter kann das ASSCEP, die frühere *De Propaganda Fide*, angeführt werden, das die Dokumente über die Organisation und Finanzierung katholischer Missionen in Europa und in Übersee aufbewahrt; schließlich seien Stadt- und Pfarrechroniken genannt.

²⁵ *Lauritsch*, Josef: *První věk rodičky Boží Rušánské* [Das erste Jahrhundert der Ruthenischen Mutter Gottes]. Hradec Králové 1743, 182.

²⁶ Siehe dazu die den Regeln des Generals Retz angefügte „*synopsis functionum pro Missione Poenitentiali*“ in der Anlage II.

²⁷ An dieser Stelle sei an das berühmte Beispiel des Antonín Koniáš mit der um den Hals hängenden Kette erinnert, der von der Strenge des Jüngsten Gerichts predigte und so den hartherzigen Bauern zu Tränen rührte und zur Buße bewegte. Näher dazu *Svatoš*, Martin:

von Paolo Segneri das Büßergewand an, setzten eine Dornenkrone auf den Kopf, peitschten sich und forderten ihre Zuhörer dazu auf, es ihnen gleichzutun. Ferner fanden im Rahmen solcher Missionen Bußprozessionen statt, deren Teilnehmer Kreuze und Balken schleppten. Zu den Missionen gehörten außerdem Szenen der Versöhnung etwa verfeindeter Parteien aus der Gemeinde oder von zerstrittenen Eheleuten.

Die Verhandlung über die Einführung der Bußmissionen in Böhmen

P. Franz Retz lernte diesen Missionstyp während seiner Zeit als Assistent in Rom kennen und nahm sich vor, ihn auch in der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu einzuführen. Wie er sich die Einführung einer neuen Missionsmethode in den böhmischen Ländern vorstellte, legte der Ordensgeneral in seinem Brief an den neuen Oberen der Böhmisches Provinz der Gesellschaft, Norbert Streer,²⁸ dar: Da er als ehemaliger Missionar in Böhmen und Oberer der Böhmisches Provinz des Jesuitenordens die religiösen Bedingungen in dem Land kenne, lege er großen Wert auf die Volksmissionen und hoffe auf ihre positiven Auswirkungen auf das geistliche Leben der Katholiken in seinem Vaterland. Ferner formulierte Retz den Wunsch, der Provinzial möge für die Bußmissionen – mit deren Bewilligung durch den Kaiser er damals bereits rechnete –, aus seiner Provinz zwei junge Mitbrüder bestimmen, die sich den erfahrenen Missionaren aus der Oberdeutschen Provinz anschließen, von diesen die neue Methode und Praxis erlernen und das Gelernte dann selbst weiterverbreiten sollten.²⁹

In seiner an den Prager Erzbischof, Daniel Mayer von Mayern, gerichteten Aufforderung in dieser Sache berief sich Provinzial Streer auf den dringenden Wunsch seines Oberen, die Bußmissionen in Böhmen einzuführen. Er charakterisierte diese Missionen als

[...] eine in Italien übliche Andacht, die vor einigen Jahren mit großem Gewinn und Nutzen für die Seelen in Österreich, Ungarn, Tirol und Bayern eingeführt wurde. Schon einige Väter der Gesellschaft [...] haben durch die Städte gehend in der Form der neuen Mission die Buße gepredigt mit dem Ziel einer Reform des Lebens und der Sitten und organisierten Gebetsumzüge der Büßer, führten diese in eine dazu ausgewählte Kirche und erteilten ihnen dort das Sakrament der Beichte und der Kommunion, stellten zuletzt irgendwo ein Kreuz auf zur Erinnerung an die Vorsätze, die das Volk gefasst hat, und schlossen mit dem Zeichen des Kreuzes die Mission ab [...].³⁰

Jezuitské elogium Antonína Koniáše, Szersznikův bio-bibliografický medailon a jeho vliv na misionářův obraz v české literární historii [Das Jesuitenelogium des P. Antonín Koniáš, das bio-bibliografische Portrait von J. L. Scherschnik und sein Einfluss auf die Abbildung des Missionars in der tschechischen Literaturgeschichte]. In: *Listy filologické* 125 (2002) 1 f., 33-51.

²⁸ P. Norbert Streer wurde am 9. November 1732 zum Oberen der Böhmisches Provinz gewählt.

²⁹ Das Konzept dieses Schreibens des Generals an den Provinzial Streer befindet sich in: ARSI, Boh. 7/II, fol. 353r.

³⁰ „Celsitudini Suae in profundissima submissione supplicandi occasionem praebet Societatis nostrae Praepositus Generalis, qui literis pluries ad me datis optare se scribit, ut usitata jam alias per Italiam, nunc autem ab annis nonnullis in Austriam, Ungariam, Tirolim, Bavariam magno animarum lucro et utilitate traducta devotio, qua Patres aliquot nostrae Societatis,

Der Bewilligung der Bußmissionen in Böhmen durch den Erzbischof gingen gewisse Verzögerungen voraus, die vermutlich auf die Befürchtung zurückzuführen waren, diese neue Form der Mission werde mit größerem finanziellen Aufwand verbunden sein. Möglicherweise bestand auch die Angst, dass die der tschechischen Sprache nicht mächtigen Missionare in den tschechischsprachigen Gebieten nicht besonders nützlich sein würden. In der ersten Januarhälfte des Jahres 1733 konnte General Retz dann aber doch seine Freude über die erzbischöfliche Bewilligung äußern. Bei der Gelegenheit bat er den Erzbischof um die Unterstützung der Missionare bei ihrem „heiligen Werk“ und verlieh seiner Hoffnung Ausdruck, dass die fehlenden Tschechischkenntnisse der aus der Oberdeutschen Provinz berufenen Missionare die Wirkung der Mission nicht einschränken würden. Es gäbe nämlich im Königreich einige an die „ketzerischen“ Landstriche angrenzende Gebiete, in denen ausschließlich Deutsch gesprochen werde. Zugleich äußerte er die Überzeugung, dass die Missionstätigkeit einen Beitrag zum Wohl des Königreichs leisten werde, die Liebe zur katholischen Religion zu festigen, deren sicherstes Bollwerk („munimentum“) die Gottesfurcht und die christliche Demut darstellten. Gerade deren Verbreitung, betonte er, gehörten ja zu den Kernaufgaben der Bußmissionen.³¹

Die Sprachbarriere machte wohl auch Kaiser Karl VI. Sorgen, dessen Bedenken vermutlich auch der unter der kaiserlichen Unterschrift unterzeichnete Oberstkanzler des böhmischen Königreichs Graf Franz Ferdinand Kinsky teilte. Im Patent vom 20. März 1733, mit dem der Kaiser die Einführung der Bußmissionen im böhmischen Königreich bewilligte, äußerte er den Wunsch, den zwei „fremden Patres“ bei diesen Missionen einige „die tschechische Sprache gut beherrschende Patres Societatis“ an die Seite stellen zu lassen, damit sie den richtigen *modus operandi* dieser Missionen kennenlernten.³²

citra molestiam Ordinariorum, aut populi quoad media vivendi et victum quotidianum citraque etiam elemosynarum corrogationem in forma Missionis urbes celebriores pertranseundo, matutinis et vespertinis horis, ad vitae morumque reformationem publice poenitentiam praedicant, Poenitentium supplicationem instituunt eisque in Ecclesiam quampiam ad id delectam deducendo ibidem Confessionis atque Eucharistiae Sacramenta administrant ac demum statuta alicubi, ad propositorum a populo factorum reminiscantiam, Crucis signo Missionem concludunt, etiam in inclytam Archidioecesim induci ibidemque effectum sortiri possit [...]“. An den Prager Erzbischof Daniel Mayer von Mayern adressierter, undatierter (vom Konsistorium am 17. Dezember 1732 präsentierter) Antrag des Oberen der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu P. Norbert Streer auf Bewilligung von Volksmissionen in der Prager Erzdiözese. NA, APA I, Sign. H 2/2, Karton Nr. 4287, Einheit Nr. 10.

³¹ „Illud forte non nihil incommodum accidit, quod, qui initium facere debent PP, idioma Boëmicum non calleant ac proinde iis in Ap[osto]licis industriis instruendi PP^{es}, et, uti arbitror, interim non deerit in partibus Regni Germanico tantum idiomate utentibus, in quo operam Ap[osto]licam exerceant, et forte non parum referet ad universi regni Salutem, ut in locis haeresi finitimis stabiliatur amor erga Religionem Catholicam.“ Brief von P. Retz an den Prager Erzbischof Mayer von Mayern vom 17. Januar 1733. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 230v-231r.

³² „[...] gestatten solchemnach gnädigt, daß mit sothanen zu Vermehrung der Ehre Gottes und Beförderung des Seelen Heyls abzielenden Werck in gedachten Prager Archidioeces durch die darzu gewidmete zwey frembde Patres Soc. Jesu also gleich der Anfang gemachet

Bei jenen zwei fremden, schon Ende 1733 aus der Oberdeutschen Provinz nach Böhmen berufenen Missionaren handelte es sich um Carolus Malliardus (Malliardo, Malliaroz) und Christophorus Miller. Während Malliardus bereits über umfangreiche praktische Erfahrungen in der Bußmission verfügte und Segneris Methode selbst modifiziert hatte, hatte Miller sich einen Namen als Missionar in Tirol gemacht. Trotz seiner Verantwortung für die gesamte Gesellschaft kümmerte sich der Ordensgeneral persönlich darum, dass der mit wirtschaftlichen Angelegenheiten beauftragte Prokurator der Böhmisches Provinz diesen beiden Missionaren und ihren Begleitern alles Nötige zur Ausübung ihrer Tätigkeit besorgte und die Kosten anschließend dem Prokurator der für die Böhmisches Provinz zuständigen Deutschen Assistenz zur Rückerstattung in Rechnung stellte.³³

Im Einklang mit dem kaiserlichen Willen wünschte P. Retz, dass die berufenen Missionare die einheimischen Brüder rasch in die neue Methode einwiesen. Zu diesem Zweck wurden ihnen zwei Jesuiten der Böhmisches Provinz zugeteilt – die Patres Johann Pelletius und Elias Pichler. Das Wirken aller vier Missionare wurde vom Prager erzbischöflichen Konsistorium am 13. April 1733 bewilligt, und zwar zunächst für die deutschen Gebiete des Chrudimer Bezirks, die Pfarrei Landskron (Lanškroun), das Gebiet um Leitomyšl (Litomyšl) bis zur Grenze der Königgrätzer Diözese sowie die Pfarreien in Richtung des Bezirks Neubydžov.³⁴

Genau zwei Monate später schrieb General Retz einen persönlichen Brief an Pater Malliardus, in dem er ihn über die Situation in den böhmischen Ländern informierte, vor allem in den an Schlesien angrenzenden Bezirken Trautenau (Trutnov), Schatzlar (Žacléř) und Hohenelbe (Vrchlabí), die sich die Missionare als nächste Ziele gewählt hatten. Diese Gebiete kannte P. Retz aus seiner eigenen Missionspraxis 28 Jahre zuvor sehr gut, daher machte er konkrete Vorschläge für das Vorgehen vor Ort: Trotz vieler „von der Ketzerei infizierter“ Gemeinden, argumentierte Retz, sei es klüger, öffentliche Konflikte zu vermeiden. Für dienlich halte er aber die Widerlegung dessen, was so viele verführe – nämlich der Überzeugung, dass die Erlösung auch außerhalb des römisch-katholischen Glaubens gefunden werden könne. Der Missionar solle den Menschen mit entschiedenen Worten deutlich machen, dass es nur in der römischen Kirche Erlösung gebe. Abschließend macht General Retz den Superior der Jesuitenmission auf die Rolle nichtkatholischer Bücher bei der Verbreitung der Ketzerei aufmerksam. Es solle darauf geachtet werden, dass die Gläu-

werden möge. Um aber künfftighin die Mission auch in jenen Orthern, deren Unterthanen nur allein die Böhmisches Sprach verstehen, mit gute Nutzen vornemmen last zu können, so wäre gut und nöthig, daß weihlen erwehnte zwey frembde Missionarii dem Vernehmen nach der Böhmisches Sprach nicht kündig seynd, denenselben anjetzo auch einige Inlandische und besonders der Böhmisches Sprach wohl erfahrene Patres Societatis, umb den beyderley Missionen gewöhnlichen rechten modum operandi zuerlernen, adjungiret wurden [...]“. Patent des Kaisers Karl VI. vom 20. März 1733. ARSI, Epp. Ext. 39, fol. 116rv.

³³ Brief von General Retz an P. Ferdinand Hoffmann, Prokurator der Böhmisches Provinz SJ, vom 7. März 1733. ARSI, Epp. NN. 47. Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 238v.

³⁴ Genehmigungserlass vom 13. April 1733. NA, APA I, Sign. H 2/2, Karton Nr. 4287, Einheit Nr. 31.

bigen verdächtige Bücher aushändigten und die Lektüre solcher Werke grundsätzlich vermieden, da diese im Grunde genommen das einzige Mittel seien, mit dem die benachbarten Ketzer ihre Irrlehren verbreiteten.³⁵

Auch den neu ausgebildeten Missionar Johann Peletius ermutigte General Retz in einem persönlichen Brief, in dem er ihm viel Erfolg bei seiner nicht einfachen Aufgabe als Missionar wünschte und ihn zugleich mahnte, alles zu vermeiden, was gefährlich für ihn sein könnte: so z. B. die Einladung zu Tisch von Personen, die nicht zum Orden gehörten, oder einfach übermäßige Nahrungsaufnahme.³⁶ Einen Monat später empfahl P. Retz dem Provinzial Streer, die Lehrtätigkeit der neuen Missionare nicht auf Prag zu beschränken; um die geistlichen Praxen in breiten Bevölkerungsschichten verankern zu können, solle die Lehre an mehreren Orten stattfinden. Dazu sei es notwendig, zu den zwei berufenen Missionaren, Miller und Malliaro, und ihren einheimischen Helfern – erwähnt wird in diesem Zusammenhang auch P. Antonín Koniáš – zwei weitere „Utraquisten“, also Missionare, die beide Landessprachen beherrschten, zu berufen. So könne die neue Methode auch in Mähren und Schlesien eingeführt werden.³⁷

Der genannte Antonín Koniáš (Antonius Konias)³⁸ bemühte sich seit 1733 intensiv darum, Volksmissionar zu werden, und lernte fleißig von den deutschen Missionaren. Davon zeugt einerseits das vom erfahrenen Christoph Miller in einem seiner Briefe an General Retz ausgesprochene Lob in Bezug auf Koniáš' Eifer, andererseits die Tatsache, dass der Ordensgeneral dem Provinzial die Aufnahme Koniáš' in die Volksmission selbst empfahl und diesem persönlich zusicherte, sein Bestreben zu unterstützen. Schon im Oktober 1733 konnte der General in einem Brief an den Provinzial seine Zufriedenheit über Koniáš' Fortschritte sowie die Hoffnung äußern, dass der eifrige Lehrling bald bereit sein werde, seine neue Aufgabe zu übernehmen.³⁹ Dazu kam es dann im folgenden Jahr.

Erstmalig figurieren die neuen Missionare der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu (und zwar unter der Bezeichnung „Missionarii Vagi“) 1734 in den jesuitischen Personalkatalogen („Catalogi breves“). Der Begriff „Missionarii de Poeni-

³⁵ Brief von General Retz an P. Carolus Malliardus, Superior der Mission, vom 13. Juni 1733. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 257r (vgl. Anm. 12).

³⁶ Brief von General Retz an P. Johannes Pelletius vom 8. August 1733. *Ebenda*, fol. 267r.

³⁷ Brief von General Retz an P. Norbertus Streer, Oberen der Böhmisches Provinz, vom 5. September 1733. *Ebenda*, fol. 281r.

³⁸ Zu diesem in Böhmen berühmten Missionar gibt es reichlich Literatur, die allerdings meist nicht zwischen den beiden Etappen der Koniáš'schen Missionstätigkeit unterscheidet: Bis 1733 wirkte P. Antonín Koniáš als erzbischöflicher bzw. bischöflicher Missionar in der Prager und Königgrätzer Diözese. Von 1734 bis 1759, als er krank ins Klementinum zurückkehrte, war er Volksmissionar. Eine Zusammenfassung der Literaturlage bei Svatoš, Martin: Les usages du livre religieux chez le missionnaire jésuite Antonín Koniáš. *Théorie et pratique*. In: *Ducieux*, Marie-Elizabeth/Svatoš, Martin (Hgg.): *Libri prohibiti. La censure dans l'espace habsbourgeois 1650-1850*. Leipzig 2005, 181-202.

³⁹ Siehe die Briefe des Ordensgenerals Retz an P. Christophorus Miller vom 22. August 1733, an den Provinzial Norbertus Streer vom 29. August 1733, an P. Antonius Konias vom gleichen Tag, an Provinzial Norbertus Streer vom 3. Oktober 1733, an Antonius Konias vom 24. Oktober 1733. ARSI, Boh., Epp. Gen., 7/II, fol. 386rv, 387r, 388rv, 391r, 395v.

tentia“ taucht zum ersten Mal im Katalog von 1737 auf. General Retz selbst bezeichnete die Missionen in Böhmen bisweilen auch als Heimatmissionen („Missiones Domesticae“). Die Wintermonate verbrachten die Missionare in Prag, wo sie Gläubige in die geistlichen Praktiken einwiesen. Seit Sommer 1734 wirkten sie in den Gebieten Leitmeritz (Litoměřice), Komotau (Chomutov), Dux (Duchcov) sowie anderen deutschsprachigen Regionen des Königreichs, allerdings auch in der Gegend von Mělník. Über ihre Tätigkeit wurde General Retz nicht nur durch die Berichte der Missionare Elias Pichler und Antonín Koniáš in Kenntnis gesetzt, sondern auch durch Briefe der Rektoren des zuständigen Kollegs sowie der Besitzer der betreffenden Herrschaften regelmäßig informiert. So äußerte der oberste Repräsentant der Jesuiten beispielsweise in seiner Antwort auf das Schreiben des Grafen Wallenstein, in dem dieser die Erfolge der Missionare auf seinem Herrngut Dux würdigte, einerseits seine Dankbarkeit für die gräfliche Unterstützung der Missionen und andererseits die Hoffnung, der Kaiser werde die Mission in Böhmen genauso wie zuvor im habsburgischen Teil Schwabens und in Tirol finanziell unterstützen.⁴⁰

Die Missionare Malliardus und Miller blieben auf Anweisung von General Retz noch bis zum Jahr 1734 in der Böhmisches Provinz SJ und verließen diese nicht bevor sie ihre Initiierungsaufgabe erfüllt hatten. Erst danach erlaubte ihnen der General, in ihre Provinz zurückzukehren.⁴¹ Die personelle Besetzung der Volksmissionen in Böhmen pendelte sich dann auf vier, manchmal auch fünf Jesuiten unter der Führung eines eigenen Superiors ein.

Die Kosten für die Volksmission trug die Gesellschaft zunächst selbst. Aus einem Schreiben von P. Retz vom Anfang des Jahres 1735 geht hervor, dass die Brüder im Winter, in dem sie nicht missionierten, von Seiten des Kollegs gepflegt wurden, die ihnen der Provinzial als Domizil für die Wintermonate zugeteilt hatte. Die römische Zentrale steuerte dazu 300 Scudi bei.⁴² Den Winter 1734/1735 verbrachten die Missionare erneut in Prag, wo sie wiederum geistliche Übungen in beiden Landessprachen anboten. Seit dem Frühjahr 1735 wurden die Bußmissionen in den tschechisch- und deutschsprachigen Gebieten Mittel- und Ostböhmens fortgesetzt. Gleich zu Beginn des Jahres entschied das Prager Erzbistum, für den Erhalt der Volksmissionen 3000 Gulden zu spenden, wofür sich der General der Gesellschaft Jesu beim Generalvikar des Prager Erzbistums Martini herzlich bedankte. Während ihrer Missionstätigkeit wurden die Jesuitenmissionare also nun zum Teil von der geistlichen Verwaltung der Prager Erzdiözese (aus der Salz- bzw. Pfarrkasse) und zum Teil von den Landtagen finanziert, sofern die Kosten außer Acht gelassen werden, die gewöhnlich vom Jesuitenorden aufgewendet wurden, um die Ordensmitbrüder zu unterhalten.

⁴⁰ Brief von General Retz an Graf Josef Waldstein vom 4. September 1734. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 334rv.

⁴¹ Brief von General Retz an P. Johannes Seidl vom 7. August 1734 und an P. Carolus Malliardus vom 28. August 1734. *Ebenda*, fol. 325v-326r, 331v. – Malliardus starb allerdings schon am 12. März 1735 in Regensburg. Vgl. Fejér, Josephus SJ.: *Defuncti secundī saeculi Societatis Jesu 1641-1740*. Romae 1988, 216.

⁴² Brief von General Retz an P. Norbertus Streer, Oberen der Böhmisches Provinz, vom 8. Januar 1735. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 351v.

Obwohl der General des Jesuitenordens bereits im Jahre 1734 eine mögliche Teilung der Volksmissionen in eine deutsche und eine tschechische Gruppe erwogen hatte, kam es aufgrund der Tatsache, dass zu dieser Zeit weder die Prager Statthaltereirei noch das Erzbistum Missionen in rein tschechischsprachigen Gebieten unterstützte, erst im Jahre 1737 zu einer solchen Trennung. In den tschechischsprachigen Gebieten wirkte fortan die tschechische Mission, in den deutschsprachigen die deutsche. Falls notwendig, sollten allerdings die tschechischen wie die deutschen Missionare auch dazu fähig sein, in der jeweils anderen Sprache zu wirken. So waren die zwei Gruppen dazu verpflichtet, die Beichte in beiden Landessprachen abzunehmen.⁴³ Die „Missio Germanica“ unter der Führung von P. Elias Pichler wirkte zuerst in Glatz (Kladsko) (1737) und Schlesien (1738), später in Süd- und Westböhmen, während die „Missio Bohemica“ sich vor allem in Böhmen aufhielt und den deutschen Gebieten prinzipiell fernblieb.⁴⁴ An ihrer Spitze stand P. Antonín Koniáš, der allerdings im Jahre 1743 seines Postens enthoben wurde. Der Grund dafür war neben seinem schlechten gesundheitlichen Zustand vermutlich vor allem sein übertriebener Eifer; auch wurde seine überstürzte Vorgehensweise vom Ordensgeneral in einem Brief an Provinzial Heisler vom März 1749 kritisiert. P. Retz schrieb in dieser Angelegenheit, dass Koniáš schon vor Jahren aus der Mission hätte abberufen werden sollen und dass er selbst (d. h. der Verfasser dieses Schreibens) nichts gegen die Besetzung der Stelle durch einen anderen Missionar hätte.⁴⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Koniáš trotz des Wunsches des Ordensgenerals seiner Missionsaufgabe nicht nur nicht entbunden, sondern im Gegenteil 1751 erneut zum Superior der „Missio Bohemica“ ernannt wurde. Diese Aufgabe erfüllte er dann bis 1758, dem Jahr, in dem er Mitglied der mährischen Mission wurde.

In der Angelegenheit der Einführung der Volksmission in Mähren und im österreichischen Teil Schlesiens korrespondierte P. Retz mit den Vorstehern der Olmützer Diözese. Diesen schilderte er die Vorteile der Volksmissionen und vergaß dabei nicht zu beteuern, dass die neuen Missionare niemandem zur Last fallen oder zum Schaden gereichen würden („oneri aut praepudicio“).⁴⁶ Bereits im Jahre 1734 hatte der

⁴³ Mit der Sprachenfrage befasst sich detaillierter Alois Kroess in der Handschrift des III. Teils seiner Geschichte der Böhmisches Provinz. Siehe Kroess, Alois SJ: Zehnter Abschnitt. Außergewöhnliche Seelsorgearbeiten. 2. Bußmissionen. 3. Die Sprachenfrage bei den Predigten (vgl. Anm. 23).

⁴⁴ Darüber, dass die tschechischen Missionare nach Abschluss der Mission in Wittingau (Třeboň) im Sommer 1740 Budweis (České Budějovice) und Krummlov (Český Krumlov) nicht besuchen wollten, weil es dort eine deutschsprachige Bevölkerung gäbe, berichtete der Wittingauer Hauptmann Olbricht der Fürstin Eleonora von Schwarzenberg. Vgl. *Nedobry: Třeboňská misie* 206, 208 (vgl. Anm. 23).

⁴⁵ „Inconsultus agendi modus P. Antonii Konias valde mihi displicet, quem ob minus discretum zelum jam ante annos a missione removendum credidi. Nec sum contrarius, ut, si RV^{ae} visum fuerit, alicui alteri officio applicet [...]“. Brief von General Retz an P. Franciscus Xaverius Heisler [Heissler], Oberen der Böhmisches Provinz, vom 15. März 1749. ARSI, Boh. 9/I, fol. 125v-126r.

⁴⁶ Brief von General Retz an den Generalvikar der Olmützer Diözese vom 16. Januar 1734. ARSI, Epp. NN. 47: Epistulae Generalium ad diversos (et Nostros) 1726-1737, fol. 298r-299r.

Generalobere des Jesuitenordens die Bewilligung des Olmützer Bischofs erwartet, in dessen Diözese Bußmissionen einführen zu dürfen.⁴⁷ Meines Wissens kam es allerdings während der Amtszeit von P. Retz nicht zur Gründung einer unabhängigen mährischen Volksmission. Zwar wurden im Jahre 1744 deutsche Missionare nach Olmütz eingeladen; die „Missio Moravica“ als solche entstand aber erst im Jahre 1752, also nach dem Tod von P. Retz.

Der Ablauf der Missionen

Die Gestaltung der Bußmissionen in Böhmen war stark von ausländischen Vorbildern geprägt, was man nicht zuletzt an der Beschreibung des Verlaufs der viertägigen Rekollektion in Prag („Methodus quadriduanae recollectionis“) von Antonín Koniáš Anfang des Jahres 1735 (siehe Anlage III) sowie an den die neue Mission betreffenden Fragen des Breslauer Konsistoriums sehen kann. Die erhaltene Abschrift dieses Fragebogens („Qvaesita quaedam [...] Consistorii Wratislaviensis Missiones concernentia“) ist nicht datiert, stammt aber vermutlich aus der Zeit um 1734, als über die Einführung dieser neuen Form der Mission durch jesuitische Missionare in Schlesien verhandelt wurde.⁴⁸ Aus den Antworten der Jesuiten geht unter anderem Folgendes hervor: Die Volksmissionen konnten ihre Arbeit nicht ohne Bewilligung des bischöflichen Konsistoriums beginnen, das die Missionare mit entsprechenden Dekreten ausstattete und ihnen die Pfarrei zuteilte, in der sie wirken sollten. Ferner mussten die Missionare sich erst mit dem örtlichen Pfarrer verständigen, der die kommende Mission dann in der Kirche ankündigte. Zu Beginn jeder Mission sollten die Missionare außerdem – entsprechend der von P. Segneri eingeführten Sitte – in der Nähe der Kirche vor dem Pfarrer auf die Knie fallen und von diesem ein Kreuzifix entgegennehmen, das sie dann, begleitet von Gesängen und Gebeten der Gemeinde, zu der speziellen Tribüne tragen sollten, auf der die erste Predigt gehalten wurde. Von dieser Bühne aus wurden die Gläubigen auch mit dem Programm der Mission (Predigt, Gewissenserforschung, Beichte) bekannt gemacht. Die Prozessionen, die zu Ehren der Jungfrau Maria, des Schutzengels oder der örtlichen Schutzheiligen veranstaltet wurden, sollten prunklos sein.⁴⁹ Begleitet werden sollten sie lediglich vom Gesang und den Gebeten der Bevölkerung aus dem eigens für die Missionsteilnehmer vorbereiteten Missionsbüchlein.

⁴⁷ Für diese Aufgabe waren die Jesuitenpatres Malliardus und Pichler vorgesehen. Brief von General Retz an den Rektor des Klementinums P. Johannes Seidl vom 27. März 1734. *Ebenda*, fol. 306v–307r.

⁴⁸ „Qvaesita quaedam Reverendissimi Consistorii Wratislaviensis Missiones concernentia. Responsa.“ Von einer anderen Hand wurde am Ende hinzugefügt: „Notata quaequam concernentia novas Missiones in Bohemia per Patres Exteros Societ. Jesu.“ NA, APA I, Sign. H2/2, Karton Nr. 4287, Einheit Nr. 21.

⁴⁹ Es existieren allerdings Belege für eine gewisse Raffinesse einiger Prozessionen. So veranstalteten z. B. die Missionare unter der Führung von Koniáš 1740 in Wittingau eine Prozession in Form eines Kreuzes, Wortes „Jesus“ oder des Buchstaben „S“ (in Erinnerung an die Eigentümer der Herrschaft – die Familie Schwarzenberg). Vgl. dazu *Nedobity: Treboňská misie* 205 (vgl. Anm. 23).

Die geringen Kosten, die der Pfarrkirche bei so einer Mission entstanden, sollten aus freiwilligen Spenden ihrer Teilnehmer beglichen werden, zu denen die Missionare aufforderten. Den Gläubigen wurden als spiritueller Gewinn nicht nur der päpstliche Segen, sondern auch der vollständige Ablass in Aussicht gestellt, der den Teilnehmern einer Mission entsprechend der Bulle „Caelestinum munerum thesaurus“ Papst Clemens' XI. erteilt wurde.⁵⁰ Das Missionskreuz sollte aus Holz und robust sein, um den Widrigkeiten der Witterung trotzen zu können, und auf einer öffentlichen Straße an einer vom Pfarrer bestimmten Stelle so aufgestellt werden, dass alle Gläubigen es sehen konnten. Ferner sollte jemand ausgewählt werden, der die Aufgabe übernahm, das Kreuz aufzustellen und sich auch später darum zu kümmern. Die vorbereitenden Maßnahmen, der Zeitplan sowie das „Arbeitsprogramm“ der Bußmissionen in Böhmen wurden später noch detaillierter – beinahe auf die Stunde genau – ausgearbeitet.⁵¹

Zur Nachhaltigkeit dieser Missionen, also zu ihrer täglichen Erneuerung im frommen Bewusstsein der Gläubigen sowie in ihren religiösen Handlungen sollten die bereits erwähnten jesuitischen Missionsbüchlein ihren Beitrag leisten, die den Teilnehmern der Bußmissionen wahrscheinlich geschenkt wurden. Genauso wie P. Martin von Cochems „Myrrhengarten“ sollten auch die jesuitischen Missionsbüchlein die Wirkung der Missionen vertiefen und über den Aufenthalt der Missionare hinaus verlängern.⁵² Diese waren zum einen als ganzjährige und dauerhafte Begleiter im Leben eines Christen gedacht und sollten zum anderen dessen Vorbereitung auf einen „guten“ Tod dienen. Oberste Priorität besaßen hierbei die Vorbereitung auf die Kommunion sowie die Meditation. Dabei war es nicht die Aufgabe der Büchlein, in

⁵⁰ Papst Clemens XI. (1700-1721) erließ am 6. Juli 1709 die Bulle „Caelestium munerum thesaurus“ (ein Originalexemplar befindet sich z. B. im ARSI, Abteilung 243, Faszikel Clemens XI, Einheit Nr. 10).

⁵¹ Die mit dem Mandat des Konsistoriums sowie der obersten Landesämter ausgestatteten Missionare meldeten sich meistens beim Vikariatsamt an, baten den Landesherrn um Erlaubnis und Unterstützung der Mission und anschließend die patrimonialen Ämter um die Sicherstellung der materiellen Grundlagen (Unterkunft, Verpflegung, Holz für das Kreuz, Zimmermänner etc.). An die Pfarrhäuser schickten sie vorweg gedruckte Formulare mit der Bekanntmachung der Mission; die Aufgabenverteilung war für jeden von ihnen beinahe nach Stunden ausgearbeitet. (Siehe z. B. „Instructio pro Superiore et Cooperatoribus ejus in Missione de Poenitentia Bohemica, Projectus et occurrentia pro Missionis officio fructuose et exacte peragendo, Series Missionis Bohemicae de Poenitentia“, Archiv des Erzbistums Königgrätz, früher im SOA Zámorsk, Bestand Archiv biskupské konsistoře Hradec Králové [Archiv des bischöflichen Konsistoriums Königgrätz], Sign. IV 11, Karton Nr. 79, fol. 9r-10v, 13r-18v).

⁵² Die erste tschechische Version des Missionsbüchleins erschien schon im Jahr der Einführung der Missionen in Böhmen unter dem Titel „Výborné duchovní cvičení v pravém křesťanském obcování dlé navržení missionis [...] skrze jednoho kněze z Tovařystva Ježíšova, z německé desáté edici na českou řeč přeložené, vyšlo v Praze u Karla Františka Rosenmüllera, léta 1733“ [„Außerlesene geistliche Übungen eines recht Christlichen Lebens-Wandels nach Anleitung der Mission [...], in die Hand gegeben durch einen Priester von der Gesellschaft Jesu, aus der zehnten deutschen Edition in die tschechische Sprache übersetzt, erschienen in Prag bei Karl Franz Rosenmüller im Jahre 1733“]. Der in Anführungszeichen gesetzte Titel der deutschen Vorlage wurde aufgrund eines bei Rosenmüller gedruckten Exemplars aus dem Jahre 1737 von Jan Kvapil und Jan Linka ermittelt.

Glaubensfragen zu belehren, wie es die Katechismen taten, sondern den bereits belehrten Gläubigen bei der Intensivierung ihrer tagtäglichen religiösen Praxis sowie bei der Vertiefung ihres Glaubenserlebnisses zu helfen. Der Text, der den Gläubigen an die Hand gegeben wurde, zielte ähnlich wie die gehaltenen Predigten durch sehr eindringliche Bilder, Metaphern und Symbole auf die emotionale Ebene. Das ganze Buch stellte eine Art Ergänzung und Erweiterung der geistlichen Übungen des hl. Ignatius dar. Während die „Geistlichen Übungen“ des Begründers des Jesuitenordens nicht als unmittelbare Anleitung zur Meditation (ohne einen Führer) vorgesehen waren, gaben die Missionsbüchlein den Laiengläubigen konkrete Anweisungen, wie die alltägliche Andacht und die Bußübungen zu praktizieren seien. Darüber hinaus instruierten sie, wie das Gewissen zu erforschen sei, wie und worüber meditiert werden sollte und unterwies im Gebet. Ihre Autoren gingen dabei allerdings von einer Schulung der Laiengläubigen durch die „angelernten“ Führer während der Bußmission aus.⁵³

*Die Instruktionen des Ordensgenerals Retz für die Bußmissionare
in den böhmischen Ländern*

Zu Beginn des Jahres 1735 sandte General Retz dem Oberen der Böhmisches Provinz Vorschriften für die Missionare, womit er zweifellos die Bußmissionare meinte, und befahl, diese Regeln genau einzuhalten.⁵⁴ Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang vor allem die Anweisungen, die eine konkrete Vorstellung von den Intentionen des Oberen des Jesuitenordens über die Form der Missionen vermitteln sollten. Neben dem geistlichen Gewinn, den sich der General von den Missionen versprach, lohnt es sich, auch die praktischen Hinweise, modern formuliert die „Ausführungsbestimmungen“, näher zu betrachten. Denn diese geben Einblick in das Wissen über das Leben und das Verhalten der Menschen einschließlich der Alltagsdetails, die für P. Retz relevant waren. Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch die Erfahrungen von P. Malliardus in diese Anweisungen einfließen, den P. Retz im September 1733 darum bat, die Methode der Bußmission für seine Nachfolger zu beschreiben, Instruktionen zu verfassen und diese dem General nach Rom zur

⁵³ Mit der Funktion und dem Inhalt der böhmischen Missionsbücher habe ich mich in folgendem Aufsatz intensiv befasst: Svatoš, Martin: *Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století* [Die Kontrolle der Lektüre und der Distribution religiöser Bücher bei den Volksmissionen und die Missionsbücher im 18. Jahrhundert]. In: Čornejová, Ivana (Hg.): *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatalizaci* [Die Rolle der kirchlichen Orden bei der Rekatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg]. Praha 2003, 363-384. – Über die in den deutschen Ländern verwendeten Missionsbücher schreibt Châtellier, Louis: *Livres et missions rurales au XVIII^e siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques*. In: Bödeker, Hans Erich / Chaux, Gerald / Veit, Patrice (Hgg.): *Le livre religieux et ses pratiques. Etudes de l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne/ Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*. Göttingen 1991, 183-193 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101).

⁵⁴ Siehe Anlage II.

Genehmigung zu schicken, nachdem er sich mit der Situation in Böhmen vertraut gemacht hatte.

P. Retz' Vorstellungen zufolge sollten Missionare, die sich um das Seelenheil ihrer Nächsten kümmerten und diese in geistlichen Praktiken unterwiesen, ihre eigene Vorbereitung wie Meditationen, Erforschung des eigenen Gewissens, geistliche Lektüre etc. nicht vernachlässigen. Der General erließ Bestimmungen darüber, wie sie sich zu ernähren hatten und ermahnte sie, sich von Ordensfremden nicht zum Essen einladen zu lassen sowie beim Essen, Trinken und Wohnen nicht verschwenderisch zu sein, da das Volk auch auf die kleinsten Schwächen der „Apostelmänner“ achte. Weiter forderte er die Missionare auf, außer in dringenden Fällen Besuche in nicht-klerikaler Umgebung, vor allem bei Frauen, zu vermeiden und sich indessen darum zu bemühen, den örtlichen Welt- und Ordensklerus für die Zusammenarbeit zu gewinnen. Tunlichst sollten die Missionare darauf achten, den lokalen Adel oder die Stadtrepräsentanten nicht zu beleidigen. Bei allen Aktivitäten der Mission sollten beide Geschlechter sorgfältig voneinander getrennt werden und zwischen den Missionaren sollten Einklang, Verständnis und christliche Liebe herrschen.

Die Vorstellungen des Generals von der Leitung einer Mission tragen für den heutigen Leser überraschend „demokratische“ Züge: So schreibt Retz, dass nicht nur die Mitglieder der Mission ihrem Superior zu Gehorsam verpflichtet seien, auch der Missionsvorsteher solle seinen Begleitern zuhören und nicht hartnäckig auf seinen eigenen Ansichten bestehen. In privaten Unterweisungen seien Vorsicht und Mäßigung bei der Wortwahl nötig. Manchmal sei es besser, etwas zu verschweigen, als durch eine zu ausführliche Erklärung Zweifel zu wecken oder „tugendhafte Ohren“ zu beleidigen. Die Missionare sollten im Umgang mit den einfachen Menschen apostolische Güte und Nachsicht beweisen; übermäßige Strenge, die die Sünder von der Teilnahme an der Mission abhalten könnte, solle vermieden werden. Der General legte großen Wert auf Ausdauer und väterliche Geduld der Missionare bei der Abnahme der Beichte, in der er eine der besonderen Leistungen der Missionen sah. Vor allem bei der Beichte von Angehörigen niedrigerer Schichten sollten die Beichtväter christliche Liebe und Güte beweisen. Bußgebete und andere Akte der Reue sollten weder an weit entfernten Orten verrichtet noch zu lange hinausgezögert werden, zum einen, um den Gläubigen eine rechtzeitige Rückkehr nach Hause zu ermöglichen, zum anderen, um die Büsser nicht der Zeit zu berauben, die sie dem Zuhören widmen sollten.

Ein weiteres Beispiel illustriert P. Retz' Gespür für die praktischen Fragen des Alltagslebens auf dem Lande: Retz führt aus, dass er die Monate zwischen dem Ende des Osterfestes und Ende Oktober als günstige Zeit für die Missionen betrachte. Seiner Ansicht nach sei es nicht notwendig, die Missionen wegen der Ernte und anderer bäuerlicher Arbeiten zu unterbrechen, da die Erfahrungen gezeigt hätten, dass sie auch in diesem Zeitraum viel Zuspruch aus der Bevölkerung fänden. Da allerdings damit gerechnet werden müsse, dass dies nicht überall der Fall sei, könne man die notwendige Rast der Missionare auf diese Tage verlegen. Obwohl eine Mission auf die andere folgen solle, müsse dies ohne übermäßige Eile geschehen. Falls notwendig, sei es gut, auf einer Mission mehrere Tage zu verweilen. Die Missionare sollten überwiegend zu Fuß von einem Missionsort zum nächsten wandern.

Das Aufrichten des Kreuzes am Ende der Mission solle zwar feierlich sein und der frommen Verehrung dienen, allerdings müsse darauf geachtet werden, dass die Herstellungskosten die Gemeinde nicht zu stark belasteten. Wenn sich jemand aufgrund seines physischen Zustands der Missionsausübung nicht gewachsen fühle, soll er früh genug seinen Superior darauf aufmerksam machen, um durch einen anderen Mann ersetzt werden zu können. Die Missionare hätten darauf Acht zu geben, dass ihre Dienstbereitschaft vernünftige Grenzen kenne, und auf ihre Gesundheit in einem solchen Maße Rücksicht zu nehmen, wie es „für die Ehre Gottes“ angebracht sei. Ansonsten geschehe es nämlich nicht selten, dass übertriebener Eifer den Missionar durch eine schlechte Verteilung der Lasten bald überwältige, während er bei einer vernünftigen Einteilung seiner Kräfte noch viele Jahre im Stande sei, diesen heiligen Dienst zu leisten.

Nach Beendigung der Jahresmissionen sollten sich die Missionare direkt in das ihnen vom Provinzial zugewiesene Kolleg begeben und dort entweder geistliche Übungen durchführen, bei der Pastoration mitwirken oder sich auf weitere Missionen vorbereiten. Jeder Missionar solle die Ergebnisse seiner Missionstätigkeit schriftlich festhalten und diese Bilanz dann seinem Superior übergeben, damit jener sie zu geeigneter Zeit dem Provinzial senden könne. Die finanziellen Mittel für das ganze Jahr solle der Superior verwalten, der dem Provinzial jährlich eine Abrechnung der Einnahmen und Ausgaben zu überreichen habe. Auf keinen Fall dürfe das für die Mission bestimmte Geld für andere Zwecke verwendet werden.

Der General beschloss die Instruktionen mit der Ermahnung an die Missionare, darauf zu achten, dass von der Missionstätigkeit eine besondere Bescheidenheit, apostolische Sanftmut und ein inniger und zugleich sinnvoller Eifer ausgehe, der allein darauf ziele, den Ruhm Gottes zu mehren und durch geistliche Erbauung das Seelenheil zu erlangen. Aus ebendiesem Grund dürften die Missionare von außerhalb des Ordens stehenden Menschen auch keine Geschenke, vor allem solche finanzieller Art, annehmen.⁵⁵

Welche Ansprüche P. Retz an die Bußmissionare hatte, verdeutlicht auch der Fall von P. Franz Glitsch. In dem Schreiben, mit dem P. Glitsch 1739 von der Bußmission abberufen wurde, listete der Ordensgeneral erneut auf, über welche Eigenschaften ein Missionar verfügen und was er vermeiden müsse. Vertreter der Bußmissionen, so heißt es in dem Brief, müssten die folgenden Leistungen erbringen und Eigenschaften aufweisen:

[...] einen großen geistigen Einsatz, die außerordentliche Erbauung der Nächsten in allen Angelegenheiten, dieselbe Zuneigung zu den Adligen wie zu den Nichtadligen, die vollkommene Ablehnung aller Gaben, auch edelmütig angebotener oder aufgedrängter, sowie schließlich die gegenseitige Liebe zwischen den Mitbrüdern und eine besondere Bescheidenheit in der Ernährung.⁵⁶

⁵⁵ Tatsächlich lehnten es die Missionare an manchen Orten sogar ab, Nahrungsmittel umsonst anzunehmen. Vgl. *Nedobítý: Třeboňská misie* 203 (vgl. Anm. 23). – An anderen Orten nahmen sie wiederum Geschenke in Form von Lebensmitteln (Bier, Brot, Geflügel) entgegen, wie die Praxis im Prachatitzer Vikariat bezeugt. Vgl. *Stuchlá: Prachatický vikariát* 200 (vgl. Anm. 23).

⁵⁶ „Verum cum idem exigit a Nostris exerceri cum magna animi applicatione, singulari proxi-

Offensichtlich hatte P. Glitsch diesen Erwartungen nicht genügt, daher sollte er durch einen Mitbruder ersetzt werden.

Die Auswirkungen der Bußmissionen

Nachrichten über den Verlauf und die Ergebnisse der Missionen erhielten die Vorgesetzten wie erwähnt nicht nur von den Missionaren selbst, sondern auch von den Ämtern der patrimonialen und geistlichen Verwaltung. Die Vikare bewerteten die Mission nach der Durchführung der Kanonisierungsvisitation in ihren Relationen an das erzbischöfliche Konsistorium. Nach den ersten sieben Jahren ihres Bestehens fasste der Generalvikar des Prager Erzbistums, Johann Moritz Martini, die praktischen Ergebnisse der Bußmissionen im ganzen böhmischen Königreich in seinem, der Kongregation „De Propaganda Fide“ zugesandten Visitationsbericht von 1741 zusammen. Neben den uns schon bekannten Zielen, Aufgaben und Pflichten der Bußmission ist in seinem „Annotatio“ auch die folgende Information aufschlussreich: Im Frühjahr, Sommer und Herbst führten die Bußmissionen ihr Werk in den alljährlich bestimmten Missionsstationen außerhalb Prags durch, im Winter waren sie dann in Prag aktiv. In ihren Ansprachen, von denen sie täglich fünf bis sechs hielten, dozierten die Missionare über das vierte Gebot. Sie legten nicht nur den Kindern ans Herz, ihre Eltern zu achten, sondern wiesen auch das Volk an, die Pfarrer und geistlichen Hirten zu ehren und die Untertanen, ihre Herrscher und die Obrigkeit zu achten. Gepredigt wurden die Liebe zu den Feinden und die Gerechtigkeit, gewarnt wurde vor Diebstahl. Jeder Stand wurde an seine Pflichten erinnert, die Rede war von den vier letzten Dingen des Menschen, von der Barmherzigkeit Gottes und vielen anderen religiösen Themen. Zudem fanden öffentliche Gebete und religiöse Gesänge statt und es wurden Prozessionen abgehalten, in deren Anschluss viele Menschen die Beichte ablegten.

Begeistert berichtete der Prager Generalvikar *in spiritualibus* über die Auswirkungen der Missionen: über die Rührung, die die Anwesenden überkommen habe, so dass sie sich gegenseitig um Vergebung gebeten hätten – Kinder und Eltern, Diener und Herren, sogar Waisen hätten den Pfarrer und ihre verstorbenen Eltern an den Gräbern um Verzeihung für ihre begangenen Verfehlungen gebeten –; über die Versöhnung von Zerstrittenen, die durch das Geben der rechten Hand den Bund des Friedens geschlossen und durch das Küssen des Kruzifixes ein Zeichen der ewigen Freundschaft gesetzt hätten. Menschen, die einander zuvor gehasst hätten, seien einander in die Arme gefallen und hätten auf Knien um Vergebung gebeten – an der Spitze die Ratsherren und die adlige Obrigkeit, ja sogar die Pfarrer. Zu den Erfolgen der Bußmissionen habe auch die Wiederherstellung des guten Rufs sowie die Rückgabe von Diebesgut gehört, ferner die Beichte und Konversion schwerer Sünder. Bei der Predigt der Jesuitenmissionare seien selbst zahlreiche Anhänger der lutherischen Lehre anwesend gewesen, manche von ihnen habe der Ruf der Missionen sogar aus

morum in omnibus aedificatione, aequali in nobiles et ignobiles propensione, plena omnium donorum, etsi liberaliter oblato, aut etiam obrutorum exclusione, mutua demum inter socios charitate et speciali victus parsimonia.“ Entwurf eines Briefs von P. Retz an P. Franciscus Glitsch vom 7. März 1739. ARSI, Boh. 8/I, fol. 175v-176r.

den nichtkatholischen Ländern angelockt. Auch diese seien – so Martini – mit den Rechtgläubigen auf die Knie gefallen und hätten Tränen vergossen. Gemeinden aus den mit der lutherischen Lausitz und Sachsen benachbarten Gegenden hätten ihre Boten mit der Bitte, auch zu ihnen zu kommen, zu den Missionaren geschickt. Die Missionare seien ferner in die Haushalte gegangen, um die katholische Lehre dort zu verbreiten, hätten Gefangenen und Kranken geistlichen Beistand geleistet, hätten sie auf die Beichte und die Kommunion vorbereitet, die Sterbenden mit den Sakramenten versehen und sie so für den Tod gerüstet. Die Missionen hätten es sogar vermocht, die Seelen im Fegefeuer zu erfreuen, weil der letzte Tag der Missionen mit der Ermahnung des Volks zum Totengedenken und einer öffentlichen heiligen Kommunion mit einem vollkommenen Ablass abgeschlossen worden sei, der auch für die Seelen der Verstorbenen gegolten habe.

Wie wir bereits aus den Instruktionen von P. Retz wissen, lieferten die Superioren Jahresberichte über die Tätigkeit ihrer Mission ab, die so genannten „Fructus missionis poenitentialis“ oder „Annuae litterae missionis“, in denen sie deren geistliche Effekte und quantifizierbare Ergebnisse zusammenfassten.⁵⁷ Die Missionsrelationen basierten auf dem Prinzip der Jahresberichte der Kollegs. Es handelte sich dabei nicht um eine trockene Auflistung der Leistungen der Missionen, sondern vielmehr um eine rhetorische und mit zahlreichen Beispielen belegte Schilderung der Wirkungen der Predigten, der Ansprachen und der Beichten. Angeführt und beschrieben wurden die einzelnen Rekolektionen, ihre Teilnehmer, Beichten, Konfirmationen, unterschiedliche Formen der Konversion, die Versöhnung der zerstrittenen Seiten, „Gemütsbewegungen“ („animorum motus“), mentale Heilungsprozesse („Vera Poenitentia insanos menti reddit“) etc. Die Auflistungen der Tätigkeiten und Auswirkungen der Missionen befanden sich seit 1738 sehr detailliert und in Form einer Tabelle am Ende der Berichte.

Diese Auflistungen ermöglichten es dem Generalvikar der Prager Erzdiözese, die konkrete Anzahl der Beichten und der heiligen Kommunionen sowie der den Missionaren freiwillig ausgehändigten anstößigen und ketzerischen Bücher zu nennen: Für die sieben Jahre der Existenz der Bußmissionen in der Prager Erzdiözese (1733-1740) belief sich die Zahl der ausgegebenen heiligen Kommunionen auf 1 248 356 und die Zahl der „freiwillig“ abgegebenen Bücher auf 11 249.⁵⁸

Inwieweit die Missionspraxis den Vorstellungen und Vorschriften der Protagonisten der Bußmissionen entsprach und in welchem Maß das in den Berichten gezeichnete Bild der Missionen der Realität entsprach – ob nicht manche Schilderung eher den frommen Wünschen der katholischen Kirche als dem tatsächlichem

⁵⁷ Es hat sich eine ganze Reihe von ihnen vor allem im ARSI, Boh., und im NA, APA I, erhalten. Ich habe Berichte für die Zeit nach 1733 gefunden – für die tschechische Mission einige aus den Jahren 1737 bis 1756, für die deutsche Mission sehr lückenhaft aus den Jahren 1745 bis 1771. Für die mährische Mission habe ich Berichte aus dem Jahr 1758 finden können, unter ihnen viele handschriftliche von Antonín Koniáš als Superior der tschechischen, später der mährischen Mission. – Die im NA erhaltenen Berichte hat Marie-Elizabeth Ducreux erfasst und charakterisiert, wobei sie u. a. stilistische Eigenheiten hervorhebt. Siehe *Ducreux: La mission* 34-37 (vgl. Anm. 23).

⁵⁸ *Annotatio* fol. 161r-163r. (vgl. Anm. 22).

Geschehen Ausdruck verlieh –, ist heute nur schwer zu beurteilen. Sicher ist, dass die zeitgenössischen Chroniken wie auch die Einträge in Stadt- und Pfarrbüchern von den positiven Auswirkungen der Missionen sprechen. Ein Beispiel hierfür ist die Beschreibung des Verlaufs der Bußmission in der Gemeinde Kassejowitz (Kasejovice) im Jahre 1745, deren Superior Antonín Koniáš war. Aus dem Eintrag des dortigen Chronisten geht hervor, dass sich die praktische Durchführung der Mission von den ursprünglichen Intentionen kaum unterschied. Die Missionare erfüllten im Großen und Ganzen getreulich die Vorgaben. Über das übliche Programm hinaus kam es am Vorabend des Abzugs der Missionare unter Beteiligung der Einwohner zur Verbrennung abgelieferter, „vom Irrtum infizierter“ Bücher.⁵⁹ Abschließend äußert der Chronist einen Wunsch:

Gebe es Gott, der Allmächtige, dass der in den menschlichen Herzen ausgestreute Samen des heiligen Evangeliums hundertsten Ertrag bringe, und möge er ihnen dann, den geistlichen Sähmännern, die heilige Gnade, Kraft und Hilfe, das heilige Verweilen nach der vollendeten irdischen Arbeit mit uns so, wie sie uns bei der Heiligen Andacht erblickten, und im Himmel die ewige Ruhe verleihen. Amen.⁶⁰

Die jesuitischen Missionen und die Missionsbücher boten den Gläubigen praktische Anweisungen für das tagtägliche innerliche Erleben ihres Glaubens. Sie waren Ausdruck der zeitgenössischen Sensibilität und des damals herrschenden Verständnisses des lebendigen Glaubens, das auf dem vom hl. Ignatius von Loyola im 16. Jahrhundert formulierten, von dessen Nachfolgern weiterentwickelten und bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu in den 1770er Jahren praktizierten Konzept von Spiritualität basierte. Die Bußmissionen konnten so Christen verschiedener europäischer Nationen mehr oder weniger auf die gleiche Art ansprechen. Sie erreichten alle Schichten der Bevölkerung – Gelehrte wie Ungebildete, die Stadtbevölkerung ebenso wie die Untertanen auf den Herrngütern auch in entlegenen Ecken des Landes und halfen, Unterschiede in der religiösen Praxis einzelner Regionen, Städte und Dörfer auszugleichen. Auch damit trugen sie zur Reform der katholischen Frömmigkeit sowie zur Veränderung der Art und Weise bei, in der das Christentum praktiziert und der christliche Glaube gelebt wurde. Hierin ist sicher auch eines der Hauptmotive des Ordensgenerals Franz Retz dafür zu sehen, die Bußmissionen in seiner Heimat einzuführen. Mag nun der Wunsch einer langfristi-

⁵⁹ Im Übrigen wurden zum Abschluss der Missionen ziemlich häufig nichtkatholische Bücher verbrannt.

⁶⁰ „Dej Pán Bůh Všemohoucí, by to semeno Svatého Evangelium rozseté v srdcích lidských stý užitek přinášelo, jim pak, duchovním rozsíváčům, svatou Milost, posilnění a pomoc, svaté setrvání, po vezdejší dokonané práci s námi tak, jak nás při té Svaté Pobožnosti spatřili, v Nebí věčného odpočinutí uděliti ráčil. Amen.“ – Siehe die Einträge vom 27. Juni bis 6. Juli 1745 in der „Kniha pro zapisování všelijakých porovnáání, příběhův a roztržitostí při obci městys Kasejovicích“ [Buch für die Einträge diverser Versöhnungen, Geschichten und Angelegenheiten der Gemeinde Kassejowitz] 12-13. Státní okresní archiv Plzeň-jih se sídlem v Blovicích [Staatliches Bezirksarchiv Pilsen-Süd mit dem Sitz in Blowitz], Bestand Archiv města Kasejovic [Archiv der Stadt Kassejowitz], Inventar-Nr. 509. – Kroess bringt in der erwähnten Handschrift des III. Teils seiner Geschichte der Böhmisches Provinz, Zehnter Abschnitt. 2. Bußmissionen, einige Beweise für die Würdigung der Missionen seitens weltlicher wie auch geistlicher Personen (vgl. Anm. 23).

gen Wirkung der Bußmissionen, an die die Protagonisten und ihre Akteure ebenso wie die Laienbevölkerung glaubten, der Realität entsprechen oder nicht: Wie es scheint, zeugen heute nicht mehr als einige Faszikel Archivmaterial und ein paar hölzerne Missionskreuze, die das dauerhafteste Ergebnis der Missionen darstellen, von dem enormen Einsatz und der Anstrengung der Missionare. Die großen Kreuze, die sich hier und da auf dem Land in Böhmen erhalten haben, sind meistens die einzige sichtbare Erinnerung an die Missionen und an die guten Vorsätze, die die Büsser bei diesen Missionen einst gefasst hatten.

Aus dem Tschechischen von Helena Peřinová und Nina Lohmann

Anlage I

In Cerronis Sammlung hat sich auch die Handschrift eines späteren (nichtdatierten) lateinischen Elogiums von P. Retz erhalten,⁶¹ das für die Sammlung von Elogien der wichtigsten Männer der Gesellschaft Jesu, das so genannte „Menologium“, bestimmt war. Der lateinische Text wurde wohl aus Rom zugesandt, um in die Nationalsprachen übersetzt zu werden, in denen das „Menologium“ der jeweiligen Provinz gelesen wurde. Dieses lateinische, für das „Menologium SJ“ bestimmte Elogium wurde ins Deutsche sowie ins Tschechische übersetzt,⁶² gedruckt und in diesen Sprachversionen an die jeweiligen Häuser des Jesuitenordens verteilt, um an der betreffenden Stelle ihres „Menologium“-Exemplars eingeordnet zu werden.⁶³ Die deutsche Übersetzung ist enthalten in dem besagten Konvolut des Cerroni-Materials:⁶⁴

⁶¹ MZA, G 12 Cerronis Sammlung, Sign. Cerr II, Nr. 143, S. 267-268.

⁶² Die tschechische Übersetzung des für das „Menologium SJ“ verfassten Elogiums von P. Retz ist überliefert in der tschechischen Version des gesamten „Menologiums“ mit dem Titel „MENOLOGIUM neb Slavná památka jak přednějších mužův, tak zmužilých krvosvědkův Kristových z Tovaryšstva Ježíšova. V nově sepsané k pohodlnějšímu užívání čtenářům koleje jičenské téhož Tovaryšstva. Léta Páně 1719. 30.^{ho} dne ledna“ [Menologium oder das ruhmreiche Andenken sowohl an die vordersten Männer, als auch an die beherzten Blutzengen Christi aus der Gesellschaft Jesu. Neu niedergeschrieben zum bequemeren Nutzen den Lesern des Jičiner Kollegiums derselben Gesellschaft Jesu. Im Jahre des Herren 1719, am 30. Tag des Monats Januar]. In dieses handschriftliche Konvolut tschechischer Elogien wurde die gedruckte Übersetzung des Elogiums von P. Franz Retz später hineingeklebt. Národní knihovna [Nationalbibliothek] in Prag, Sign. XVII F 52. – Die lateinische Fassung des Elogiums sowie seine tschechische Übersetzung werden im Artikel des Verfassers dieses Aufsatzes im Sammelband der Beiträge aus der Konferenz „Bohemia Jesuitica 1556-2006“ veröffentlicht (im Druck).

⁶³ Ein Beweis dafür, dass die deutsche wie auch die tschechische Übersetzung von derselben lateinischen Vorlage ausgingen, ist auch das identische Datum im Kopf aller drei Sprachversionen, das das Gedenken an den verstorbenen General am Vorabend seines ersten Todestages supponierte. Die handschriftliche Abschrift der tschechischen Übersetzung, die bis auf das veränderte Datum in der Kopfzeile (in der „am 19. November“ steht) und einige grammatische und orthografische Abweichungen mit dem gedruckten tschechischen Text identisch ist, befindet sich in einer anderen Handschrift des gesamten Menologiums mit dem Titel „Památka Paterův a Bratrův, kteříž od založení Tovaryšstva Ježíšového, v něm skrze mučednictví, neb jináč svatě život dokonali, na dni každého měsíce přes celý rok rozdělena“ [Erinnerung an die Pater und Brüder, die seit der Gründung der Gesellschaft Jesu in dieser durch Martyrium oder anders heilig ihr Leben beendeten, nach den Tagen jedes Monats durch das ganze Jahr unterteilt]. Nationalbibliothek Prag, Sign. XVII F 16, fol. 54.

⁶⁴ Der deutsche Text ist transliteriert.

[Unleserlich] Den 18. Tag deß Winter-Monaths

Den 19. Tag deß Winter-Monaths im Jahr 1750. starb seelig in den HErren zu Rom in dem Probier-Hauß unser Wohl-Ehrwürdige P. Franciscus Retz funffzehender General der Societät. Nach Ruhmwürdigst vertretenen höheren Aembtern in seiner Böhmischen Provintz, ist er auch anderen von Teutschland als Assistens zu Rom vorgestanden, demnach in einer gewöhnlichen Versammlung von vierzig ältesten Priestern Vicarius Generalis erwählet und darauf in der sechzehenden Congregation durch ungemeyne Einhelligkeit der Stimmen zur höchsten Würde unseres Ordens erhoben worden. Von dieser Ehren-Stelle hat er sammentlichen Gesellschaft mit scheinbahren Tugenden vorgeleuchtet. Unter welchen die aufnehmende Demuth, sonderbahre Eingezogenheit und vor allen eine wundersame Sanftmuth, ihn bey Einheimisch- und Außwärtigen grosse Hochschätzung zugezogen hat, dergestalten, daß er zwey höchsten Kirchen-Häubtern, unter welchen er gelebet, sehr beliebt gewesen. Damit die Satzungen und unseres Instituts Verordnungen unverbrüchlich gehalten wurden, hat er alle Sorgfalt angewendet. Ein über die massen ersprißliches Werck seines Eyffers und wohl auch verhilfflichen Beytrags seynd die allenthalben eingeführte Missionen und die zu seinen unaussprechlichen Trost in verschiedenen Orthen aufgerichte Häuser, die da zur Erneuerung deß Geists in denen Übungen deß heiligen Vatters fürtrefflich dienen. So ist auch unter seiner Regierung durch sein grosses Beytragen der Seelige Joannes Franciscus Regis in die Zahl der Heiligen übersetzt, und der Wunderthätige Heilige, Joannes von Nepo//muck wider die bößhafte Verleumdungen der Societät zum Schutz-Patron derselben aufgenommen worden. Unter so vielfältigen Ambts-Sorgen hat er dennoch täglich mehr Stunden abgetheilet, die allein dem Gebeth gewidmet waren. Sein Gemüth und Angesicht ware unveränderlich und allzeit unbestürzt, obschon ihm die Leibs- und Gemüths-Betrangnussen viel zu schaffen gaben. Da sich einstens ein gefährliches Geschwür an seinem Leib einsetzte, hat er die empfindliche Genesungs-Mittel mit dermassen verwundlicher Geduld übertragen, daß die Leib-Artzte, welche das Ubel mit Außschneidung deß Fleisches angegriffen, darüber erstaunten und ihn für einen wahrhaftig heiligen Mann hielten. Endlich ist er durch langwierige und beschwerliche Kranckheit ganz entkräftet, im 78. Jahr seines Alters verschieden, von Eingang in die Societät im 61., von angetretener Generalats-Würde im 20. An eben diesem Tag (wie es glaubwürdige Brieffe bezeugen) ist einem auß den unsrigen in Teutschland so wohl sein Hinscheiden von dieser Welt, als auch die Versicherung seiner Seeligkeit von GOtt angedeutet worden.

(MZA, G 12 Cerronis Sammlung, Sign. Cerr II, Nr. 143, S. 265 f.)

Anlage II

Die Regeln des Generals der Gesellschaft Jesu Franz Retz für die Bußmissionare, die dem Oberen der Böhmischen Provinz SJ Norbert Streer am 8. Januar 1735 zugesandt wurden.⁶⁵

⁶⁵ Angesichts der Tatsache, dass die gedruckte Version korrigiert und um ein Verzeichnis der Leistungen der Bußmission „Synopsis functionum pro Missione Poenitentiali“ ergänzt wurde, geht diese Edition von der gedruckten Version aus (hier als „B“ bezeichnet), inklusive der Ergänzung. Andere Abweichungen des Originals (R) vom Druck (B) sind in den Fußnoten kenntlich gemacht, grafische Unterschiede beider Versionen (Schrifttypus, der abweichende Gebrauch römischer, arabischer oder ausgeschriebener Zahlwörter bzw. die unterschiedliche Verwendung der Buchstaben „u“ und „v“ in der Position des Konsonanten „v“ u. ä.) sind nicht markiert. Bei der Transkription der lateinischen Texte in den Fußnoten und Anlagen wurden weder die zeitgenössischen Betonungen noch die zeitgenössische (rhetorische) Interpunktion bewahrt, die in die heutige (logische) verändert wurde, allerdings nach der tschechischen Orthographie. Große Anfangsbuchstaben bei den kirchlichen, besonders bei den sakralen Begriffen, deren Benutzung der Autor für charakteristisch hält, wurden hingegen beachtet. In Minuskeln wurden lediglich die Initialen gewöhnlicher Appellative verändert. In eckigen Klammern wurden Abkürzungen ausgeschrieben, die in den Ordensschriften zwar üblich, nicht aber jedem heutigen Leser bekannt sind

OBSERVANDA IN MISSIONIBUS APOSTOLICIS A PATRIBUS MISSIONARIIS SOCIETATIS JESU⁶⁶

Praeter ea, quae in Missionariorum regulis salubriter praescripta sunt, sequentia peculiari studio observanda erunt.

Primo. Missionibus ita se nostri impendant, ut, dum proximi salutem quaerunt, se ipsos minime negligant. Habeant proinde, quantum fieri potest, praefixum tempus pro meditatione, examine conscientiae, lectione aliqua spirituali.

II. Horarum Canonicarum recitationem in seram noctem ne differant et circa horam nonam quieti se tradant, prout in collegiis usu receptum est, ut mane hora quarta e strato surgere possint.

III. Victus, prout Religiosos Missionarios decet, frugalis sit, trium ferculorum, in quibus pro majori aedificatione altilia, pisces cibique lautiores non sunt admittendi: tempore mensae legatur caput ex Thoma Kempensi:⁶⁷ ad exterorum vero mensas invitati nullatenus accedant, nec vicissim eosdem ad se invitent. In universum enim expedit Missionarios, plus aequo delicatos non esse circa cibum, potum, habitationem etc. Talia quippe facile notantur a saecularibus, qui in viris Apostolicis minimas etiam maculas observant et cum exigua Missionis commendatione ubique propalant.

IV. Abstinent a visitationibus non necessariis saecularium, praesertim foeminarum: Superiores autem loci, tam Ecclesiasticos, quam Regulares, primo statim die accedant eosdemque rogent, ut tam pio Missionis instituto cooperari velint; quem in finem et Clerum et Religiosos caeteros omni officiorum genere sibi devincire ac Missioni studeant: hinc nullum uspiam verbum sibi elabi sinant, quo vel Clerus, vel locorum Domini, aut Magistratus offendi possint.

V. Mutuo religiosae charitatis affectu sese Missionarii prosequantur, ut neque minima animorum dissensio intercedat, quippe quae in animarum detrimentum et scandalum exterorum cedere solet.

VI. Missionis socii se Superioris directioni plene submittant eique religiose obtemperant: Superior vero sociis in rebus necessariis cum omni charitate subveniat, cum iisdem, quae ad Missiones peragendas spectant, communicet, eorum consilia audiat, nec suo iudicio contra omnium sententiam pertinaciter adhaereat.

VII. Quilibet diligenter annotet fructus ex quavis Missione collectos eosque// post singulas Missiones Superiori tradat, P. Provinciali suo tempore transmittendos. Tempore Missionum vero cum Superioribus frequenter communicent per literas, tum ut de actis referant, tum ut de dubiis, quae occurrunt, petant consilium. Praeter Exercitia in Missionibus consueta nullus pro libitu suo, sine speciali Superiorum praescitu, nova introducat.

VIII. In concionibus horae spatium, in instructionibus vero, quas in modo etiam dicendi familiares et a concionibus diversas esse oportet, tres horae quadrantibus non excedant; reliquae vero exhortationes, bonae intentiones, examina etc. ad summum horae dimidium durent. Ad instructiones privatas (quae juxta morem Missionis ad diversas hominum classes haberi solent) invitetur etiam loci Parochus, vel Curatus, ut ea suo tempore urgere possit, quae a Missionario dicuntur. Singulari autem cautela et verborum modestia opus erit in iis, quae personis conjugatis proponuntur, ubi praestat aliqua silere, quam prolixiori explicatione scrupulos movere, vel verecundas aures offendere.

IX. Nullus in alterius dicendi argumentum involet: quare diversas⁶⁸ inter se habeant semper materias; quas tamen, si velint, mutuo consensu permutare invicem poterunt. Summopere

(Socti' = Societati, Adm' = Admodum, R. = Reverendus, S.P.N. = Sanctus Pater Noster, hier im Genitiv, u.ä.). Die auch heute allgemein bekannten Abkürzungen (P. = Pater, m. pr. = manu propria etc.) wurden nicht ausgeschrieben.

⁶⁶ Observanda [...] Pragae P. Provinciali 8. Januarij suprascripsit R.

⁶⁷ Kempensi] Cempensi R.

⁶⁸ diversas] divisas R.

autem cordi habeant mansuetudinem Apostolicam et patientiam tractandi cum personis rudioribus. Unde etiam cautissime absterneant a nimia in dicendo severitate, qua peccatorum animi deprimentur et multi ab adeunda Missione arcentur.

X. Catecheses pro parvulis nusquam praetermittantur, ut intelligat populus, hujus quoque aetatis curam a Missionariis minime negligi.

XI. Separatio virorum a foeminis in omnibus Missionis functionibus studiose observanda erit; in utroque autem sexu urgeantur consuetae in Missionibus cantilenae, etiam post Missiones populo non sine fructu usui futurae.

XII. In excipiendis confessionibus sint assidui sibi certo persuadeant hanc unam e praecipuis Missionis functionibus esse. Curent autem, ut hoc ministerium constanti patientia et paterna in omnes, praesertim autem, qui humilioris et rudioris sunt conditionis, charitate ac mansuetudine exercent.

XIII. Opera et supplicationes poenitentiae, quae plurimum valent ad pios animorum motus, nusquam (ubi expresse ea non sint prohibita) omittantur. Supplicationes porro non instituantur ad loca remotiora, neque alias diutius protrahantur, tum ut populus mature domum redire possit, tum etiam ut tempus audiendis poenitentibus non subtrahatur.

XIV. Opportunum pro inchoandis Missionibus tempus post Pascha erit usque ad adultum Octobrem. Ratione messis aliorumque laborum rusticanae plebis a ministerio non erit desistendum, cum experientia probaverit frequentiore etiam ejusmodi tempore accurrere populum. Quod si autem sperari hoc alicubi omnino non posset, necessaria⁶⁹ Missionariorum quies in istos potissimum dies rejiciatur.

XV. Absoluta una Missione sine ulla interreptione mox altera succedat. Vitetur autem nimia festinatio; et si necessitas exigat, plures dies eidem Missioni immorentur. Quies porro si necessaria sit, post quartam, vel quintam Missionem aliquot diebus capiatur.

XVI. Potiorem itineris partem pedites conficiant; praesertim ubi ab una Missione recedunt et alteri appropinquant.

XVII. Erectio Crucis sub finem Missionis fiat cum solennitate⁷⁰ et ritu ad pietatem et venerationem composito. Caveantur tamen in hac praeparanda et ornanda expensae non necessariae, praesertim si hac ratione communitas gravaretur.

XVIII. Si quis ad Missiones proseguendas ob virium defectum se minus idoneum sentiat, tempestive admoneat, ut Superiores tempori alium sufficere possint. Idem Superior praestet, si quem e sociis minus aptum constaret. Curent autem, ut rationabile sit eorum obsequium ac eam, quae par est, habeant valetudinis ad DEI// gloriam conservandae rationem. Secus enim non raro evenit, ut praematurus zelus indiscreto labore cito frangat Missionarium, qui prudenti moderatione multos annos in sacro hoc ministerio exigere potuisset.

XIX. Finitis anni unius Missionibus recta se ad collegia ea conferant, ad quae a P. Provinciali destinati fuerint; ibidem Rectoribus de more subsint et tempus vel tradendis S[ancti] P[atris] N[ostri] Exercitiis, vel alias cooperando in salutem animarum, vel ad paranda nova pro futuris Missionibus subsidia impendant.

XX. Annui census curam habebit P. Superior, qui accepti et expensi peculii P. Provinciali quot annis rationem reddet. Cavendum autem, nec ulla ratione permittendum, ut pecunia ista sub quocunque praetextu alios in usus praeterquam Missionis impendatur, aut applicetur.

XXI. Curent denique Missionarii, ut in omni ministerio suo modestia singularis, mansuetudo Apostolica, ardens et prudens zelus, qui nihil aliud quam majorem DEI gloriam et animarum salutem velit, cum nostrorum aequae ac externorum aedificatione eluceat, ac propterea etiam ab omni munerum, praesertim pecuniarum, ab externis acceptatione absterneant.

⁶⁹ necessaria] necessariae R.

⁷⁰ solennitate] solemnitate R.

Haec omnia ac singula, praeprimis vero insinuata numero I., III., IV. ac XXI; PP. Missionariis diligenter observanda praescribimus, commendamus atque ordinamus. Romae 8. Januarii 1735.

FRANCISCUS RETZ m. pr.

*Synopsis functionum pro Missione Poenitentiali*⁷¹

*Conciones Poenitentiales
unius horae.*

De necessitate Poenitentiae.
De non differenda Poenitentia.
De gravitate peccati mortalis.
De morte. } De Inferno.
De Judicio. } De Coelo.
De pretio animae.
De Misericordia DEI.
De fine creationis.
De causis relapsus.
De perseverantia.
De paucitate salvandorum.
De amore DEI.
De timore DEI.
De Passione Domini.

*Conciones seu Instructiones
publicae doctrinales trium
horae quadrantium.*

De integritate Confessionis.
De dolore et proposito ejusdem.
De furto et restitutione.
De bona educatione liberorum.
De dilectione inimicorum.
De luxuria.
De vitiis linguae.
De obligatione prolium erga parentes.
De Sanctificatione festorum.
De notis Ecclesiae, vel de illis Fidei
articulis, in quibus fideles hujus
regionis roborandi videntur.

*Familiares mediae horae
matutinae dictiones.*

De bona intentione.
De audiendo Verbo DEI.
De oratione.
De aestimatione Sacrificii Missae.
Expositio totius Missae.
De patientia in adversis.
De charitate proximi.
De zelo animarum.
De modo rite communicandi.
De Purgatorio.

*Catecheses publicae
mediae horae.*

De defectibus Confessionum.
De remediis peccatorum,
maxime de examine particulari.
De ebrietate.
De signo Crucis et sacramentalibus.
De caeremoniis Baptismi.
De extrema Unctione.
De necessariis necessitate medii.
De necessariis necessitate praecepti.
De Fide, Spe et Charitate.
De fuga occasionum.
De eleemosyna et avaritia.
De superstitionibus.

Examen unius boni quadrantis.

Modus examinis generalis.
De examinis et actus contritionis utilitate.
De peccatis venialibus.
De peccatis alienis.
De usu creaturarum.
De bono exemplo.
De scandalo.
De seductione.

*Finale exhortatiunculae
semialterius quadrantis.*

De aestimatione Sanctissimi Sacramenti
et de peccatis circa illud committi solitis.
De cultu B. Virginis.
De cultu S. Angeli Custodis.
De renovatione et roboratione propositorum
bonorum ad Crucem Missionis.

*Doctrinae privatae trium horae
quadrantium vel mediae horae.*

De obligatione mariti, parentis et oeconomi
erga uxorem, proles et familiam.
De simili obligatione conjugis seu uxoris.
De obligatione puellarum nubilium.
De obligatione juvenum.
Tractandum saepius etiam pro locorum
diversitate de vitiis ibidem maxime
praedominantibus.

⁷¹ Synopsis [...] usque ad finem adscripsit B.

Solae Conciones Poenitentiales, Examina et finales exhortationes clauduntur cum affectu proportionato.

Solae item Conciones Poenitentiales modo concionatorio dicuntur; reliqua modo familiari.

Abesse debent universim alti conceptus et multitudo textuum; sed obviis paritatibus, instantiis, exemplis veritas ad captum elucidanda erit.

In recollectionibus, in functionibus - Misericordia DEI; si fiat ad Sacerdotes: deducitur conversio Petri, si ad viros: conversio Davidis, si ad juvenes: parabola de filio prodigio, si ad mulieres: conversio Mariae Magdalene.

Loco functionis de notis Ecclesiae expedit in promptu habere pro loci et personarum necessitate sequentes materias ad captum deductas:

de Communionem sub una specie, de cultu et invocatione Sanctorum, de veneratione imaginum, de Purgatorio, vel maxime de hypocrisi, seu fictione fidei et perjurio.

A. M. D. G.

(Die Handschrift des Textes befindet sich im ARSI, Sign. Boh. 7/II Epp. Gen., fol. 449r-450v. Der Abdruck befand sich zur Zeit der Transkription im Státní oblastní archiv (SOA) Zámorsk [Staatliches Regionalarchiv Zámorsk], Bestand Biskupský archiv Hradec Králové [Bischöfliches Archiv Königgrätz], Sign. IV L 1, Karton Nr. 79, fol. 9r-10v, 13rv. Nach der Rückgabe an den ursprünglichen Besitzer befindet er sich jetzt unter der Verwaltung des Bistums Königgrätz.)

Anlage III

Methodus quadriduanae Recollectionis a PP. Missionariis Societatis Jesu tradi solitae

Quolibet die per quadriduum mane media octava datur pulsus una campana. Tertio quadrante ad octavam compulsantur campanae.

Ameridie media secunda datur pulsus una campana; tertio quadrante ad secundam compulsantur campanae.

Prima die hora 8^a mane fit initium Recollectionis cum Expositione, Adoratione et Benedictione Sanctissimi. Promulgantur Indulgentiae plenariae, quas interfuturi Recollectioni semel in qualibet Missionem lucrari possunt vi Brevis incipientis: Caelestium munerum thesaurus [!] a Reverendissimo Archiepiscopali Officio subscripti et approbati.

Mane et ameridie ad initium et sub finem functionum canuntur a populo pii cantus lingua vernacula.

Erigitur praevie in templo parvum pegma seu suggestus, in quo oratorium et Crucifixus Missionis adaptatur.

In hoc suggestu per totum quadriduum mane hora 8^a instituit Missionarius brevem mediae circiter horae considerationem, huic succedit parvum Sacrum, sub quo oratur a populo clara voce Rosarium, sequitur horaria meditatio.

Ab hora 10^a usque ad 11^{am} audiuntur Confessiones.

Ameridie hora 2da instituitur consideratio, intermedio pio cantu, sequitur horaria meditatio, cui semper imponitur finis cum benedictione Sanctissimi. Ultima die dicitur clara voce vernacula lingua: Te Deum laudamus.

Ab hora 4^a, quoad lux est, audiuntur Confessiones.

Ita traditur quadriduana Recollectio prima hebdomada sexui virili; altera hebdomada eodem ordine, in eodem templo sexui faemineo. Nisi angustia Templi et populi major accursus exigat Recollectionis distributionem in plures hebdomadas pro singulis hominum statibus.

(Autograph von Antonín Koniáš, erhalten als Anlage zum Brief der Missionare Elias Pichler und Antonín Koniáš an das Prager Erzbischöfliche Konsistorium vom 13. Januar 1735, NA, APA I, Sign. 2/2, Karton Nr. 4287, Einheit Nr. 90).

INVENTARISIERT UND VERSIEGELT.
DIE KIRCHENSCHÄTZE DER OBERLAUSITZ
ALS POLITISCHE VERHANDLUNGSMASSE
IM ZEITALTER DER REFORMATION*

Inmitten der Bautzener Altstadt, an der Großen Brüdergasse, liegen die Ruinen des im 13. Jahrhundert gegründeten Franziskanerklosters. Der Sage zufolge wird in der Mitternachtsstunde des St. Michaelstags – jedoch nicht jedes Jahr – auf den Fensterbrüstungen der ehemaligen Klosterkirche ein Schatz sichtbar. Er soll aus zwei goldenen Kelchen bestehen, einer goldenen Patene, sechs silbernen Leuchtern, zwei goldenen Ziborien und einem zwei Ellen hohen silbernen, stark vergoldeten Kruzifix. Nur derjenige, der in seinem Leben frei von Sünden geblieben ist, soll diesen Schatz zu heben vermögen. „Dem Tolldreisten aber, welcher sich [...] rein von Fehlern wähnt und seine frevelnde Hand darnach ausstreckt, soll dieses Wagnis den Untergang bereiten.“¹

Diese Sage, die 1839 erstmals aufgezeichnet wurde, erinnert an den verlorenen Kirchenschatz des Bautzener Franziskanerklosters. Wie dieser gingen auch die spätmittelalterlichen Schatzbestände zahlreicher anderer Gotteshäuser der Oberlausitz unter, und zwar bereits wenige Jahre, nachdem sich die lutherische Reformation in der Region durchzusetzen begonnen hatte. Eine „bewahrende Kraft des Luthertums“, wie sie verschiedentlich für die sächsischen Territorien beschrieben wurde, konnte in Hinblick auf vorreformatorische *vasa sacra et non sacra* sowie auf Parameter in der Oberlausitz nur in wenigen Fällen wirksam werden.²

* Für wertvolle Hinweise und vielfältige Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Textes möchte ich mich herzlich bedanken bei Marius Winzeler (Görlitz).

¹ Gräve, Heinrich Gottlob: Volkssagen und volkstümliche Denkmale der Lausitz. Bautzen 1839, 112 f. Nach Aussage Gräves soll das Erscheinen dieser Kostbarkeiten nur dreimal bemerkt worden sein: zum ersten Mal bei der Geburt Augusts des Starken (12. Mai 1670), das zweite Mal am Tage seines Todes (1. Februar 1733) und zum letzten Mal vor Ausbruch des Siebenjährigen Krieges (um 1756). Leider gibt Gräve die Quelle nicht an, aus der ihm die – offensichtlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene bzw. aktualisierte Sage – bekannt war. Es kann jedoch vermutet werden, dass es sich um die Bautzener Stadtchronistik handelte.

² Siehe dazu Fritz, Johann Michael (Hg.): Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen. Regensburg 1997. – Seyderhelm, Bettina: „Solche clinodien sollen vorwart und ane vorwissen der obrigkeit nicht vorwandt noch angegriffen werden ...“. Zu den Hintergründen des Gebrauchs mittelalterlicher Gefäße in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. In: Dies. (Hg.): Goldschmiedekunst des Mittelalters. Im Gebrauch der Gemeinden über Jahrhunderte bewahrt. Eine Ausstellung der Evangelischen Kirchenprovinz Sachsen. Dresden 2001, 17-36. – Dies.: Die „bewahrende Kraft des Luthertums“ gegen die Beseitigung vorreformatorischer Kirchenausstattungen. Von der Erhaltung mittelalterlicher Goldschmiedearbeiten und anderer Kir-

Die historischen Ereignisse, die zum Untergang dieser Kirchenschätze geführt haben, sind Gegenstand der folgenden Ausführungen. Nachgezeichnet werden soll aber nicht einfach eine Verlustgeschichte. Am Beispiel der Oberlausitz lässt sich vielmehr darstellen, in welchem Maße die wertvollen Schatzbestände der Kirchen im Reformationszeitalter mannigfaltige Begehrlichkeiten weckten. Die Stadtregierungen verkauften und schmolzen Kelche, Monstranzen und Reliquiare ein, um aus den erzielten Einnahmen eigene sozialpolitische Vorhaben zu finanzieren. Der Landesherr, König Ferdinand I., reagierte darauf umgehend und ließ die Schatzbestände von Stadt- und Klosterkirchen erfassen und beschlagnahmen. Er tat dies einerseits, um mit ihnen die Ausgaben der habsburgischen Kriegszüge gegen die Türken und gegen die Protestanten im Reich zu finanzieren, andererseits, um seinen Hegemonialanspruch in kirchenrechtlichen und landespolitischen Angelegenheiten durchzusetzen. Die Sequestration von Kirchengeräten war, so die These dieser Studie, Teil jenes komplexen Umverteilungsprozesses von ökonomischen Werten, die die Kirche im Mittelalter angesammelt hatte. Dieser Prozess, der hier nur für eine relativ kleine Landschaft untersucht werden soll, ereignete sich in allen Regionen Mitteleuropas auf gleiche Weise und kann zu den wesentlichen Vorgängen des Reformationsgeschehens gezählt werden.

Das Reformationsgeschehen in der Oberlausitz

Seit dem Mittelalter gehörte das Markgraftum Oberlausitz als Kronland zum Königreich Böhmen. Allerdings hielten sich die böhmischen Herrscher dort nur selten auf und ließen sich durch Landvögte vertreten, die ihren Sitz auf der Bautzener Ortenburg hatten. Die Abwesenheit des Landesherrn führte dazu, dass sich seit Mitte des 14. Jahrhunderts eine starke Ständeherrschaft in der Region herausbilden konnte. Deutlich dominierend war dabei der Sechsstädtebund, eine politische Koalition der großen Kommunen des Landes, die 1346 mit Unterstützung Kaiser Karls IV. gegründet worden war.³ Auf die Einführung und Verbreitung der lutherischen Reformation hatte die starke Stellung der Stände besondere Auswirkungen. Anders als in benachbarten Territorialstaaten wie dem Kurfürstentum Sachsen oder der Mark Brandenburg gingen die Neuerungen im Kirchenwesen und alle damit verbundenen gesellschaftlichen Umstrukturierungen nicht von einer zentralen landesherrlichen Gewalt aus, sondern wurden seit den späten 1520er Jahren dezentral von den Ständen vorangetrieben und in langwierigen Aushandlungsprozessen durchgesetzt. Das

chenausstattungen in mitteldeutschen evangelischen Kirchen. In: *Bulisch, Jens/Klinger, Dirk/Mai, Christian* (Hgg.): *Kirchliche Kunst in Sachsen*. Festgabe für Hartmut Mai zum 65. Geburtstag. Beucha 2002, 32-51.

³ Zur Geschichte des Sechsstädtebundes mit weiterführender Literatur: *Oettel, Gunter/Dudeck, Volker* (Hgg.): *650 Jahre Oberlausitzer Sechsstädtebund 1346-1996*. 4. Symposium der Geschichtskommission der Euroregion NEISSE Zittau. Bad Muskau 1997 (Mitteilungen des Zittauer Geschichts- und Museumsvereins 25). – *Kersken, Norbert*: *Die Oberlausitz von der Gründung des Sechsstädtebundes bis zum Übergang an das Kurfürstentum Sachsen (1346-1635)*. In: *Bablske, Joachim* (Hg.): *Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2001, 99-141, hier 99-111.

Wissen um diesen charakteristischen Verlauf des reformatorischen Systemwechsels in der Oberlausitz ist für die folgenden Ausführungen zum Verlust der regionalen Kirchenschätze von Bedeutung.

Es waren an erster Stelle die Stadtregierungen in den Sechsstädten, die lutherische Prediger und Pfarrer in ihre Kirchen beriefen und so die neue Lehre in ihrem Wirkungskreis durchsetzten. Zwar versuchten die böhmischen Landesherren, den reformatorischen Vorgängen in ihrem Kronland entgegenzuwirken. König Ludwig II. und auch sein Nachfolger Ferdinand I. sandten aus Prag mehrfach Dekrete, in denen die Sechsstädte ermahnt wurden, am althergebrachten Glauben festzuhalten. Doch zeitigten diese halbherzigen Interventionsversuche angesichts des Fehlens einer durchsetzungsfähigen Ordnungsmacht vor Ort kaum Wirkung.⁴ Auch die höchste kirchliche Instanz im Land, das Kollegiatstift St. Petri in Bautzen, das den Verwaltungsmittelpunkt des Archidiakonats Oberlausitz innerhalb des Bistums Meißen bildete, hatte dieser Entwicklung zunächst wenig entgegenzusetzen und schwankte bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zwischen Ablehnung und Unterstützung der reformatorischen Bestrebungen.⁵ Dieser ständische Alleingang führte dazu, dass sich bis in die 1540er Jahre die Konflikte um Fragen des Kirchenregiments und der Verfügungsgewalt über die Kirchengüter zwischen den einzelnen Parteien – den Städten, der Kirche, dem Adel und dem Landesherrn – zuspitzten. Sie entluden sich in drastischen Strafmaßnahmen Ferdinands I., die als „Pönfall der Sechsstädte“ bekannt geworden sind.

Die Auseinandersetzungen um die Kleinodien der Kirchen können gewissermaßen als ein Knotenpunkt verstanden werden, an dem die verschiedenen Gegen-

⁴ Eine umfassendere neuere Studie zum Reformationsgeschehen im Markgraftum Oberlausitz fehlt. Eine Übersicht bietet: *Bönhoff, Leo*: Die Einführung der Reformation in den Parochien der sächsischen Oberlausitz. In: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 27 (1913) 132-178. – *Lemper, Ernst-Heinz*: Görlitz und die Oberlausitz im Zeitalter der Reformation. In: *Donner, Erich* (Hg.): Europa in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Vormoderne. Weimar, Köln, Wien 1997, 281-300. – *Blaschke, Karlheinz*: Reformation in den Lausitzen. In: *Schindling, Anton/Ziegler, Walter* (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 6: Nachträge. Münster 1996, 92-113. – *Kersken*: Die Oberlausitz 124-131 (vgl. Anm. 3).

⁵ Erst mit der Wahl des aus Olmütz (Olomouc) stammenden Johann Leisentritt zum Dekan des Bautzener Kapitels 1559 sollte sich diese Situation ändern. Ihm gelang es, den Restbestand des Bistums Meißen in der Nieder- und Oberlausitz zu sichern. Leisentritt erhielt 1560 vom letzten Meißner Bischof Johann IX. von Haugwitz den Titel eines kirchlichen Generalkommissars und Administrators mit bischofsgleichen Rechten, wofür er 1570 auch die päpstliche Bestätigung erhielt. Diese Entwicklung führte dazu, dass sich eine katholische Diaspora in der Region stabilisieren und bis in die Gegenwart bewahren konnte. Siehe *Gerblich, Walter*: Johann Leisentritt und die Administration des Bistums Meißen in den Lausitzen. Leipzig 1959, 60-112 (Erfurter theologische Schriften 4). – *Seifert, Siegfried*: Niedergang und Wiederaufstieg der katholischen Kirche in Sachsen 1517-1773. Leipzig 1964, 31-43 (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 6). – *Ders.*: Johann Leisentritt 1527-1586 zum vierhundertsten Todestag. Leipzig 1987, 21-34. – *Blaschke*: Reformation 107-109 (vgl. Anm. 4). – *Seifert, Siegfried*: Domdekan Johann Leisentritt als Apostolischer Administrator und kaiserlicher Generalkommissar in Religionssachen. In: *Bablske, Joachim* (Hg.): Die Oberlausitz im frühneuzeitlichen Mitteleuropa. Beziehungen – Strukturen – Prozesse. Leipzig 2007, 174-190 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 30).

sätze und divergierenden Interessen von ständischer wie landesherrlicher Seite immer wieder aufeinander trafen. Dadurch wurden die Schatzbestände zahlreicher Gotteshäuser der Oberlausitz zwischen den 1520er und 1540er Jahren zur politischen Verhandlungsmasse, deren materieller Wert und letztlich auch ursprüngliche liturgische oder commemorative Funktion zur Disposition standen.

Über die spätmittelalterlichen Bestände an liturgischen Geräten und Gewändern in den Stadt- und Klosterkirchen der Oberlausitz ist umfangreiches Quellenmaterial überliefert, das bisher noch nicht im Zusammenhang untersucht wurde. Für die wissenschaftliche Forschung ist es in zweifacher Hinsicht von Interesse: Zum einen berichten die Quellen anschaulich über den damaligen Reichtum an Kirchengüter in den Gotteshäusern der oberlausitzischen Sechsstädte. Zum anderen öffnen sie den Blick für die kontroversen Auseinandersetzungen um die Kirchengüter, die im Reformationszeitalter geführt wurden. Die folgende Studie möchte sich diesem Kapitel der Reformationsgeschichte des böhmischen Kronlands Oberlausitz unter einer solchen zweifachen Perspektive zuwenden. Am Beispiel der Aushandlungsprozesse um die Kirchenkleinodien lässt sich zeigen, in welchem Umfang die Etablierung des neuen Glaubens in der Region eine Frage von ständischem Hegemonieanspruch und Durchsetzungsfähigkeit war.

Reformation und Kirchengüter

Die lutherische Reformation wird heute als ein umfassender gesellschaftlicher Veränderungsprozess verstanden, der auf unterschiedlichen Ebenen wie Theologie, Frömmigkeit, Kirchenrecht, liturgischen und außerliturgischen Ritualen, Sozialfürsorge, politischer Partizipation oder auch Medialität zu tiefgreifenden Veränderungen führte.⁶ Eine der wesentlichen Fragen, die die von Martin Luther ausgelöste Bewegung in Mitteleuropa im 16. Jahrhundert aufwarf, war die nach der Umverteilung der Kirchengüter. Patronatsherrliche Rechte und Bindungen, Hoheitsansprüche auf den Besitz der Kirche, vor allem aber die Frage, wem das Kirchengut überhaupt gehören und für welchen Zweck es verwendet werden sollte, waren prägende Antagonismen des Zeitalters.⁷ Dabei warf die lutherische Reformation dieses

⁶ Zur Forschungsdebatte über das Reformationsereignis: *Ehrenpreis, Stefan/Lotz-Heumann, Ute*: Reformation und konfessionelles Zeitalter. Darmstadt 2002. – *Schilling, Heinz*: Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps de Réformes? In: *Moeller, Bernd* (Hg.): Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996. Heidelberg 1998, 13-34 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199). – *Hamm, Berndt*: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte. In: *Ders./Moeller, Bernd/Wendebourg, Dorothea* (Hgg.): Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Göttingen 1995, 57-126, hier vor allem 85-97. – *Hamm, Berndt*: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen 1996. – Zur langen Dauer und den umfassenden Veränderungen des Reformationsgeschehens nach wie vor anregend: *Zeeden, Ernst Walter*: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. In: *Ders.*: Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart 1985, 67-112 (zuerst als Vortrag auf dem Ulmer Historikertag 1956).

⁷ Zu Aushandlungsprozessen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: *Wet-*

Thema keineswegs neu auf, sondern spitzte diejenigen Auseinandersetzungen um Kirchenregiment und -güter zu, die ihre Wurzeln schon im Spätmittelalter hatten.⁸

Innerhalb des komplexen Besitztums, das als Kirchengut bezeichnet wird, bildeten die liturgischen Geräte und Paramente ein besonderes Interessenfeld. Die Reformatoren hatten bestimmte Objekte wie Monstranzen, Reliquienbehältnisse, Weihwassergefäße oder Rauchfässer ihrer liturgischen Funktion enthoben. Das Umhertragen der konsekrierten Hostie in einer Monstranz während der alljährlichen Fronleichnamsprozessionen hatte Luther 1523 in seiner Schrift „Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi“ abgelehnt:

[denn] nach solcher euserlicher kindischer ehre fragt Gott und seyn wortt nicht. [...] Das hertze ist seyn rechte gülden monstrantze, damit yhm viel köstlicher ehre geschicht denn ob du dem sacrament von lautter golde odder von eytel eddelsten steynen eyn monstrantz machest.⁹

Auch den sakralen Charakter der liturgischen Geräte und Paramente stellte Luther mehrfach in Frage, wie etwa in den Predigten über das 5. Buch Mose aus dem Jahr 1529:

So haben wir für Gottesdienst und heilig ding gehalten Caseln, Monstrantzen, Kelche, Altar, Altartücher, Messgewant und was nur in Kirchen und Klöster ist gegeben, das man teilhaftig würde jrer guten werck und verdienst. Ist das nicht Holtz und Steine angebetet?¹⁰

Solche Vorbehalte und Ermahnungen von Seiten der Reformatoren führten jedoch keineswegs zur sofortigen Vernichtung dieser Objekte. Die nicht mehr verwendeten Kirchengeräte verblieben vielerorts zunächst in den Sakristeien. Da die Liturgievorstellungen der sich lokal formierenden und nicht immer durch landesherrliche

ter; Evelin (Hg.): Formierung des konfessionellen Raums in Ostmitteleuropa. Stuttgart 2008 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 33).

⁸ Zur Kirchengutproblematik im Reformationszeitalter: Kövber, Kurt: Kirchengüterfrage und schmalkaldischer Bund. Leipzig 1913 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 111/112). – Lehnert, Hans: Kirchengut und Reformation. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie. Erlangen 1935. – Beyer, Michael: Martin Luther und das Kirchengut. Ekklesiologische und sozialetische Aspekte der Reformation. Unveröff. Diss. Leipzig 1984. – Ders.: Die Neuordnung des Kirchengutes. In: Junghans, Helmar (Hg.): Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Festgabe zum 450jährigen Bestehen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen. Berlin 1989, 91-112.

⁹ Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 11. Weimar 1900, 417-456, hier 433. – Ähnlich argumentierte Luther in einer Predigt des Jahres 1526: „Was wiltu mir viel hoffieren mit monstrantzen, tempel und altar zu bawen, die heiligen schmücken?“ Zitiert nach: Ein guter Sermon über das Evangelium Matt. (Predigten des Jahres 1526). In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 20. Weimar 1898, 507-522, hier 515.

¹⁰ Predigten über das 5. Buch Mose. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 28. Weimar 1903, 572. – Wiederum eine ähnliche Argumentation Luthers findet sich in seiner „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ von 1530: „Die Papisten aber ein opffer und kauffs handel draus machen, die sunden zu vergeben und aus aller not zu helfen, darnach jnn die monstrantz und Ciboria setzen, Procession machen und spiel tragen und eitel gauckel werck damit treiben, bis sie auch nur eine gestalt davon behalten, und dennoch on frucht, mit eitel schaden.“ Zitiert nach: Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 30 II. Weimar 1909, 589-626, hier 605.

Kirchenordnungen oder Visitationen normierten neugläubigen Gemeinden bis weit ins 16. Jahrhundert hinein keineswegs einheitlich waren, ergaben sich in den Regionen Mitteleuropas, in denen die lutherische Reformation Widerhall fand, ganz unterschiedliche Überlieferungssituationen an vorreformatorischem Kirchengesamt und Ornat.¹¹ Generell waren die umfangreichen Bestände an liturgischen Geräten und Paramenten, über die die Gotteshäuser oft verfügten und die gerade in den Jahrzehnten vor der Reformation durch großzügige Stiftungen nochmals stark vermehrt worden waren, durch die Abschaffung der Privatmessen an den Nebentären zugunsten einer Zentrierung des Gottesdienstes auf das am Hauptaltar zelebrierte Abendmahl in der bisherigen Quantität nicht mehr notwendig.

Mit der Aufgabe ihrer liturgischen Funktion rückten die *ornamenta* als Gegenstände von monetärem Wert ins Blickfeld der Stadträte, des Adels und der Landesherren, die mit unterschiedlichen Argumenten ihre Ansprüche auf die zur Disposition stehenden Kirchengüter anmeldeten. Die Auseinandersetzungen um die Schatzbestände zielten nun oft darauf ab, diese als Finanzressourcen zu mobilisieren und wurden deshalb mit einfallsreichen Argumentationsmustern ausgefochten. Denn das kanonische Recht sah eine Umwidmung von Vermögen, das der Kirche gestiftet worden war, nicht vor und betrachtete ein solches tempelräuberisches Handeln als streng zu ahndendes Sakrileg.¹² Zwar waren Einschmelzungen von Altargeräten auch in vorreformatorischer Zeit üblich gewesen, doch meist ausschließlich zur Herstellung neuer Objekte für den sakralen Gebrauch. Die Forderungen der Reformatoren nach einer Umverteilung der Kirchengüter mussten zwangsläufig mit dem bestehenden Kirchenrecht kollidieren.

Andererseits bedeutete die Aushändigung bzw. Inbesitznahme des Kirchenguts für die sich auf lokaler Ebene herausbildenden lutherischen Gemeinden eine grundlegende Forderung, durch die eine Emanzipation von der altgläubigen Kirche und ihren Strukturen erst vollzogen werden konnte.¹³ Martin Luther gab die wesentlichen Argumente für diesen Schritt in seinen Predigten und Sendschreiben vor: In Hinblick auf das Kirchengut hatte er 1519/20 formuliert, dass alles, was der Kirche je gestiftet worden sei, nur dem Gottesdienst dienen dürfe. Unter „Gottesdienst“ verstand er alles Handeln zum Wohl der Gemeinde, der die gestifteten Werte zuzugute kommen müssten:

Jegliches Gut, was einst an die Kirche gelangte, war für den Gottesdienst bestimmt. Dieser aber ist [bei Luther, K. W.] qualifiziert als Bekanntmachung des Wortes Gottes mit der Konsequenz, Glauben und Leben der Christen zu erhalten und zu heben.¹⁴

Dementsprechend sah Luther die Voraussetzungen für den Aufbau eines reformatorischen Gottesdienstes im Unterhalt von geeigneten Pfarrern, Predigern und

¹¹ Für die Kirchengesamte mit zahlreichen Beispielen: Fritz, Johann Michael: Das evangelische Abendmahlsgerät in Deutschland. Vom Mittelalter bis zum Ende des Alten Reiches. Leipzig 2004. – Zum Umgang der Reformatoren mit liturgischen Gewändern: Piepkorn, Arthur Carl: Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555. Marburg 1965, 12–34.

¹² Körber: Kirchengüterfrage und schmalkaldischer Bund 9 (vgl. Anm. 8).

¹³ Lehnert: Kirchengut und Reformation 24 (vgl. Anm. 8).

¹⁴ Beyer: Martin Luther und das Kirchengut 103 (vgl. Anm. 8).

Schulmeistern. Im „Sermon von dem Wucher“ von 1520 definierte er „Gottesdienst“ darüber hinaus auch als die karitative Unterstützung von hilfsbedürftigen Gemeindemitgliedern und berief sich dabei auf christliche Traditionen: „Sanct Ambrosius und Paulinus vorzeyten schmelzten die kilch und allis, was die kirchen hetten, und gabenß den armen“.¹⁵ Für diese Aufgaben sollten die in den Kirchen angesammelten materiellen Werte verwendet werden, wobei er den lokalen Obrigkeiten das Recht zusprach, dies selbstständig zu organisieren.

Seinen Blick lenkte Luther nicht nur auf die Pfarrkirchen, sondern auch auf die Klosterkirchen, in denen die Stadträte das Kirchengesamtwesen sicherstellen sollten, um den durch Unterschlagung drohenden Verlust bedeutender, von der Stadtgemeinde gestifteter Vermögenswerte zu verhindern. In der 1523 entstandenen Leisniger Kastenordnung, die in der Folgezeit nicht nur durch städtische Kirchgemeinden weitreichend rezipiert wurde, empfahl Luther den Obrigkeiten, dass sie „solcher kloester guetter zu sich neme, und die ubrigen personen so drynnen bleyben, davon versorge, bis sie außsterben“.¹⁶ Das eingezogene Kapital sollte treuhänderisch durch eine neuzuschaffende Institution, den so genannten Gotteskasten, verwaltet werden, um daraus nicht nur aussterbende Konvente und Kirchengebäude zu unterhalten, sondern auch ein unter städtischer Ägide stehendes Sozialfürsorge- und Bildungssystem aufzubauen.

Von altgläubiger Seite lehnte man die Rechtmäßigkeit eines solchen *ius possidendi* der reformatorischen Gemeinden kategorisch ab und betrachtete die von Martin Luther motivierte Umverteilung des Kirchenguts als illegitime Aneignung. Um die Kirche vor drohenden Vermögensverlusten zu bewahren, nahmen altgläubige Standes- und Landesherren Beschlagnahmungen vor. In diesem Spannungsfeld entwickelten sich vielerorts langwierige Aushandlungsprozesse zwischen den einzelnen Akteuren um die Frage der rechtmäßigen Verfügungsgewalt über das Kirchengut. Doch auch Vertreter der Altgläubigen brachten in dieser Situation Argumentationsmuster vor, die die Umwidmung des in Bewegung geratenen Kirchenguts legitimieren sollten. Im Zusammenhang dieser Studie ist das Beispiel Ferdinands I. von besonderem Interesse. Vor allem zur Finanzierung des Krieges gegen die Osmanen ließ Ferdinand mehrfach umfangreiche Sequestrationen vornehmen. Die Einschmelzung von Altargeräten zur Aufrechterhaltung der Türkenabwehr ließ sich dabei leicht als eine christliche Notwendigkeit legitimieren, erschienen doch die Kriegszüge gegen die Türken in der Propaganda der Zeit als Kampf gegen den

¹⁵ Sermon von dem Wucher 1520. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 6. Weimar 1888, 33-60, hier 46 f. – Eine ähnliche Argumentation verfolgte Luther in der „Predigt am tag der erfindung des Creutz Christi“, die in der Festpostille von 1527 enthalten ist: „Aber die es [das Kreuz Christi, K. W.] so tragen, der findet man wenig. Man tregt dz kreutz Christi in monstratzen unnd in silber gefasset, küsset es und thut im vil ere, aber was ists anders dan ain abgötische andacht, dieweil sie on wort und befelh Christi geschihet. Wiltu mit deinem silber und gold got oder dem Creutz Christi ere erzaigen, so gib es deinem nehesten, der es bedarf, da ist ain groschen besser angelegt dann dort ain gulden“. Zitiert nach: Predigt am tag der erfindung des Creutz Christi. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 17 II. Weimar 1927, 422-427, hier 425.

¹⁶ Ordnung eyns gemeynen kastens. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 12. Weimar 1891, 11-30, hier 12 f.

„Erbfeind der Christenheit“, was darüber hinaus auch überkonfessioneller Konsens war.¹⁷ Ferdinand war jedoch weitgehend vom Wohlwollen der lokalen Stände in den von ihm regierten Ländern abhängig, die ihre Zusagen für weitere Türkensteuern und Abgaben zumeist an eigene politische Forderungen knüpften.¹⁸ Den radikalen Weg der Beschlagnahmung von Kirchengut beschritt er erstmals ab 1526 in den österreichischen Erblanden, wo er gezielt Schatzbestände einziehen ließ.¹⁹

Die Auseinandersetzung um Erhalt oder Sequestration der Kirchenkleinodien bildete eine der Kernfragen des Reformationszeitalters. Stadträte zogen Altargeräte ein, um mit ihnen ein eigenständiges Schul- und Armenwesen zu finanzieren. Klöster sahen sich angesichts ausbleibender Stiftungen gezwungen, ihre Schatzbestände Stück für Stück zu verkaufen, um die nötigsten Ausgaben für Lebensunterhalt und Instandhaltung der Gebäude bestreiten zu können. Landesherren wiederum versuchten, durch Sanktionen und Beschlagnahmungen einen Zugriff auf städtische und klösterliche Kirchenschätze zu erhalten, nicht nur, um damit Kriegsausgaben oder andere ehrgeizige Vorhaben zu finanzieren, sondern vor allem um ihren Machtbereich im ständischen System neu abzustecken. Dieser Streit um die Rechtmäßigkeit der Sequestration und Umwidmung von Kirchengütern bildete nicht zuletzt ein wesentliches Motiv für die Gründung des Schmalkaldischen Bundes im Winter 1530/31 durch Reichsfürsten und -städte, die sich offen zu den lutherischen Reformationsideen bekannten.²⁰

Goldschmiedekunst und Kirchenschätze des Spätmittelalters in der Oberlausitz

Bevor die historischen Hintergründe näher beleuchtet werden, die zu den umfangreichen Verlusten an mittelalterlichen Kirchengewerten und Paramenten in der Oberlausitz führten, sei zunächst noch ein Seitenblick auf die Bedeutung der Goldschmiedekunst in der Region im ausgehenden Mittelalter sowie exemplarisch auf den Umfang eines solchen Kirchenschatzes erlaubt. Aus schriftlichen Überlieferungen ist bekannt, dass vor allem Bautzen und Görlitz im Spätmittelalter regionale Zentren der Goldschmiedekunst waren. Bereits seit dem 14. Jahrhundert lassen sich kontinuierlich Goldschmiedewerkstätten in beiden Orten nachweisen. Nach einer Krise in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erlebte das Handwerk um 1500 eine erneute Blüte. In Bautzen waren zu dieser Zeit fast 40 Goldschmiede tätig.²¹ Einige von ihnen zählten zu den vermögenden Bürgern und besaßen Häuser in den besten Wohnlagen der Stadt. Zumeist sind diese Goldschmiedemeister heute nur noch über

¹⁷ Matschke, Klaus-Peter: Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege. Düsseldorf, Zürich 2004, 284-286.

¹⁸ Für die Länder der Böhmisches Krone: Bablcke, Joachim: Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526-1619). München 1994, 85-107 (Schriften des Bundesinstitutes für ostdeutsche Kultur und Geschichte 3).

¹⁹ Loserth, Johann: Das Kirchengut in Steiermark im 16. und 17. Jahrhundert. Graz, Wien 1912, 9-12, 100-105.

²⁰ Körber: Kirchengüterfrage und schmalkaldischer Bund 90 f. (vgl. Anm. 8).

²¹ Brugger, Paul: Goldschmiede und Goldschmiedearbeiten im alten Bautzen. In: Bautzener Geschichtshefte 16 (1938) 34-75.

sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Quellen zu fassen. Nur wenige ihrer Werke sind noch vorhanden und Bautzen muss daher, wie Katja Margarethe Mieth jüngst festgestellt hat, als ein „verlorenes Zentrum“ der spätmittelalterlichen Goldschmiedekunst bezeichnet werden.²²

Auch in Görlitz lassen sich um 1500 mehr als 30 Goldschmiede nachweisen, die gemeinsam mit den Malern und Kannengießern in der so genannten Neuzeche organisiert waren.²³ Zu den namhaftesten zählt Florian Stoß, der Sohn des in Krakau und Nürnberg tätigen Bildhauers Veit Stoß. Seit 1513 hatte Florian Stoß das Bürgerrecht in der Neißestadt inne. Zwei Jahre später schuf er im Auftrag des Predigers Michael Arnold ein Pazifikale für die Görlitzer Stadtkirche St. Peter und Paul – sein einziger quellenmäßig fassbarer Auftrag –, das allerdings nicht erhalten geblieben ist.²⁴

Bautzen und Görlitz – wie auch die übrigen oberlausitzischen Städte – sind als Standorte einer spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Goldschmiedekunst bisher wenig untersucht, was vorrangig daran liegen mag, dass Zeugnisse der hier tätigen Werkstätten nur in geringem Maße überliefert sind. Lediglich im und aus dem Zisterzienserinnenkloster St. Marienstern sowie im katholischen Domschatz der Bautzener St. Petri-Kirche haben sich mittelalterliche Kirchengewerke, die zumindest zum Teil in der Region gefertigt wurden, in gewissem Umfang erhalten.²⁵ Für eine

²² Mieth, Katja Margarethe: Bautzen oder Nürnberg? Zur Provenienz der spätgotischen Reliquiarstatuetten der Apostel Petrus und Bartholomäus im Bautzener Domstift St. Petri. In: *Torbis*, Tomasz (Hg.): Die Kunst im Markgraftum Oberlausitz während der Jagiellonenherrschaft. Ostfildern 2006, 217–227 (Studia jagellonica lipsiensia 3).

²³ Hintze, Erwin: Schlesische Goldschmiede. Neudruck der Ausgabe 1912–1916. Osnabrück 1979, 22–27. Erst zwischen 1563 und 1568 kam es zur Gründung einer eigenständigen Goldschmiedezunft in Görlitz.

²⁴ Wernicke, Ewald: Florian Stoss. In: *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* 26 (1879) Sp. 359 f. – *Loßnitzer*, Max: Veit Stoß. Die Herkunft seiner Kunst, seine Werke und sein Leben. Leipzig 1912, 12 f., 145 f., 159, 161, 208–210, LXVI–LXVIII, LXXIII. – *Müller*, Carl Theodor: Stoß, Florian. In: *Vollmer*, Hans (Hg.): Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. Bd. 32. Leipzig 1938, 129.

²⁵ Zu St. Marienstern: *Gurlitt*, Cornelius: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen. Bd. 35 Kamenz (Land). Dresden 1912, 191–205. – *Oexle*, Judith/*Bauer*, Markus/*Winzeler*, Marius (Hgg.): Zeit und Ewigkeit. 128 Tage in St. Marienstern. Ausstellungskatalog Erste Sächsische Landesausstellung. Halle/Saale 1998, 148–177. – *Magirus*, Heinrich/*Winzeler*, Marius: Im Glanz der Ewigkeit. Kunstwerke im Kloster St. Marienstern. Halle/Saale 1999, 55–70. – Zum Objektbestand der Goldschmiedekunst im Bautzener Domschatz sowie zu Zuschreibungen an Bautzener Goldschmiedemeister *Seifert*, Siegfried: Domschatzkammer St. Petri in Bautzen. Regensburg 1992. – *Ders.* (Hg.): 775 Jahre Domkapitel St. Petri. Katalog der Sonderausstellung in der Domschatzkammer zu Bautzen 27. Juni bis 25. Oktober 1996. Bautzen 1996. – *Ders.*: Edles Gerät – Bautzener Goldschmiedearbeiten. In: *Zwischen den Zeiten*. Bd. 2, Die Museen und Archive der Stadt Bautzen präsentieren sich innerhalb einer gemeinsamen Jubiläumsausstellung. Bautzen 2002, 21–38. – Im Kloster St. Marienthal sind nur neuzeitliche Kirchengewerke und Paramente erhalten: *Schwarzenberger*, Ute: Liturgische Ausstattung der Stifte und Klöster in der Lausitz. In: *Blaschke*, Karlheinz/*Magirus*, Heinrich/*Seifert*, Siegfried (Hgg.): 750 Jahre Kloster St. Marienstern. Festschrift. Halle/Saale 1998, 361–376, hier 364–369. – Darüber hinaus sind verstreut etliche spätgotische Kelche, zwei Monstranzen (in Lauban/Lubań und Ostritz) sowie ein Pazifikale aus Lauban (heute in Seyboldsdorf) bewahrt geblieben, für die eine vorreformatorische regionale Entstehung angenommen werden kann.

fundierte Rekonstruktion der lokalen Vielfalt, geschweige denn der Ausstrahlung Oberlausitzer Goldschmiedekunst des Mittelalters auf benachbarte Regionen, fehlt allerdings nicht nur eine genaue Bestandserfassung und Quellenauswertung, sondern auch eine Objektbasis, die sich den jeweiligen Produktionsorten zuordnen ließe.

Ursache dafür sind vor allem die umfangreichen Verluste an kirchlichen Schatzbeständen der Region im 16. Jahrhundert. Allein in Bautzen gab es vor der Reformation neben der Hauptkirche St. Petri drei ihr untergeordnete Nebenkirchen, die Gotteshäuser St. Michael und St. Nicolai sowie Unser Lieben Frauen am Salzmarkt, deren spätmittelalterliche Ausstattungen sich nicht erhalten haben.²⁶ Darüber hinaus bestand im Stadtzentrum der Franziskanerkonvent mit der Klosterkirche St. Marien, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts gegründet worden war. Sowohl Stadtbürger als auch lokale Adlige, die im Bereich des Bautzener Burglehns Häuser besaßen, stifteten regelmäßig Kirchenggeräte oder Paramente für die Franziskaner.²⁷ Im Lauf der Jahrhunderte war so ein ansehnlicher Bestand zusammengekommen, über den ein Inventar aus dem Jahr 1512 Auskunft gibt. Es verzeichnet 16 aufwändig gestaltete Kelche mit den dazugehörigen Patenen, elf reich verzierte Pazifikale, unter anderem ein großes silbernes Kreuz mit einer Heilig-Kreuz-Reliquie, 34 edelsteinverzierte Humerale, 14 Paternoster aus Koralle sowie 15 aus Halbedelsteinen, vier silberne Chormantelschilde, vier figürliche mit Silber und teilweise mit Reliquien besetzte Kaselkreuze, eine Silberkrone für ein Marienbild, eine Krone für eine Figur der heiligen Margarethe sowie zwei Haarreifen zur Krönung weiterer Heiligenfiguren.²⁸

Neben den Stiftungen erwarben die Bautzener Franziskaner auch selbstständig Kirchenggeräte und Paramente. So wurden im Jahr 1506, aus dem ein Wirtschaftsbericht überliefert ist, für die „dressze kamer“ drei weiße Chormäntel, zwei Kaselkreuze, vier rote und schwarze Kaseln sowie zwei schwarze Chorröcke erworben.²⁹ Im gleichen Jahr erhielt das Kloster als Donationen von Landvogt Sigismund Jagiello, dem späteren polnischen König, zwei Kaseln aus Goldstoff sowie von einem Herrn von Schönberg eine schwarze Samtkasel. An Kirchenggerät erwarb das Kloster 1506 eine große silberne Monstranz von 84 Mark Gewicht. Sie wurde von dem in Bautzen ansässigen Goldschmied Stenzel Kranach gefertigt, der dafür den beachtlichen Lohn von 120 Talern erhielt.³⁰ Die für die Herstellung benötigten Silbermengen hatte das Kloster zuvor von verschiedenen Bürgern angekauft bzw. als Donationen oder Teile von Stiftungen erworben. Diese gewaltige Monstranz, die die

²⁶ Die Kirche St. Nicolai war ein bedeutender Ort spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit, an dem eine eigene Vikarsbruderschaft angesiedelt war, die unter anderem den Messdienst an den 11 Altären der Kirchen zu versehen hatte. Der Archivverbund Bautzen bereitet zu den „verschwundenen“ Bautzener Kirchen eine Publikation vor, die voraussichtlich Ende 2008 erscheinen wird.

²⁷ Eine neuere Darstellung zur Geschichte der Franziskanerklöster in der Oberlausitz ist ein Forschungsdesiderat. Zum Bautzener Kloster nach wie vor grundlegend: *Edelmann*, [Karl Alexander]: Das Franziskaner-Kloster in Bautzen. In: Neues Lausitzisches Magazin 49 (1872) 1-54.

²⁸ *Ebenda* 47-50.

²⁹ *Ebenda* 43.

³⁰ *Ebenda* 42. – *Bruger*: Goldschmiede und Goldschmiedearbeiten 60-65 (vgl. Anm. 21).

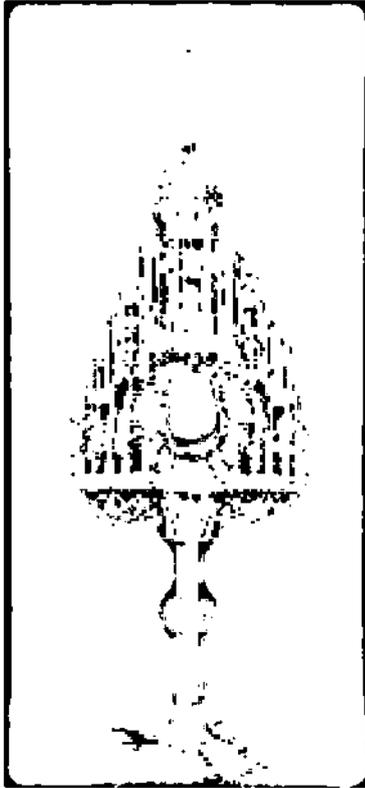


Abb. 1: Monstranz, gefertigt vom Bautzener Goldschmied Hans Ochs, Silber, teilvergoldet, 1520, Domschatzkammer St. Petri Bautzen.

Mönche sicherlich in der alljährlichen Fronleichnamsprozession verwendeten, war wohl ein Beweggrund für das Kollegiatstift St. Petri, wenige Jahre später selbst ein solch repräsentatives Stück zu erwerben (Abb. 1). In die turmartige Architektur dieses sakralen Kunstwerks sind zu beiden Seiten des zur Aufnahme der konsekrierten Hostie vorgesehenen Schaugefäßes vergoldete Figuren unter zierlichen Baldachinen in vier Geschossen eingestellt. Die vom Bautzener Goldschmied Hans Ochs gefertigte Monstranz zählt zu den bedeutendsten bis heute erhaltenen spätmittelalterlichen Schatzkunststücken der Oberlausitz.³¹

Zugriffe der Kommunen auf die Schatzbestände der Stadt- und Klosterkirchen

Die Verbreitung der reformatorischen Ideen Martin Luthers in Bautzen in den 1520er Jahren hatte auch auf das Franziskanerkloster nachhaltige Auswirkungen. Die Stiftungen und Donationen des Adels und der Bürgerschaft gingen zurück, der Konvent geriet schnell in eine finanzielle Krise. Als einige Mönche das Kloster ver-

³¹ Die Monstranz entstand im Jahr 1520 als Stiftung zweier Bautzener Ratsherren. *Ebenda* 67 f. – 775 Jahre Domkapitel St. Petri 55, Nr. 52.

ließen und dabei Stücke aus dem reichen Klosterschatz mitnahmen, übergab die Konventsleitung, um weitere derartige Unterschlagungen zu vermeiden, 1524 mit Billigung des Vorstands der Provinz Saxonica die wertvollsten liturgischen Geräte und Bargeldbestände in die Obhut des Bautzener Stadtrats, der die wertvollen Objekte im Rathaus verwahrte. Darunter befand sich auch die erst wenige Jahre zuvor von Stenzel Kranach geschaffene Monstranz, die nach der Überlieferung der Platzschen Chronik „höher alß ein Mann gewesen“ sein soll.³²

Um ihre Ausgaben für den Lebensunterhalt bestreiten und dringende Reparaturen an den Klostergebäuden durchführen zu können, entnahmen die Mönche bereits einige Jahre darauf Stücke aus dem von der Stadt verwahrten Klosterschatz, um sie zu verkaufen. So händigte der Rat dem Guardian des Franziskanerklosters im Mai 1530 von den Kleinodien, die „In getrawer vorwarung eyngenhomen [...] zu beysterwer vnd enthalt oftgenannten Cloesters, welchs gantz bawfellig“, zwölf Humerale, sieben Pazifikale sowie sieben Kelche mit Patenen aus.³³ In einem anderen Fall arrangierte die Stadtregierung im Auftrag des Klosters den Verkauf von liturgischem Gerät: 1532 versetzte der Ratsherr Greger Seiffert die große silberne Monstranz sowie ein silbernes Kreuz aus dem Besitz der Bautzener Franziskaner, die, wie besonders betont wurde, mit den Almosen von Bürgern und Untertanen der Stadt Bautzen angeschafft worden waren, an den Leipziger Probierer Caspar Hasse. Wie eine im Bautzener Stadtarchiv erhaltene Quittung belegt, erzielte der Rat für beide Stücke eine Summe von 573 Gulden. Dieses Geld wurde dem Kloster in den folgenden Jahren in regelmäßigen Raten, dem so genannten Monstranzgeld, ausgezahlt.³⁴

In den anderen Städten der Oberlausitz kam es zu ähnlichen Entwicklungen: So übergaben auch die Zittauer Franziskaner einen Teil ihrer Kleinodien an den Stadtrat, der sich verpflichtete, den Brüdern dafür das für ihren Lebensunterhalt nötige Geld auszuzahlen und die Klosterbauten instand zu halten. Wie Johann Benedict Carpsov 1716 festgehalten hat, handelte es sich um fünf Kelche und eine Mon-

³² Stadtarchiv Bautzen (StA BZ). U III 200/6. Platzsche Chronik, Anno 1524. Der Band ist unpaginiert, die jeweilige Zitate lassen sich jedoch über die angegebenen Jahreszahlen auffinden.

³³ StA BZ. U III 27, Korrespondenz die Kleinodien des Bautzener Franziskanerklosters betreffend, 1530 Mai 4. Die im Protokoll beschriebenen Stücke hatten ein Gesamtsilbergewicht von 29 Mark 10 Lot.

³⁴ Die Stadtregierung übte gegenüber dem Kloster damit gewisse Schutzvogteirechte aus. Ob sie dafür durch Traditionen bzw. rechtliche Grundlagen legitimiert war oder ob sich dieses Schutzverhältnis aus der Situation der 1520er Jahre ergab, lässt sich nicht mehr feststellen. Grundsätzlich war die Frage, ob das Kloster zum ratsherrlichen Stadtgebiet oder zum landesherrlichen Burglehn gezählt werden müsse, und damit, ob es unter dem Schutz des Rates oder des Landesherrn stehe, während der Existenz des Konvents und auch noch Jahrhunderte nach seinem Untergang umstritten. *Edelmann*: Das Franziskaner-Kloster in Bautzen 21 (vgl. Anm. 27) schreibt: „Mit der Aufnahme der Minoriten hatte die Stadt eine gewisse Verpflichtung zur Fürsorge für das Kloster übernommen, und diese Obliegenheit fand ihren Ausdruck in dem Patrocinium, welches der Rath über das Kloster allwegs geführt hat.“ Die Quellen für diese Feststellung, die weitreichende Folgen für die rechtliche Situation des Klosters innerhalb der Stadt Bautzen hätte, bleibt Edelmann jedoch schuldig. Tatsächlich lassen sich für eindeutige Schutzvogteirechte des Bautzener Rates gegenüber dem in der Stadt ansässigen Franziskanerkonvent keine Belege benennen.

stranz.³⁵ Auch in Görlitz sahen sich die Franziskaner in den 1530er und 1540er Jahren gezwungen, Teile ihrer Kleinodien zu verkaufen und den Rat um finanzielle Unterstützung zum Erhalt des Konvents zu bitten.³⁶ Noch 1538 waren sie Ferdinand I., der auf seiner Huldigungsreise in der Oberlausitz auch die Neißestadt besuchte, „in ihren besten Meß-Gewand, Monstrantzen und Kelche“ entgegen gekommen.³⁷

Die Stadtregierungen hatten die finanzielle Vormundschaft über die Franziskanerklöster übernommen, denen sie aus den verwahrten Geldbeständen sowie aus verkauftem Kirchengut die für den Lebensunterhalt und die Instandhaltung der Bausubstanz benötigten Beträge auszahlten. Das Prinzip der Umwidmung des klösterlichen Kirchenguts, wie es Martin Luther in der Leisniger Kastenordnung vorgeschlagen hatte, war von den Oberlausitzer Stadträten im Einvernehmen mit den Konventen umgesetzt worden. Dabei kam es nicht zu zwangsweisen Sequestrationen, vielmehr hatten die Klöster die Städte von sich aus als Schutzherrn ange-rufen.

Die Rechtmäßigkeit dieser Treuhänderschaft über einen Teil der franziskanischen Kirchenschätze wurde vom oberlausitzischen Adel wie auch vom böhmischen König angefochten. Bereits 1527 hatte die Ritterschaft anlässlich der Huldigung König Ferdinands I. die Sechsstädte verklagt, dass diese „den besten Theil aller Clenodien der Barfüßer-Klöster nebst deren Stiftungsbriefen und wiederkäuflichen Gerechtigkeiten an sich genommen hätten.“³⁸ Ferdinand erließ im darauffolgenden Jahr den Befehl an die Städte, die Kleinodien wieder an die Klöster zurückzugeben, den diese jedoch nicht befolgten. Die Landstände erneuerten ihre Vorwürfe 1530 nochmals und argumentierten, dass die Städte auf die Kirchenschätze der Klöster kein alleiniges Anrecht hätten, da diese auch viele Stiftungen von Seiten des Adels umfassten und „solcher Vorrath im Fall der Noth ein gemeiner Trost sein“ sollte.³⁹

In Bautzen war der Rat innerhalb weniger Jahre mit der Auszahlung des so genannten Monstranzgeldes in Rückstand geraten. Zwischen Kloster und Stadtregierung entwickelte sich darüber ein Rechtsstreit, in den der Landvogt eingreifen musste. Daraufhin wurde 1541 ein Vertrag zwischen Stadt und Konvent geschlossen, in dem die regelmäßige Bezahlung des Monstranzgeldes in Höhe von 30 Mark jährlich festgelegt wurde.⁴⁰ Dieses Abkommen scheint einige Jahre funktioniert zu haben, doch bereits im Frühjahr 1550 mussten die Mönche wieder den Landvogt um

³⁵ Carpzov, Johann Benedict: *Analecta Factorum Zittaviensium* oder Historischer Schau-
platz der löblichen Alten Sechs-Stadt des Marggraffthums Ober-Lausitz Zittau. Teil 3.
Leipzig 1716, 25.

³⁶ Zobel, Alfred: Die Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit in Görlitz. Festschrift zur Wieder-
einweihung. Görlitz 1910, 12. – Ders.: Beiträge zur Geschichte der Dreifaltigkeitskirche in
Görlitz. In: *Neues Lausitzisches Magazin* 88 (1912) 182-233, hier 186-190.

³⁷ Mylius, Martinus: *Annales Gorlicenses*. In: *Hoffmann*, Christoph Gottfried (Hg.): *Scripto-
res rerum lusaticarum*. Bd. 1, 2. Lipsiae, Budissae 1719, 1-94, hier 30.

³⁸ Zitiert nach: *Edelmann*: Das Franziskaner-Kloster in Bautzen 31 (vgl. Anm. 27).

³⁹ *Ebenda*.

⁴⁰ *Ebenda*. – Die Quittungen über die zweimal jährlich im Frühjahr und Herbst ausgezahlten
Summen haben sich für die Jahre 1541 bis 1547 erhalten: StA BZ. U III 27, Korrespondenz
die Kleinodien des Bautzener Franziskanerklosters betreffend.

Hilfe bitten, da die Stadt die Ratenzahlung erneut eingestellt hatte. Derart ungeschicktes Handeln der Stadträte und die wiederholten Beschwerden von Seiten des Adels mussten schließlich das Interesse des Landesherrn an den Kirchenschätzen der Oberlausitzer Kommunen wecken.

Neben den Kleinodien der Bettelordensklöster begannen die Stadträte in den 1530er Jahren auch, jene der Pfarrkirchen anzugreifen. Der Kamenzer Rat verkaufte 1536 aus dem Bestand der Stadtkirche St. Marien und verschiedener kleinerer Kapellen drei Monstranzen, 14 Kelche mit Patenen und mehrere Pazifikale mit einem Silbergewicht von 88 Mark und 1 Lot.⁴¹ Nach eigener Aussage sahen sich die Ratsherren zu diesem Schritt genötigt, um die landesherrlichen Forderungen der Türkensteuer, die jedes Jahr an den Rat gerichtet wurden, begleichen zu können. Diese Zwangslage war vor allem durch eine Neuverteilung der Steuerlast zwischen Land und Städten verursacht worden, die Ferdinand I. in der Oberlausitz 1529 durchgesetzt hatte.⁴²

Ein ausführlicher Bericht über die Veräußerungen, der in das Kamenzer Urkundenbuch aufgenommen wurde, sollte das Handeln der städtischen Obrigkeit aus einer Notsituation heraus legitimieren. Geschildert werden darin auch die Schwierigkeiten, die beim Verkauf der Kirchengüter auftraten: der Kamenzer Bürgermeister Johannes Polkner wurde mit den ausgewählten Schatzstücken nach Breslau (Wrocław) geschickt, um sie dort „im stillen“, wie es im Urkundenbuch heißt, zu verkaufen. Allerdings konnte er zunächst keinen Käufer finden, denn „die handelsleuthe haben vor solchem silber schew gehabt, das von alters durch viler leuthe hende und almusen an mancherley muncz zusammen getragen.“⁴³ Um diese Vorbehalte zu umgehen, sah sich Polkner gezwungen, die Geräte in Breslau auf eigene Rechnung zunächst einschmelzen zu lassen, um so ihre ursprüngliche Funktion als geweihte Objekte des Kirchenguts unkenntlich zu machen. Durch Vermittlung Heinrich Rybischs, des in Breslau ansässigen kaiserlichen Rates und Rentmeisters für Schlesien und beide Lausitzen, den der Kamenzer Bürgermeister ins Vertrauen gezogen hatte, gelang schließlich der Verkauf des Reinsilbers an den Breslauer Goldschmied Bastian Willinger, der dafür 426 ungarische Gulden und 35 Groschen bezahlte. Ein Jahr später veräußerte der Kamenzer Rat noch ein großes silbernes Kreuz sowie eine kleine Monstranz, die der Liebfrauenbruderschaft und zu den Geräten des Hauptaltars der Marienkirche gehört hatte.⁴⁴ Diesmal wandte man sich

⁴¹ *Gurlitt*, Cornelius: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen. Bd. 36, Kamenz (Stadt), Pulsnitz. Dresden 1912, 62. – *Knothe*, Hermann (Hg.): Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau. Leipzig 1883, 195-198 (Codex diplomaticus saxoniae regiae 2,7). – *Bönisch*, Johann Gottfried: Historische, geographische, statistische Topographie der Stadt Camenz und der benachbarten Ortschaften. 2. Heft. Camenz 1824, 255. Dieser spricht von „20 Stück Kirchenkleinodien, 44 Pfund Silber an Gewicht haltend“, die vom Rat verkauft worden sein sollen.

⁴² *Herrmann*, Matthias: Der Pönfall der oberlausitzischen Sechsstädte und seine überregionale Einordnung. In: *Bahlcke*, Joachim/*Dudeck*, Volker (Hgg.): Welt – Macht – Geist. Das Haus Habsburg und die Oberlausitz 1526-1635. Ausstellungskatalog Städtische Museen Zittau. Görlitz, Zittau 2002, 97-110, hier 98.

⁴³ *Knothe*: Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau, 197 (vgl. Anm. 41).

nach Leipzig, wo der Goldschmied Georg Bernecker die Stücke für 417 rheinische Gulden aufkaufte.⁴⁵

Der Bericht über die Veräußerungen der Kamenzer Kirchengeräte lässt auch die Zweifel erkennbar werden, die die Stadtregierung gegenüber ihrem Handeln hatte. Die Ratsherren gingen fest davon aus, dass der Verkauf nur vorübergehend notwendig sei und dass die Kirchengeräte wieder ersetzt werden würden, sobald sich die finanzielle Lage der Kommune gebessert haben würde. Mit dem abschließenden Satz „domit sich jre nachkommenden des zu erinnern und dornoch zu richten haben“ forderten sie nachfolgende Generationen regelrecht dazu auf, das verkaufte Kirchengut wiederherzustellen.⁴⁶ Unerwähnt ließen die Ratsherren freilich, dass sie die rechtliche Befugnis für den Verkauf nicht besaßen. Denn die Patronats Herrschaft über die Kamenzer städtischen Kirchen und Kapellen lag seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei den Äbtissinnen der Zisterzienserinnenabtei St. Marienstern.⁴⁷

Bereits seit den 1520er Jahren hatte der Rat versucht, sich diese Rechte anzueignen. Durch die Schriften Martin Luthers, dessen Ideen sich in der Stadt seit etwa 1524 verbreiteten, dürfte er sich noch stärker legitimiert gefühlt haben, das Kirchengut zum Wohl der lutherischen Stadtgemeinde umzuwidmen.⁴⁸ Doch den Verkauf von liturgischen Geräten zum Begleichen städtischer Schulden wollten die Mariensterner Zisterzienserinnen nicht tolerieren. Äbtissin Margarethe von Metzrad protestierte scharf gegen das Vorgehen des Kamenzer Rates bei Landvogt Zdislav Berka von Duba. Dieser versuchte die Interessen des Klosters in einem Vergleich durchzusetzen, in dem sich der Kamenzer Rat verpflichtete, die aus dem Verkauf erlöste und im Stadtbuch gewissenhaft protokollierte Summe an das Kloster abzuführen. Gleichzeitig sollte über die noch verbliebenen Kirchengeräte und Paramente ein Inventar angelegt und diese alljährlich bei der Einsetzung des neuen Kirchenvorstands der Äbtissin von St. Marienstern präsentiert werden.⁴⁹ Ferdinand I. behielt sich jedoch das letzte Wort in diesem Präzedenzfall vor. Obwohl der Landvogt bereits eine Schlichtung zwischen den beiden Parteien erreicht hatte, wurde die Kamenzer Stadtregierung vom königlichen Rat Ulrich von Nostitz nochmals vor dem

⁴⁴ Zur Liebfrauenbruderschaft: *Böhmisch: Historische, geographische, statistische Topographie* 244 f. (vgl. Anm. 41).

⁴⁵ *Knothe: Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau* 198 (vgl. Anm. 41).

⁴⁶ *Ebenda.*

⁴⁷ *Knobloch, Matthias: Zur Kirchengeschichte von Kamenz und Kloster St. Marienstern im 15. und 16. Jahrhundert.* In: *Oettel/Dudeck (Hgg.): 650 Jahre Oberlausitzer Sechsstädtebund 100-107*, hier 101 (vgl. Anm. 3). – *Knobloch, Matthias: Kamenz und seine Kirchen. Einblicke in Geschichte und Kultur.* In: *Herrmann, Matthias (Hg.): Kamenz. Beiträge zu Geschichte und Kultur der Lessingstadt. Festschrift der Stadt Kamenz.* Kamenz 2000, 39-47, hier 41. – *Ders.: Die Reformation in Kamenz.* In: *Ders. (Hg.): 1547-1997. Pönfall der Oberlausitzer Sechsstädte. Beiträge zur Herbsttagung der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Görlitz e.V. in Zusammenarbeit mit dem Kamenzer Geschichtsverein e. V. Kamenz* 1999, 71-84.

⁴⁸ *Bönhoff: Die Einführung der Reformation* 138 (vgl. Anm. 4).

⁴⁹ *Knothe: Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau* 200-203 (vgl. Am. 41).

Kammergericht angeklagt, das die Kamenzer für ihr eigenmächtiges Vorgehen zu einer an die Kammer zu entrichtende Strafe von 1000 Gulden verurteilte.⁵⁰

In Görlitz hatte der Rat die Kleinodien der städtischen Kirchen im Verlauf der 1520er Jahre eingezogen und teilweise einschmelzen lassen. Er verwendete die Einnahmen, um damit ein eigenes Schul- und Armenwesen aufzubauen und auch um dringende Bauarbeiten, wie etwa den Erhalt der Neißebrücke, zu finanzieren.⁵¹ Wie der Stadtschreiber Johannes Haß in seinen Ratsannalen berichtet, hat die Stadtregierung „die clindien allir kirchen [auch] angegriffen“, um die königlichen Türkensteuern bezahlen zu können.⁵² Nach dem verheerenden Stadtbrand von 1525 verteilte die Stadt 3000 Gulden aus dem Kirchenvermögen als zinslose Darlehen an verarmte Bürger.⁵³ Als Ferdinand I. im Mai 1538 während seiner Oberlausitzer Huldigungsreise auch die Neißestadt besuchte, kam es zu einem merkwürdigen Vorgang. Beim Einzug in die inzwischen mehrheitlich lutherische Stadt wurde der König mit einer Prozession begrüßt. Sie wurde angeführt von den Schülern und Schulmeistern, gefolgt von den Mönchen des Franziskanerklosters und den Geistlichen der Stadtkirchen „vahst alle mit korkappenn ornaten vnd diacon rockenn, in goldene stücke geceleidet, krewtze vnd kelche tragende vnd fur jnen die grossen fanenn.“⁵⁴ Anschließend ließ der Rat in der Hauptkirche St. Peter zu Ehren des Königs ein *Te deum* feiern. Dafür waren alle Altäre geschmückt worden und auf dem Hochaltar eine Monstranz mit der konsekrierten Hostie „durch die Lutterischen gesetzt, welches ko. mt. geistlikeit vahst vbel gedeutet vnd zu einer idolatrien, ab die Lutterischen [...] nicht geschickt das brot zu dem fleisch vnd blut Cristi consecrirn, gerechnet.“⁵⁵ Wohl um den Eindruck zu erwecken, dass im Kirchenregiment der Stadt noch alles beim Alten sei und auch um die inzwischen bis zum König vorgebrungenen Klagen über die Umwidmung der Kirchenkleinodien zu zerstreuen, nutzte der Rat die Stadtkirche als Bühne für diese aufwändige Inszenierung.

Zu Vorgängen, wie sie aus den Städten der Oberlausitz überliefert sind, war es zwischen den 1520er und 1540er Jahren auch in zahlreichen anderen Kommunen in den böhmischen Kronländern gekommen. Im Jahre 1525 hatte der Rat der niederlausitzischen Stadt Luckau die Kleinodien des dortigen Dominikanerklosters eingezogen, um Unterschlagungen durch die Mönche zu verhindern. In einem eigens errichteten Gewölbe an der Stadtkirche St. Nikolai wurden die liturgischen Geräte – 16 Kelche und Patenen, ein Marienbild, eine große Monstranz, ein Rosenkranz aus Koralle und verschiedene Paramente – verwahrt, bis Landvogt Heinrich Tunkel von Brničko die Rückgabe der Schatzstücke durchsetzte.⁵⁶ Der ausgehandelte Kompromiss sah vor,

⁵⁰ *Struwe*, Ernst Emil (Hg.): *Magister Johannes Hase Goerlitzer Rathsannalen*. Bd. 3: 1521-1542. Görlitz 1870, 364 (*Scriptores Rerum Lusaticarum* NF 4).

⁵¹ *Pietsch*, Friedrich: Görlitz im Pönfall. In: *Neues Lausitzisches Magazin* 111 (1935) 51-141, hier 55 f.

⁵² *Struwe* (Hg.): *Magister Johannes Hase* 302 (vgl. Anm. 50).

⁵³ *Pietsch*: *Görlitz im Pönfall* 55 f. (vgl. Anm. 51).

⁵⁴ *Struwe* (Hg.): *Magister Johannes Hase* 374 (vgl. Anm. 50).

⁵⁵ *Ebenda* 378.

⁵⁶ *Schumann*, Dirk: Die neuen Ergebnisse zur mittelalterlichen Baugeschichte der Luckauer Nikolaikirche. In: *Drachenberg*, Thomas/*Klawun*, Ruth (Hgg.): *Zwischen Himmel und*

dass die Kleinodien im Kloster „in einen guten Kasten gelegt und darzu drey schlosser gemacht“ werden sollten, wobei einen Schlüssel der Landvogt, einen der Luckauer Rat und einen der Prior des dortigen Dominikanerklosters erhalten sollte:⁵⁷ „Und wenn heilige tage und grosse fest kommen, so sollen soliche Kleinodia zur notturft dem prior ausgegeben und widerumb nach endung fest in die verwarrung genomen und eingeschlossen werden.“⁵⁸ Die freie Verfügungsgewalt über ihren Kirchenschatz war den Dominikanern genommen; falls sie daraus etwas zu ihrem Unterhalt verkaufen wollten, so mussten sie sich zunächst die Erlaubnis des Rates und des Landvogtes einholen. 1547 sprach das Magdeburger Schöffengericht der Stadt Luckau schließlich das Recht zu, die Klostergüter „samt etzlichen clenodien und silberwerck, so durch die milde hant und gemein almusen gesamlet und noch alldo vorhanden und in verwarung genomen“, in ihren Besitz zu überführen.⁵⁹

Auch der Breslauer Rat hatte 1525 die Kleinodien aus mehreren Pfarrkirchen der Stadt beschlagnahmten und im Rathaus einschließen lassen.⁶⁰ Ein Jahr später forderte die Stadtregierung die Altaristen der St. Maria-Magdalena-Kirche mit einem öffentlichen Aushang auf, an einem bestimmten Tag persönlich in der Sakristei der genannten Kirche zu erscheinen und alle Kelche, Pazifikale und anderen liturgischen Geräte, die Paramente sowie die Inkorporations- und Zinsbriefe, die zu den einzelnen Altären gehörten, vorzulegen, damit diese in der Sakristei verwahrt werden könnten.⁶¹ Berichte und Klagen über diese Vorgänge an die Landvögte und auch an die Böhmisches Kanzlei in Prag dürften dazu beigetragen haben, dass das Interesse Ferdinands an den Kirchenschätzen, die in seinen Territorien zur Disposition standen, stetig zunahm.

Wachsende landesherrliche Interessen

Die zunehmenden Besitzansprüche von Seiten des böhmischen Königs ließen die Auseinandersetzungen um die Kirchenkleinodien in eine neue Phase eintreten. In der Oberlausitz wurde dies erstmals deutlich, als Ferdinand I. 1532 die liturgischen

Erde. Entdeckungen in der Luckauer Nikolaikirche. Berlin 2006, 13-27, hier 24 f. (Arbeitshefte des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums 13). – *Schumann*, Dirk: Der mittelalterliche Kirchenschatz der Nikolaikirche. In: *Ebenda* 28-36, hier 29. – *Lehmann*, Rudolf: Die Reformation in der Niederlausitz. In: *Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte* 25 (1930) 83-117, hier 105.

⁵⁷ *Ders.*: Die Urkunden des Luckauer Stadtarchivs in Regesten. Berlin 1958, 193.

⁵⁸ *Ebenda* 195. – Allerdings scheint der Luckauer Rat den Forderungen nach Rückgabe der konfiszierten Kleinodien nicht sogleich nachgekommen zu sein. 1529 richtete der Landvogt abermals die Aufforderung an die Stadtregierung, die liturgischen Geräte und Messgewänder den Dominikanern zurückzuerstatten. *Ebenda* 198.

⁵⁹ *Ebenda* 218.

⁶⁰ *Engelbert*, Kurt: Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. Teil IV. In: *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte* 21 (1963) 133-214, hier 144 f., 205 f. – Ähnliche Vorgänge sind auch aus den schlesischen Städten Bunzlau (Bolesławiec), Liegnitz (Legnica), Oppeln (Opole), Schweidnitz (Świdnica) und Striegau (Strzegom) überliefert. *Ebenda* 181, 205 f. – *Ders.*: Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. Teil V. In: *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte* 22 (1964) 177-250, hier 186 f., 196, 211.

⁶¹ *Ders.*: Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien Teil IV. 144 f. (vgl. Anm. 60).

Geräte und Paramente des südlich von Zittau gelegenen Cölestinerklosters auf dem Berg Oybin inventarisieren und versiegeln ließ. Die in den 1360er Jahren von Kaiser Karl IV. gestiftete Abtei zählte zu den bedeutenden geistlichen Institutionen im Land, und hatte stets eine besondere landesherrliche Privilegierung und Schutzvogtei genossen. Doch auch auf dem Berg Oybin fanden in den 1520er Jahren die Ideen der lutherischen Reformation Resonanz. Wohl um Unterschlagungen von Teilen des Kirchenschatzes zu vermeiden, beauftragte König Ferdinand die böhmische Kammer, zwei Kommissare in das Kloster zu entsenden. Mit dieser Aufgabe wurden im Dezember 1532 zwei hohe Landesbeamte betraut: der böhmische Oberstlandrichter und Landvogt der Oberlausitz Zdislav Berka von Duba und der kaiserliche Rat, königlich-böhmische Kammermeister und Amtsverwalter der Fürstentümer Schweidnitz und Jauer Hans Gotsch (Schaffgotsch) auf Kynast. Die von ihnen angefertigten Inventare haben sich im Prager Nationalarchiv erhalten und sind wertvolle Quellen zum heute völlig verlorenen Bestand an liturgischen Geräten und Paramenten des Klosters Oybin.⁶² Die beiden Beamten nahmen alle Schatzstücke auf, die in der Sakristei der Klosterkirche und in einem speziellen Gewölberaum aufbewahrt wurden. Allein in der Sakristei fanden sie 44 Kelche, 26 silberne und teilweise vergoldete Pazifikale, sieben Paar silberne Wein- und Wasserkännchen, acht verschieden große silberne Kruzifixe, drei vergoldete Monstranzen, ein silbernes Weihrauchgefäß, zwei silberne Tafeln mit den Darstellungen der Muttergottes und der Anbetung der Heiligen Drei Könige, eine „nus auß India yn sylber gefast vnd vbergult“ sowie etwa 40 Kaseln.⁶³ Im „undern gewelb“ verzeichneten die Kommissare zerbrochenes Kirchenggerät im Wert von 11 Mark 7 Lot sowie einen silbernen Deckelbecher, zwei goldene Ringe „mit schlechten steynleyn“, verschiedene silberne Spangen für Gewänder und einen silbernen Kranz zur Verzierung eines Marienbilds.⁶⁴

Mit der Sequestration der Oybiner Kirchenggeräte strebte Ferdinand keineswegs die Klärung einer offenen Besitzstandsfrage an, wie sie durch eine treuhänderische Verwaltung auf bestimmte Zeit verbunden sein könnte. Die landesherrliche Versiegelung diente vielmehr der gezielten Überwachung der *ornamenta* des Cölestinerklosters und sollte nicht nur vom Landesherrn befürchtete Diebstähle bzw. Verkäufe erschweren, sondern in Zukunft auch den direkten Zugriff auf die Schatzstücke erleichtern. Ferdinand betrachtete das Kloster und seine Besitztümer als königliches

⁶² Národní archiv, Praha (Nationalarchiv Prag, NA). České oddělení dvorské komory IV [Böhmische Abteilung der Hofkammer IV]. Karton Nr. 169 (Oybin), 1532 Dezember 20. Für den Hinweis auf diesen Quellenbestand danke ich ganz herzlich Richard Némec (Berlin, Prag).

⁶³ *Ebenda*.

⁶⁴ Bei dem unteren Gewölbe handelt es sich vermutlich um einen der noch heute unter der Ruine der Klosterkirche erhaltenen, unmittelbar aus dem Felsen gehauenen Räume. Die Kommissare verzeichneten in diesem Gewölbe auch noch einen beachtlichen Bargeldbestand. Zur räumlichen Situation der Klosterkirche siehe: Némec, Richard: Caroli IV. Imperatoris Romani Fundatio. Kostel kláštera celestinů na Ojvíně u Žitavy [Die Kirche des Cölestinerklosters auf dem Oybin bei Zittau]. In: Průzkumy památek 11 (2004) H. 1, 3-52, hier 22-32.

Kammergut und setzte sich damit über ältere Gewohnheiten hinweg. Karl IV. hatte das von ihm gestiftete Kloster dem Cölestinerorden als Eigentum übertragen und auch König Georg von Podiebrad hatte erklärt, dass es nicht zum Kammergut gehöre.⁶⁵

Derartige Beschlagnahmungen von klösterlichem Kirchengut zugunsten der landesherrlichen Kammer erfolgten – aus verschiedenem Interesse – in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in vielen Regionen Mitteleuropas.⁶⁶ Kurfürst Joachim Friedrich von Sachsen hatte bereits 1531 eine erste Sequestration in allen in seinen Territorien gelegenen Klöstern angeordnet, wobei auch die Kirchengüter und Paramente inventarisiert und unter landesherrliche Verwaltung gestellt wurden. Im Laufe der folgenden Jahre wurden sie mit Ausnahme jener Geräte, die für die Aufrechterhaltung eines Gottesdienstes nach lutherischen Vorstellungen noch benötigt wurden, in die Stiftskirche auf Schloss Altenburg gebracht, wo sich bis zum Jahre 1538 Kirchengut im Silberwert von 918 Mark 13 Lot angesammelt hatte.⁶⁷ Diese umfangreichen Kostbarkeiten wurden in der Folgezeit vermutlich nach und nach eingeschmolzen und zu Münzen verarbeitet. Nicht auszuschließen ist, dass schon damals besonders prächtige Einzelstücke auch der landesherrlichen Schatzkammer einverleibt wurden und über die spätere Kunstkammer ins Grüne Gewölbe gelangten; hierzu wären jedoch eigene Forschungen nötig.

Ganz andere Ziele verfolgte der brandenburgische Kurfürst Joachim II., als er Kirchengüter in seinem Herrschaftsgebiet beschlagnahmte. Noch dem alten Glauben verbunden, konfiszierte er bis 1536 Reliquiare in verschiedenen Klöstern, um sie in der Berliner Stiftskirche zu einem Heiligtum zu vereinigen.⁶⁸ Den Ausbau dieser Sammlung setzte Joachim auch noch fort, nachdem er sich 1539 öffentlich zum Luthertum bekannt hatte. Mit einer Kirchenordnung, die er im gleichen Jahr für die Mark Brandenburg erließ, verfügte er, dass im Rahmen einer Visitation aller Kirchen und Klöster des Landes die „kelchen, Monstrantzen, kreutzen, Patenen, Rauffessern, pacifical, silber Bilden [...] vnd alle andern Silberwerck“ nach Berlin geschickt werden sollten.⁶⁹ In den städtischen und dörflichen Pfarrkirchen sollte

⁶⁵ *Sauppe*, Moritz Oskar: Geschichte der Burg und des Cölestinerklosters Oybin. Fortsetzung. In: Neues Lausitzisches Magazin 83 (1907) 110-195, hier 112.

⁶⁶ Zur Problematik der Umwandlung von Kirchengut in Kammergut im Reformationszeitalter: *Lehmer*: Kirchengut und Reformation 102-108 (vgl. Anm. 8).

⁶⁷ *Hilpert*, Alfred: Die Sequestration der geistlichen Güter in den kursächsischen Landkreisen Meißen, Vogtland und Sachsen 1531 bis 1543. In: Mitteilungen des Altertumsvereins zu Plauen i. V. 22 (1912) 1-136, hier 82 f. – Zu den in Sachsen durchgeführten Sequestrationen von Klostergut siehe auch *Bünz*, Enno: Das Ende der Klöster in Sachsen. Vom „Auslaufen“ der Mönche bis zur Säkularisation (1521-1543). In: *Marx*, Harald/*Hollberg*, Cecilie (Hgg.): Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze. Dresden 2004, 80-90.

⁶⁸ *Tacke*, Andreas: Der Reliquienschatz der Berlin-Cöllner Stiftskirche des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 57 (1989) 125-225, hier 132 f. – Zu den politischen Hintergründen des Berliner Heiligtums demnächst *Gajior*, Agnieszka: Der Reliquienschatz des protestantischen Landesherrn. Joachim II. von Brandenburg und Hedwig von Polen in Berlin. In: *Wetter*: Formierung des konfessionellen Raums in Ostmitteleuropa (vgl. Anm. 7).

⁶⁹ Zitiert nach *Tacke*: Der Reliquienschatz der Berlin-Cöllner Stiftskirche 133 (vgl. Anm. 68).

jeweils nur ein Kelch für den liturgischen Gebrauch zurückbleiben, während alle übrigen Stücke in der Stiftskirche gesammelt wurden.

Von einem derart massiven landesherrlichen Zugriff auf die Kirchenschätze war die Oberlausitz zunächst noch verschont geblieben. Im Fall des Cölestinerklosters Oybin kam es aber bereits wenige Jahre nach der von Ferdinand I. befohlenen Inventarisierung zur Einschmelzung eines Teils der Kleinodien. Um den regelmäßig fälligen Türkensteuerzahlungen nachkommen zu können, erlaubte der König dem Kloster im Mai 1538 „zerbrochene“ Stücke der inventarisierten Kirchengeräte im Wert von 100 Mark Silber einschmelzen zu lassen. Dies geschah in Görlitz, wo etwa die Hälfte des 1532 inventarisierten Bestands zu Münzen umgearbeitet wurde. Über die übrigen Stücke wurde ein neues Inventar angefertigt, in dem noch die 44 Kelche, eine Monstranz, ein paar Wein- und Wasserkännchen, ein kleines Kruzifix, drei kleine Pazifikalia und die beiden goldenen Ringe „mit schlechten steinlein“ zu finden sind.⁷⁰ Doch auch dieser deutlich geschrumpfte Bestand an Schatzstücken sollte dem Kloster einige Jahre später verloren gehen.

Landesherrliche Kommissare taxieren die städtischen Kirchenschätze

Die seit den späten 1520er Jahren laut gewordenen Beschwerden der oberlausitzischen Landstände über den Umgang mit den Kleinodien der Stadt- und Klosterkirchen in den Sechsstädten veranlassten Ferdinand I. massiver gegen die Kommunen vorzugehen. Der Landesherr versuchte mehrfach, sie zur Herausgabe der Kirchenkleinodien zu bewegen. So forderte Ruprecht von Mosheim im Namen des Königs auf dem Landtag 1529 von Land und Städten „der kirchen clinodien wieder den Turcken vnd zu einer bestendigen montze“ abzuliefern, was jedoch nicht befolgt wurde.⁷¹ Die hohen Steuerforderungen zwangen die Städte allerdings mehrfach, wie das Beispiel von Kamenz zeigt, Kirchenschätze zu ihrer Deckung zu verwenden.

Auf die Vorwürfe der Landstände, die Städte hätten sich unrechtmäßig Zins-einkünfte und Schatzbestände im Wert von 200000 Gulden angeeignet – unrechtmäßig, da diese zu nicht geringen Teilen auch von Angehörigen des Adels gestiftet worden seien –, reagierte Ferdinand I. in seiner „Decisio Ferdinanda“, die im Februar 1544 publiziert wurde. Der König forderte die Sechsstädte darin auf, die entzogenen Werte unverzüglich an die Kirchen zurückzugeben.⁷² Der Städtebund hielt jedoch dagegen, dass ein beträchtlicher Teil davon nach wie vor „zu Christlichen und milden Sachen gegeben und gebraucht würden“ und dass es andererseits vorgekommen sei, dass Priester und Mönche, die zum Luthertum übergetreten seien, Altargeräte und Zinsbriefe unterschlagen hätten. Um dem vorzubeugen, sei eine Sicherstellung der Kleinodien notwendig gewesen.⁷³

⁷⁰ Státní oblastní archiv Litomeřice, Pobočka Děčín. Rodinný archiv Clam-Gallasů [Staatliches Regionalarchiv Leitmeritz, Zweigstelle Tetschen. Familienarchiv der Clam-Gallas]. Karton 584, Inv.-Nr. 2169, unpag.

⁷¹ *Struve* (Hg.): *Magister Johannes Hase* 308 (vgl. Anm. 50).

⁷² Der Text der *Decisio Ferdinanda* wurde hier verwendet nach der Abschrift in der Platzschen Chronik der Stadt Bautzen: StA BZ. U III 200/6, Platzsche Chronik, Anno 1544.

⁷³ *Ebenda*.

Von dieser Argumentation wohl wenig überzeugt, verfügte Ferdinand, dass die Städte innerhalb von zwei Monaten genaue Verzeichnisse über alle geistlichen Stiftungen und Besitztümer sowie über die Kleinodien anfertigen und beim Landvogt auf der Bautzener Ortenburg hinterlegen sollten.⁷⁴ Da der König nicht darauf vertrauen konnte, dass die oberlausitzischen Städte diese Inventare wirklich abliefern würden, schickte er im Herbst des gleichen Jahres eigene Kommissare in die Region, um alle Kirchengерäte und Paramente erfassen und in den Sakristeien versiegeln zu lassen. Es handelte sich dabei nicht um eine reguläre Visitation, wie sie Ferdinand zur gleichen Zeit in den österreichischen Erblanden durchführen ließ. Dazu besaß er in der Oberlausitz keine Befugnis und er wollte wohl auch keinen Konflikt mit dem Meißner Bischof bzw. dem sächsischen Kurfürst als Schutzherr des Bistums provozieren.⁷⁵ Ferdinand ließ die Kommission bei dieser Gelegenheit gleich auch Schlesien und die Niederlausitz bereisen.⁷⁶

Wie im Falle der liturgischen Geräte und Paramente des Cölestinerklosters Oybin betrachtete Ferdinand nun auch die Kirchenkleinodien in den königlichen Sechstädten als Teil seines Kammergutes. Eine solche Strategie hatte er bereits zwischen 1526 und 1530 in den österreichischen Erblanden verfolgt, wo er die Kleinodien mit der Begründung, sie vor den Türken zu retten und nur im Notfall für den Zweck der Landesverteidigung einschmelzen und zu Münzen verarbeiten zu lassen, einsammeln und verwahren ließ.⁷⁷ Die Beschlagnahmen in den österreichischen Erblanden hatte Ferdinand von lokalen Herrschaftsträgern durchführen lassen, was nicht konfliktfrei vonstatten gegangen war. Da er in der Oberlausitz kaum mit der Unterstützung seines Vorgehens von Seiten der Stände rechnen konnte, schickte er dorthin nichteinheimische Kommissare.

Zwei Ereignisse dürften die umfassende Inventarisierung in der Oberlausitz zusätzlich motiviert haben. Im August 1541 hatte der sächsische Kurfürst Joachim Friedrich das in der Niederlausitz liegende, also unter königlich-böhmischer Herrschaft stehende Zisterzienserkloster Dobrilugk (heute Doberlug) besetzen lassen. Als eine der ersten Maßnahmen befahl er dem Abt, die noch vorhandenen Kirchengерäte zu inventarisieren und sicher zu verwahren.⁷⁸ Er begründete sein Vorgehen zum einen mit offenen Schulden, die die Habsburger beim Haus Wettin hatten und die der Kur-

⁷⁴ *Ebenda.*

⁷⁵ Zur Visitation in den österreichischen Erblanden, die 1544/45 auf Anweisung Ferdinands durchgeführt wurde: *Kohler, Albrecht: Ferdinand I. 1503-1564. Fürst, König, Kaiser.* München 2003, 192-199. – *Höfer, Rudolf Karl: Die Landesfürstliche Visitation der Pfarren und Klöster in der Steiermark in den Jahren 1544/1545.* Graz 1992.

⁷⁶ Zu beiden Regionen fehlen bisher Forschungen über die landesherrliche Inventarisationsaktion. Für das niederlausitzische Luckau hat *Lehmann, Rudolf: Geschichte der Niederlausitz.* Berlin 1963, 223 f. knapp auf die Anwesenheit der beiden Kommissare hingewiesen.

⁷⁷ *Losertb.: Das Kirchengut in Steiermark im 16. und 17. Jahrhundert* 9-12, 100-105 (vgl. Anm. 19).

⁷⁸ Zu den Vorgängen um Kloster Dobrilugk siehe *Lehmann, Rudolf (Hg.): Urkundenbuch des Klosters Dobrilugk und seiner Besitzungen.* Leipzig, Dresden 1941, 454-490 (Urkundenbuch zur Geschichte des Markgraftums Niederlausitz 5). – *Ders.: Geschichte der Niederlausitz 170-172* (vgl. Anm. 76). – Ein Teil der Kleinodien der Klosterkirche war bereits 1535 von Abt Heinrich Mönch unterschlagen worden: *Ders.: Urkundenbuch des Klosters Dobrilugk* 409 f., 494-496.

fürst durch die Sequestration des Klosters eintreiben wollte, zum anderen mit der Einziehung einiger in Böhmen liegender Dörfer durch Ferdinand, die dem säkularisierten Kloster Grünhain im Erzgebirge gehört hatten.⁷⁹ Der böhmische König musste befürchten, dass der sächsische Kurfürst, der die Besetzung des Klosters Dobrilugk durch seine Rechte als Schutzherr des Bistums Meißen zu legitimieren versuchte, sich auch noch am Kirchengut im Archidiakonat Oberlausitz schadlos halten könnte. Die Kirchenschätze der oberlausitzischen Sechsstädte gerieten damit in ein weiteres Spannungsfeld: Waren sie zunächst Gegenstand innerständischer Auseinandersetzungen gewesen, so rückten sie nun ins Interesse überregionaler Mächte.

Zusätzlich zum Vorfall in Dobrilugk war sicherlich auch der Ausgang des Reichstags zu Speyer im Frühjahr 1544 ein wichtiges Motiv für Ferdinand, mithilfe einer Kommission seine Besitzansprüche auf die kirchlichen Schatzbestände der Oberlausitz durchzusetzen. Nachdem Karl V. und sein königlicher Bruder sich jahrelang geweigert hatten, bereits vollzogene Umwidmungen von Kirchengut, die von den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes vorgenommen worden waren, anzuerkennen, endete der Reichstag von Speyer mit einer überraschenden Entscheidung. Unter dem Druck des kriegerischen Konflikts mit dem französischen König Franz I. sowie der Notwendigkeit, sich der finanziellen Unterstützung für die Türkenabwehr zu versichern, erkannte Karl im Reichstagsabschied alle Veränderungen an, die an den Kirchengütern bis 1541 vorgenommen worden waren. Des Weiteren wurde den Angehörigen der Augsburgischen Konfession das Recht zugestanden, mit den umgewidmeten Kirchengütern die ihrer Ansicht nach notwendigen Ausgaben für Kirchen, Pfarren, Schulen, Almosen und Hospitäler zu bestreiten, „ohneachtet, wes Religion sie seien“.⁸⁰ Auf Grundlage dieser weitreichenden Entscheidung konnten all jene, die sich zur Augsburgischen Konfession bekannten, bereits vollzogene Umwidmungen von Kirchengütern nachträglich legitimieren. Für Ferdinand I. bedeutete dies, dass er schnell handeln musste, wenn er im Streit um die Kirchenschätze seines Kronlandes noch eigene Interessen durchsetzen wollte. Entsprechend kurzfristig – zwei Monate, nachdem Ferdinand den Städten befohlen hatte, Verzeichnisse über die Kirchenkleinodien anzufertigen – traf seine königliche Kommission in der Oberlausitz ein. Zu ihr gehörten der königliche Vorschneider und Mundschenk Sebastian von Schönauich und der königliche Rat und Komptur des Johanniterordens im niederschlesischen Groß Tinz (Tyniec nad Ślężą) Dr. Lorenz Knorr.⁸¹ Zusätzlich

⁷⁹ *Ders.*: Die Reformation in der Niederlausitz 107 (vgl. Anm. 56).

⁸⁰ *Körber*: Kirchengüterfrage und schmalkaldischer Bund 147 (vgl. Anm. 8).

⁸¹ *Knothe*: Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau 315 (vgl. Anm. 41). – In der Literatur wird seit dem 18. Jahrhundert statt Sebastian von Schönauich immer wieder dessen Bruder, der schlesische Adlige und Truppenführer Fabian von Schönauich genannt, der jedoch nicht als königlicher Kommissar in der Oberlausitz diente, sondern zu dieser Zeit in Diensten Kaiser Karls V. stand. Nach dem Aussterben der Herren von Biberstein erwarb Fabian von Schönauich 1558 die bedeutende oberlausitzische Standesherrschaft Muskau und wurde damit zu einem wichtigen Akteur im ständischen System der Region. Siehe *Knothe*, Hermann: Geschichte des Oberlausitzer Adels und seiner Güter vom XIII. bis gegen Ende des XVI. Jahrhunderts. Bd. 1. Leipzig 1879, 482 f.

reiste der Breslauer Goldschmied Valentin mit, dessen Aufgabe es war, den Materialwert der aufgefundenen Stücke zu taxieren.⁸²

Am 30. November 1544 trafen die Kommissare in Görlitz ein, wo sie über mehrere Tage hinweg alle liturgischen Geräte und Paramente auflisteten.⁸³ In der Stadtkirche St. Peter verzeichneten sie, wie das im Ratsarchiv überlieferte Protokoll ausweist, 47 Kelche mit dazugehörigen Patenen, eine silberne, teilvergoldete Monstranz, ein großes silbernes, teilvergoldetes Pazifikalkreuz mit einer Heiligkreuzreliquie, eine zweite silberne, teilvergoldete Monstranz, zu der ein Tragaltar (Portatile) gehörte, 17 Pazifikale „klein vnd gros [...] vnd voller reliquiis“, vier kleinere silberne Kreuze, zwei Paar silberne Wein- und Wasserkännchen, ein silbernes Rauchfass sowie zehn Humerale „mit silbern vbergolten spangen, buchstaben vnd bildern“.⁸⁴ Das Gesamtsilbergewicht all dieser Gegenstände gaben die Kommissare mit 268 Mark 14 Lot an. Lediglich vier Kelche und 7 Humerale „mit Perlen bilder behafft zum teil mit silbern vbergolten buchstaben vnd andere gemeine kaseln, der man nicht entperrn kann“ ließen sie für den weiteren liturgischen Gebrauch zurück.⁸⁵ Alles andere wurde „inn der Sacristy der Pfarrkirchen wiederumb verward vnd eingezogen, inn besunder das silberwerck inn einer eingemauerten, wohlversorgeten und verschlossenen Almer [Kiste] versiegelt.“⁸⁶

Nachdem sie ihre Tätigkeit in der Stadtpfarrkirche abgeschlossen hatten, ließen sich die Kommissare auch die Altargeräte und Paramente der Franziskanerklosterkirche vorlegen. Sie verzeichneten 13 Kelche mit Patenen, ein silbernes, teilvergoldetes Kreuz mit einer eingelegten Reliquie, zwei Paar silberne Wein- und Wasserkännchen, ein silbernes, teilvergoldetes Pazifikale „mit einer weissen bryllen [Kristall] innwendig mit reliquiis“, vier silberne Schilde sowie 29 Humerale, die zum Teil mit silbernen Spangen, Münzen, Perlen und Korallen besetzt waren.⁸⁷ Das Kirchengesamtgewicht und die Silberapplikationen an den Paramenten hatten ein Gesamtgewicht von 88 Mark 10 Lot. Den Mönchen überließen die Kommissare den überwiegenden Teil der Paramente und vier Kelche mit Patenen für den weiteren Messbetrieb. Alles andere wurde in dem Kasten verwahrt, in dem sich bereits die Altargeräte der Stadtpfarrkirche befanden.⁸⁸ Dieser Kasten stand zwar in der Sakristei der Peterskirche, versehen mit dem königlichen Siegel waren die in ihm enthaltenen Objekte

⁸² In Breslau lassen sich zum fraglichen Zeitpunkt zwei Goldschmiede nachweisen, die den Namen Valentin (Valten) trugen: Valten Lamm, der zwischen 1530 und 1544 erwähnt wird, sowie Valten Goltschmidt, der zwischen 1543 und 1579 nachweisbar ist und als Goldmünzer und Probierer tätig war. *Hintze, Erwin: Die Breslauer Goldschmiede. Eine archivalische Studie.* Breslau 1906, 26, 67, 108.

⁸³ *Mylius: Annales Gorlicenses* 33 (vgl. Anm. 37).

⁸⁴ Ratsarchiv Görlitz (RA G). Varia 223. Acta die Saecularisation des Franziskanerklosters in Görlitz betreffend 1544-1665, unpag. – Für den Hinweis auf diese bislang zu den Kriegsverlusten des Archivs gerechnete Akte sei Herrn Christian Speer (Dresden) herzlich gedankt.

⁸⁵ *Ebenda.*

⁸⁶ *Ebenda.*

⁸⁷ *Ebenda.*

⁸⁸ Zur Inventarisierung der Kirchengesamtheit und Paramente der Görlitzer Franziskanerkirche bereits *Zobel: Die Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit in Görlitz* 14 f. (vgl. Anm. 36). – Ebenso *Ders.: Beiträge zur Geschichte der Dreifaltigkeitskirche 188-191* (vgl. Anm. 36).

aber bereits nicht mehr Eigentum der Stadt sondern des Königs und warteten lediglich darauf, abtransportiert zu werden.

Von Görlitz aus reiste die Kommission weiter nach Zittau, wo sie am 4. Dezember mit ihrer Arbeit begann. Bevor der Zittauer Rat ihnen den Zugang zu den Kirchenkleinodien gewährte, wandte er sich per Boten an den Görlitzer Stadtrat. Doch aus der Neißestadt erhielt man die Antwort, dass es unumgänglich gewesen wäre, den Kommissaren Folge zu leisten.⁸⁹ Für Zittau liegen die Originalprotokolle leider nicht mehr vor. Ihr Inhalt ist jedoch von der Stadtgeschichtsschreibung überliefert worden. In der Zittauer Stadtkirche St. Johannis erfassten die königlichen Kommissare 17 Kelche, eine Monstranz, 14 Pazifikale, ein Perlenschild, reich besetzt mit der Verkündigung Mariä und verschiedene Humerale, bei denen sie Silber und Perlen von der Leinwand abtrennten. In der Franziskanerklosterkirche nahmen sie eine Monstranz sowie eine schwarze Kasel auf, die mit Gold und Perlen besetzt war. Lediglich fünf Kelche und fünf Humerale ließen sie in beiden Kirchen zum Gebrauch, das übrige Gut wurde wie bereits in Görlitz in der Sakristei der Stadtpfarrkirche eingeschlossen und versiegelt.⁹⁰

Von Zittau aus wandten sich die Kommissare nach Löbau. Im Urkundenbuch der Stadt hat sich das detaillierte Protokoll über die Inventarisierung der dortigen Kleinodien überliefert, die am 6. Dezember 1544 erfolgte.⁹¹ In der Stadtpfarrkirche St. Nikolai fanden sie eine silberne, teilvergoldete Monstranz vor, ein silbernes Reliquienkreuz, vier silberne Pazifikale, zwei kleinere silberne Kreuze mit Reliquien und sieben Kelche mit Patenen. Weiter heißt es in dem Protokoll: „Item es seynt also etzliche Kaßeln und ornat, dy do gantz geringe und altt, auch alle ane sylberne spangen.“⁹² Sie wurden daher für den weiteren liturgischen Gebrauch zusammen mit zwei Kelchen und Patenen belassen, während die anderen Stücke in Verwahrung genommen wurden. In der Franziskanerklosterkirche, in welcher die Mönche, wie es im Bericht heißt, die „alten ceremonien der kyrchen noch halden“, inventarisieren die Kommissare eine „schöne“ silberne, teilvergoldete Monstranz, drei Kelche mit Patenen sowie ein silbernes Kreuz mit einer Heiligkreuzreliquie. Die drei Kelche und das Reliquienkreuz wie auch die als minderwertig eingeschätzten Paramente wurden den Franziskanern gelassen. Die Monstranz wurde zusammen mit den aus der Stadtkirche eingezogenen Stücken „in der sacristy der pfarrkyrchen ihn eynem

⁸⁹ Bereits 1538 hatte der Zittauer Rat eine solche Erfassung der Kirchenbestände befürchtet, als sich aus dem benachbarten Niederschlesien Berichte mehrten, dass Ferdinand I. die Kleinodien zum Schlagen neuer Münzen einziehe. Erhalten hat sich ein diesbezügliches Schreiben des Zittauer Rates nach Löwenberg: NA, Řád maltézský spisy a knihy – Löwenberg [Der Malteserorden, Schriften und Bücher – Löwenberg], Kart. 777, Sign. 49, inv. 2260. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Petr Harchovec (Prag) sehr herzlich.

⁹⁰ *Carpzov*: *Analecta Fastrorum* 27 (vgl. Anm. 35). – *Pescheck*, Christian Adolph: *Handbuch der Geschichte von Zittau*. Bd. 1. Zittau 1834, 399. – Einer dieser 1544 für den weiteren Gebrauch zugelassenen Kelche ist 1829 durch Diebstahl verloren gegangen: *Gurlitt*, Cornelius: *Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen*. Bd. 30 Zittau (Stadt), Dresden 1907, 38.

⁹¹ Hier und im Folgenden *Knothe*: *Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau* 315 f. (vgl. Anm. 41).

⁹² Hier und im Folgenden: *Ebenda*.

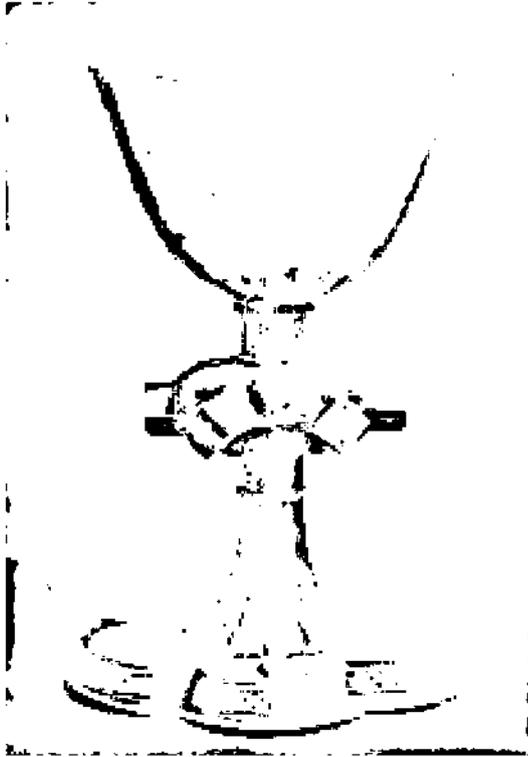


Abb. 2: Abendmahlskelch aus der Löbauer Stadtpfarrkirche St. Nikolai, Silber, vergoldet, um 1500, Ev.-Luth. Kirchengemeinde Löbau.

gewelbichen ihn einer wolvorwarthen almer ihn der maure vorschlossen und vorseigt.“ Von den für den weiteren liturgischen Gebrauch zurückgelassenen Stücken hat sich lediglich ein um 1500 entstandener Kelch im Bestand der heutigen evangelisch-lutherischen Stadtpfarrkirche St. Nikolai bis in die Gegenwart erhalten (Abb. 2).⁹³

Für die drei anderen Städte Bautzen, Kamenz und Lauban (Lubań), die von den Kommissaren ebenfalls bereist wurden, haben sich leider keine detaillierten Informationen über die Inventarisierung erhalten bzw. konnten bisher keine Quellen aufgefunden werden.⁹⁴ Sie dürften aber nach dem gleichen Schema vor sich gegangen sein wie in Görlitz, Löbau und Zittau. Weiterer Forschungsbedarf es auch für die Klärung der Frage, ob die beiden Zisterzienserinnenklöster St. Marienstern

⁹³ Gurlitt, Cornelius: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen. Bd. 34. Löbau, Dresden 1910, 325.

⁹⁴ Für Kamenz liegt lediglich die lapidare Notiz von *Bönisch*: Historische, geographische, statistische Topographie 256 (vgl. Anm. 41) vor, dass 1544 „königliche Commissaire die sämtlichen noch vorhandenen Kleinodien und Reliquien“ notiert hätten. Diese sollen zwei Jahre zuvor nur noch fünf Kelche in der Stadtkirche und sieben in der Klosterkirche umfasst haben, was jedoch vermutlich auf unvollständigen Angaben beruht.

und St. Marienthal sowie das Magdalenerinnenkloster Lauban von den Kommissaren aufgesucht wurden oder von der Aktion ausgenommen waren, was angesichts fehlender Quellenhinweise, ihres politischen Status als Stifte und weltliche Herrschaften sowie der konfessionellen Beständigkeit wahrscheinlicher ist. Das nicht als eigene Herrschaft fungierende Cölestinerkloster auf dem Oybin bereisten die Kommissare hingegen nachweislich.⁹⁵ Die Beschlagnahmung all jener Schatzstücke, die dort nach der ersten landesherrlichen Inventarisierung von 1532 und den Einschmelzungen von 1539 noch vorhanden waren, war einer der Gründe, warum die letzten Mönche den Berg Oybin 1545 verließen und in ihr Klosterhaus in Zittau übersiedelten.

Verlust städtischer Kirchenschätze als königliche Strafmaßnahme

Die landesherrlichen Inventarisierungen in den oberlausitzischen Sechsstädten alarmierten den einheimischen Adel, der im Januar 1545 seine Forderungen an Ferdinand umgehend wiederholte:

[Es] begehren die Landstände die Kleynodien auß den Klöstern und andern Stellen, die sie auff den Burglehn und sonst gehabt, sambt den Briefen darauff [...], daß die zu gleicher Verwahrung der Landschafft zugestellt werden; [...] dieweil Herren und Landschafft und die Ihren solche Lehn und Kleynodie mit auffgerichtet, erhalten und ernehet [haben].⁹⁶

Auch die Städte versuchten, die erfolgten Beschlagnahmungen wieder rückgängig zu machen. Die Görlitzer Stadtregierung hatte die aus dem Verkauf der Kirchenkleinodien zu erzielenden finanziellen Mittel wohl schon so fest eingeplant, dass sie 1545 den König bat, „die petschir“, mit der die Schatzbestände in der Sakristei der Peterskirche versiegelt worden waren, wieder öffnen zu lassen, um damit in der Gemeinde dem „gemurmelt, ab wir die brücken vngebauet und die cleinodien dennoch hinweg kommen ließen“ entgegenzuwirken.⁹⁷

Mit der Versiegelung der oberlausitzischen Kirchenschätze waren die Auseinandersetzungen um diese noch nicht beigelegt. Die divergierenden Eigentumsansprüche am Kirchengut bildeten aber lediglich die Spitze eines Berges von Konflikten sowohl zwischen Land und Städten als auch zwischen den oberlausitzischen Ständen und ihrem Landesherrn, die sich auch in Fragen des Steuerrechts, der Gerichtsbarkeit und des Vertretungsrechts von Land und Städten uneins waren.⁹⁸

⁹⁵ Dieser Hinweis findet sich bereits bei *Carpzov*: *Analecta Pastorum* 153 (vgl. Anm. 35). – Er wurde übernommen von *Pescheck*, Christian Adolph: *Geschichte der Cölestiner des Oybins*. Zittau 1840, 78 f. – Ebenso von *Sauppe*: *Geschichte der Burg und des Cölestinerklosters Oybin* 125 (vgl. Anm. 65), der aber bezweifelt, dass von den Kommissaren eine Versiegelung von Kleinodien der Klosterkirche vorgenommen wurde.

⁹⁶ Zitiert nach StA BZ. U III 200/6, *Platzsche Chronik*, Anno 1545.

⁹⁷ Zitiert nach *Pietsch*: *Görlitz im Pönfall* 56 (vgl. Anm. 51). – Offensichtlich hatte die Stadt von König Ferdinand I. anlässlich seines Besuches in Görlitz 1538 die Zusage bekommen, die aus der Umwidmung von Kirchengut entstandenen Einnahmen zur Instandhaltung der städtischen Bauten verwenden zu dürfen, worauf sich die Ratsherren in dieser Situation beriefen.

⁹⁸ Zu den verschiedenen offenen Streitpunkten: *Ebenda* 64 f. – *Herrmann*: *Der Pönfall der oberlausitzischen Sechsstädte* 97–100 (vgl. Anm. 42).

Durch die Reformation hatten die Städte das Kirchenregiment zunehmend an sich gezogen, wobei der Landesherr wie auch der geistliche Stand einen wachsenden Autoritätsverlust auf diesem Gebiet hinnehmen mussten. Den Anlass, all diese offenen Gegensätze zu klären, sollte ein Ereignis bilden, das Ferdinand in die Lage versetzte, mit strengen Strafmaßnahmen gegen die Sechsstädte vorgehen zu können.

Im Kriegszug Karls V. gegen den Schmalkaldischen Bund mussten auch die oberlausitzischen Sechsstädte auf Befehl ihres Landesherrn Truppenkontingente zur Unterstützung der königlichen und kaiserlichen Armee stellen. Dieser Forderung zur Musterung kamen sie nur zögerlich nach und schickten verspätet ein Kontingent Fußknechte zum verabredeten Sammelpunkt von Ferdinands Truppen. Vor der entscheidenden Schlacht bei Mühlberg Ende April 1547 entließen die Städte jedoch, wie sie später behaupteten aufgrund eines Missverständnisses, ihre Söldner zu frühzeitig, sodass sie beim Kampf zwischen kaiserlichen und schmalkaldischen Truppen nicht mehr zur Verfügung standen.⁹⁹ Außerdem widersetzten sich die Sechsstädte der Aufforderung ihres Königs, die gesamte militärische Kraft des Landes in Bautzen zu versammeln und die anderen Städte mit Kleinodien, Proviant und Geschütz zu verlassen. Einer solchen Selbstaufgabe konnten und wollten die Ratsherren von Görlitz, Kamenz, Löbau, Lauban und Zittau selbst im Notfall nicht nachkommen und verweigerten ihrem Landesherrn in diesem Punkt den Gehorsam.¹⁰⁰

Ferdinand I. wertete das Vorgehen der Städte als „vngheorsamblich, widerspenstig vnd vndtreulich“ und verhängte strenge Sanktionen gegen sie, die als „Pönfall der Sechsstädte“ bekannt geworden sind.¹⁰¹ Er entzog den Kommunen alle ihre über Jahrhunderte erworbenen Rechte und Privilegien sowie alles Eigentum an Grund und Boden, Waffen und Wertgegenständen und stellte sie quasi unter landesherrliche Zwangsverwaltung.¹⁰² Teil des umfassenden Strafmandats waren auch die wenige Jahre zuvor inventarisierten Kleinodien:

Die noch vorhandenen Kirchen-Clinodien, auch alle Einkommen der noch unveränderten Stiftungen, samt allen Güld-Briefen und darzu gehörigen Registern und Urkunden, [sind] seiner Majestät zu überantworten und vor die genossene Nutzungen der veränderten Clinodien und Güter, das einer jeden Stadt nach Proportion dicirte Straff-Geld ungeweigert zu erlegen und zwar das eine halbe Theil nach drey Wochen und das andere in zwey Monathen.

Für bereits verkaufte Kleinodien und anderes umgenutztes Kirchengut sollten die Kommunen Straf gelder in verschiedener Höhe, nämlich Görlitz 40000 Gulden, Bautzen und Zittau jeweils 20000 Gulden, Lauban 10000 Gulden sowie Löbau und

⁹⁹ Eine gründliche Übersicht über den Pönfall der Sechsstädte und seine Auswirkungen geben die Beiträge in: *Ders.*: (Hg.): 1547-1997. Pönfall der Oberlausitzer Sechsstädte (vgl. Anm. 47). – *Ders.* Der Pönfall der oberlausitzischen Sechsstädte 97-110 (vgl. Anm. 42) – Darüber hinaus wertvoll sind die beiden älteren Einzelstudien: *Baumgärtel*, Hermann: Geschichte des Pönfalls der Sechsstädte. Bautzen 1898. – *Pietsch*: Görlitz im Pönfall (vgl. Anm. 51).

¹⁰⁰ *Ebenda* 88 f.

¹⁰¹ Zitiert nach *Ebenda* 96.

¹⁰² *Lemper*, Ernst-Heinz: Die vom Pönfall ausgelöste Krise der Oberlausitzer Sechsstädte und ihre Überwindung. In: *Herrmann* (Hg.): 1547-1997. Pönfall der Oberlausitzer Sechsstädte 101-122 (vgl. Anm. 47).

Kamenz jeweils 5000 Gulden und damit alle Städte zusammen 100000 Gulden zahlen.

Die Städte versuchten, die endgültige Beschlagnahmung ihrer Kirchenschätze abzuwenden. In einem Schreiben an Ferdinand argumentierte der Bautzener Rat, dass die königlichen Kommissare drei Jahre zuvor festgestellt hätten, dass alle Kleinodien noch vorhanden und in Gebrauch seien. Doch von Seiten des Landesherrn erging lediglich die nochmalige Aufforderung:

Nachdem wissentlich und offenbahr, daß bemeldte von Budissin etliche Kirchen gezierde und Kleynodien auß den Kirchen zu ihren handen genommen und zum Theil verändert haben, davon auch etliche Beneficia und Stiftungen, Einkommens-Rent und Gülde zu ihren Händen eingezogen und die Gülde bißhero eingenommen und zum Theil auflösen lassen und die Hauptsumma darüber empfangen, so will die Königl. Mayst., daß sie die Kleinodien und Kirchen-Gezierde, so noch vorhanden, dergleichen auch solche Beneficien, Stiftungen, Einkommen, die noch unverändert, zu Ihr. Königl. Mayst. Händen sambt den Stifft- und Güldt-brieffen und andern darzu gehörigen Registern und Urkunden endlich überantworten und vor die übrigen verbrachten und veränderten Kleinodien, Kirchengezierde und empfangenen jährlichen Nutzungen und Einkommen, auch veränderte Haupt-Summa bezahlen und also baar entrichten sollen.¹⁰³

Ferdinand ließ die Strafmaßnahmen zügig umsetzen. Bereits im September 1547 trafen die königlichen Kommissare Christoph von Dohna, Dr. Ludwig Schradin, Michael von Münchenberg und Nicolaus von Metzrad in Görlitz ein, um die Herausgabe der Stadtbücher, Waffen und Lehnunterlagen zu überwachen. Auch die Kirchenkleinodien, die in der Sakristei der Peterskirche deponiert waren, besichtigten sie. Da sie aber das königliche Siegel an der hölzernen Truhe unversehrt vorfanden, ließen sie sie an ihrem Ort.¹⁰⁴ Einige Tage später traf zusätzlich der königliche Hauptmann Wolf Christoph von Liechtenstein mit 52 Reitern ein, um die Neißestadt bis zur Zahlung der geforderten Strafsumme zu besetzen. Die Stadt Görlitz musste innerhalb weniger Tage den Betrag von 40000 Gulden zusammenbringen, wofür der Stadtrat nicht nur eilig Kredite aufnahm, sondern auch, wie verschiedene Chronisten berichten, eine Schatzung unter der Bevölkerung durchführen und in Privathäusern „gold, gürtel, becher und was man hatt auffbringen können“ einziehen ließ.¹⁰⁵ Darüber hinaus sollen zu diesem Zeitpunkt aus der Peterskirche Kirchengeräte abtransportiert worden sein, deren Gesamtwert von den Chronisten zwischen fünf und sieben Zentner Silber angegeben wird.¹⁰⁶

Ähnliches ereignete sich in den folgenden Tagen auch in den übrigen fünf Städten. Über das weitere Schicksal der in der Oberlausitz während des Pönfalls beschlag-

¹⁰³ StA BZ. U III 200/6. Platzsche Chronik, Anno 1547, Capitulatio der Kayserl. Mayst. wieder die Rätthe der Städte.

¹⁰⁴ *Pietsch*: Görlitz im Pönfall 111 (vgl. Anm. 51).

¹⁰⁵ *Großer*, Samuel: Lausitzische Merckwürdigkeiten darinnen von beyden Marggraffthümern in fünff unterschiedenen Theilen von den wichtigsten Geschichten, Religions- und Kirchen-Begebenheiten [...]. Leipzig, Budissin 1714, 181.

¹⁰⁶ Erstmals berichtet Martin Mylius in seiner in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstandenen Chronik über diese Beschlagnahmungen von Kirchengeräten in Görlitz: *Mylius*: *Annales Gorlicenses* 33 (vgl. Anm. 37). – Diese Information wurde von verschiedenen späteren Geschichtsschreibern aufgegriffen u. a. von *Pufe*, Johann Christian: Achter und letzter Beitrag zur Reformation-Geschichte der Stadt Görlitz. Görlitz 1824, 6. –

nahmen und nach Prag abtransportierten Kirchenschätze ist nichts bekannt. Man wird aber davon ausgehen müssen, dass das Gold und Silber eingeschmolzen und zur Begleichung der kaiserlichen Ausgaben für die Türkenabwehr zu Münzen umgearbeitet wurde, wie es Ferdinand I. bereits 1529 von Land und Städten gefordert hatte. Während die Kommunen ihre eingezogenen Privilegien und Landbesitzungen innerhalb von zwanzig Jahren weitgehend wiedererlangen konnten, kam von den beschlagnahmten Schatzbeständen und gezahlten Strafsummen nichts zurück. Trotz solch immenser Mengen, wie sie aus Görlitz überliefert sind, hatten die königlichen Exekutoren aber nicht die gesamten Kirchengeräte aus den Städten der Oberlausitz mitgenommen.

Zurückgelassene Schatzbestände und ihr Schicksal – ein Fazit

Die Beschlagnahmung der Kirchenkleinodien im Rahmen des Pönfalls der Sechsstädte ist vor dem Hintergrund des Reformationsgeschehens in der Oberlausitz zu sehen. Anders als im benachbarten Sachsen waren die reformatorischen Veränderungen hier von den Ständen getragen worden. Der böhmische König hatte nur halbherzig versucht, gegen eigenmächtiges Verhalten, wie etwa die Einsetzung lutherisch gesinnter Prediger und Pfarrer durch die Stadträte, vorzugehen. Mit der Inventarisierung und späteren Beschlagnahmung der Kirchengeräte versuchte Ferdinand, einen Teil seiner selbst vernachlässigten Rechte als Schutzherr der Kirche durchzusetzen. Die Konfiskation beträchtlicher Vermögenswerte aus dem oberlausitzischen Kirchengut ist daher als eine landesherrliche Selbstbehauptung infragegestellter Ansprüche am Kirchenregiment und die Festigung königlicher Macht im Aushandlungsprozess um die *res ecclesiasticae*, die durch die lutherische *reformatio* aufgeworfen worden war, zu verstehen.

Trotz der großen Verluste blieben auch noch nach 1547 bedeutende Schatzbestände in der Oberlausitz erhalten. Unangetastet waren außer den Kirchenschätzen der Stifte auch die Kleinodien der Franziskanerklöster geblieben, die zwar ebenfalls in den Sakristeien der Stadtkirchen gesammelt, jedoch vom Pönfall ausgenommen worden waren. Doch auch die 1544 inventarisierten Stücke wurden von den Exekutoren des königlichen Strafbefehls nicht immer mitgenommen. Eindrücklich lässt sich dies in Görlitz nachvollziehen. Die Holzkiste, in der 1544 die liturgischen Geräte und Paramente der Stadtkirche und der Franziskanerkirche verwahrt worden waren, blieb mehr als einhundert Jahre unangetastet. Vermutlich hatte es der Rat vermocht, durch Geldzahlungen und die unter der Stadtbevölkerung durchgeführte Schätzung den Abtransport der Schatzstücke zu verhindern. Erst 1665 – die Oberlausitz war bereits dreißig Jahre zuvor von Böhmen an Sachsen übergegangen – fragte der Stadtrat beim Landesherrn, dem sächsischen Kurfürst Johann Georg II. an, ob man die mit dem königlichen Siegel versehene Truhe öffnen und die

Unklar bleibt, ob neben den 1544 verwahrten liturgischen Geräten überhaupt ein derart umfangreicher Bestand an weiterem Kirchengerät in der Peterskirche vorhanden war. Möglich ist, dass die Mengenangabe alle in der Stadt beschlagnahmten Silbergegenstände einschließt, also auch das Ratssilber und die bei Privatpersonen konfiszierten Objekte.

Kleinodien für kirchliche Zwecke veräußern dürfe.¹⁰⁷ Zugleich behauptete der Rat, dass er nicht wüsste, „ob noch etwas und wie viel“ von den Kleinodien in der Kiste enthalten sei.¹⁰⁸ Die Überraschung dürfte groß gewesen sein, als in Anwesenheit des sächsischen Kurfürsten, seines Sekretärs Anton Weck und der Görlitzer Kirchenvorsteher am 2. Mai 1665 der Deckel geöffnet wurde und sämtliche, 1544 eingezogene liturgische Geräte und Paramente zum Vorschein kamen. Ein sofort angelegtes Inventar, das sich im Ratsarchiv überliefert hat, führt die Stücke einzeln auf.¹⁰⁹

Es spricht nicht gerade für das effiziente Handeln der königlichen Exekutoren und der königlichen Kammer, dass bei den Konfiskationen im Rahmen des Pönfalls 1547 ausgerechnet jene Kiste mit den Kirchengeräten der Görlitzer Peterskirche zurückgelassen wurde. Der Großteil der wieder aufgefundenen Geräte und Paramente wurde bereits kurze Zeit später verkauft, da „das Vermögen der Kirchen izer Zeit so schlecht undt geringe, das nicht austrägliche Mittel vorhanden, das schöne Gotteshaus in bawlichen wesen zuerhalten undt die Kirchendiener nothhürffig zu versorgen“.¹¹⁰ Dem Kurfürst wurde ein großes silbernes und vergoldetes Kreuz aus der Peterskirche sowie ein aus der Klosterkirche stammender, ebenfalls silbervergoldeter Kelch mit Patene überreicht. Die übrigen Gegenstände wurden ein Jahr später an den Freiburger Goldschmied Valentin Segebad verkauft. Im Juli 1666 wurde der ganze Görlitzer Schatz in Anwesenheit des kurfürstlichen Oberkonsistorialrats Johann Friedrich Heigius und des Görlitzer Bürgermeisters Bartholomäus Gehler in Freiberg in den Tiegel geworfen, eingeschmolzen und gekörnt. Als Erlös bezahlte Segebad dem Görlitzer Rat die hohe Summe von 2217 Talern und 14 Groschen, die zu Nutz und Lasten der Kirchen verwendet wurde.¹¹¹

1773 wurden im Görlitzer Rathaus weitere liturgische Geräte aus der Klosterkirche gefunden. Doch anstatt diese Stücke zu bewahren, verkaufte der Stadtrat sie 1785 für 158 Taler an den kurfürstlich-sächsischen Silberlieferanten Joël Philipp aus dem niederlausitzischen Friedland.¹¹² Auch der reiche Bestand an Paramenten aus der Klosterkirche – 1564 umfasste er immerhin etwa 320 Stücke – wurde im 17. und späten 18. Jahrhundert nach und nach verkauft, worüber detaillierte Aufzeichnungen Aufschluss bieten.¹¹³ Bis in die Gegenwart bewahrt geblieben sind lediglich Teile von fünf Kaseln, deren genaue Herkunft nicht überliefert ist, also sowohl aus der Peters- als auch aus der Klosterkirche bzw. einer der Nebenkirchen stammen können. Sie

¹⁰⁷ *Zobel*: Beiträge zur Geschichte der Dreifaltigkeitskirche 200-202 (vgl. Anm. 36).

¹⁰⁸ RA G. Varia 223. Acta die Saecularisation des Franziskanerklosters in Görlitz betreffend, unpag. (vgl. Anm. 84). Ob der Rat tatsächlich nicht wusste, was in der Kiste enthalten war, sei dahingestellt. Immerhin lag ihm eine Kopie des Protokolls von 1544 vor, die sich heute in der gleichen Akte wie das Konzept des Briefes an den sächsischen Kurfürst befindet. Sicherlich hatte der Rat so lange mit der Öffnung der Kiste gewartet, da er eine weitere landesherrliche Beschlagnahmung befürchtete.

¹⁰⁹ *Ebenda*.

¹¹⁰ *Ebenda*.

¹¹¹ *Zobel*: Beiträge zur Geschichte der Dreifaltigkeitskirche 203 f. (vgl. Anm. 36). – Es wäre lohnend, genauer zu untersuchen, in welchem Umfang diese Summe auch für die barocke Neuausstattung der Peterskirche im 17. und frühen 18. Jahrhundert verwendet wurde.

¹¹² *Ebenda*.

¹¹³ *Ebenda* 204-214.

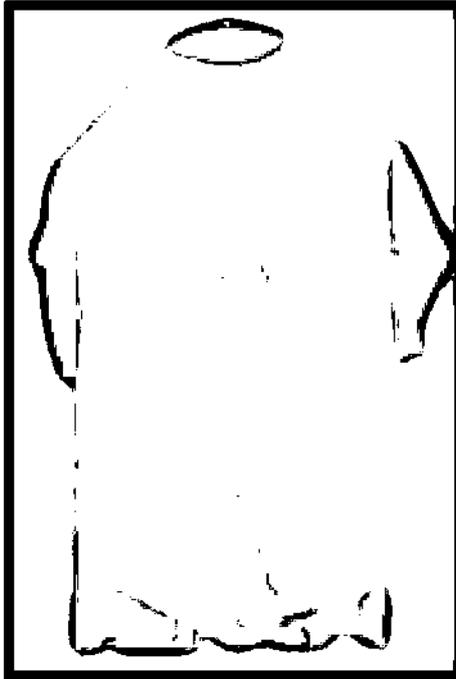


Abb. 3: Kasel mit gesticktem Kaselkreuz, Kreuzigung Christi mit hl. Maria Magdalena und Pelikan, um 1380/90, Leihgabe der Ev.-Luth. Innenstadtgemeinde im Kulturhistorischen Museum Görlitz.



Abb. 4: Abendmahlskelch aus der Görlitzer Stadtpfarrkirche St. Peter und Paul, Silber, um 1450, Nationalmuseum Warschau (Muzeum Narodowe Warszawa).

befinden sich heute als Dauerleihgaben der evangelischen Innenstadtgemeinde Görlitz im Bestand des Kulturhistorischen Museums Görlitz (Abb. 3).¹¹⁴ Ferner sind drei spätgotische Kelche erhalten, von denen zwei noch heute in der Görlitzer Peterskirche aufbewahrt werden und sich einer im Nationalmuseum Warschau befindet (Abb. 4).¹¹⁵ Eine aus Kupfer gearbeitete, vergoldete Turmmonstranz aus dem späten 15. Jahrhundert sowie zwei versilberte, kupferne Abendmahlskelche gelten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs als verschollen.¹¹⁶

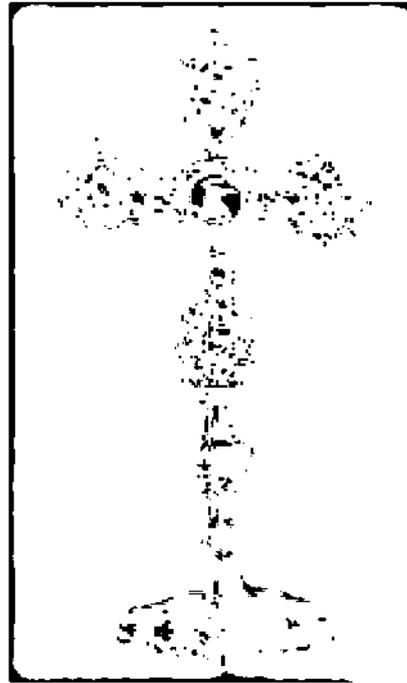
Auch das Bautzener Kollegiatkapitel St. Petri behielt seine liturgischen Geräte, von denen nach empfindlichen Verlusten im Dreißigjährigen Krieg einige spätmittelalterliche Stücke bis heute erhalten sind und in der Domschatzkammer dauerhaft ausgestellt werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich darunter auch Objekte

¹¹⁴ Im Einzelnen handelt es sich um drei nachträglich montierte gestickte Kaselkreuze, den Rücken einer grünen Kasel mit einem gestickten Kreuz sowie um eine schwarze Kasel.

¹¹⁵ *Bürger, Stefan/Winzler, Marius: Die Stadtkirche St. Peter und Paul in Görlitz. Architektur und Kunst. Dössel 2006, 29 f., 93-95.*

¹¹⁶ *Ebenda.*

Abb. 5: Pazifikale mit Heilig-Kreuz-Reliquie, Silber, teilvergoldet, Bergkristall, um 1500, Domschatzkammer St. Petri Bautzen.



aus dem Kirchenschatz des ehemaligen Bautzener Franziskanerklosters befinden. Der letzte im Kloster verbliebene Mönch, Michael Polmann, hatte im Januar 1562 die Anlage mitsamt der Ausstattung dem Bautzener Domkapitel übertragen. So könnte ein im Domschatz von St. Petri aufbewahrtes Pazifikale, dessen Herkunft bisher aus dem bei Meißen gelegenen Zisterzienserinnen- bzw. Benediktinerinnenkloster Zum Heiligen Kreuz angenommen wurde, auch aus dem Bestand des Franziskanerklosters stammen (Abb. 5).¹¹⁷ Auf der Rückseite ist dieses um 1500 entstandene Stück mit einem vergoldeten Kruzifix und vergoldeten Blüten an den Kreuzenden besetzt. Die Vorderseite ist reich mit vergoldetem Blattwerk und darin eingelassenen Rubinen verziert; in den Kreuzesenden finden sich Reliefs der vier Evangelisten. Die Mitte nimmt ein Bergkristall ein, unter dem eine Heiligkreuzreliquie eingelegt ist. Um 1640 erhielt das Pazifikale einen neuen, in nachgotischen Formen gestalteten Fuß. Möglicherweise ist diese reich gestaltete, spätgotische Goldschmiedearbeit identisch mit dem im Inventar der Bautzener Franziskanerkirche von 1512 genannten „*crux argentea magna cum ligno sanctae crucis portanda in processionibus*“.¹¹⁸

¹¹⁷ Seifert: Domschatzkammer St. Petri in Bautzen 12, Nr. 4 (vgl. Anm. 25). – 775 Jahre Domkapitel St. Petri 42, Nr. 13 (vgl. Anm. 25).

¹¹⁸ Edelmann: Das Franziskaner-Kloster in Bautzen 48 (vgl. Anm. 27).

Das Kamenzer Kloster war das jüngste unter den oberlausitzischen Minoritenkonventen und gehörte im Gegensatz zu den Klöstern in den anderen fünf Städten der Observanzbewegung an. Als Stiftung der jagiellonischen Landesherren Wladislaw II. und Ludwig II. war das Kloster reich ausgestattet worden. Doch mit dem Eindringen der Reformation in Kamenz ereilte es das gleiche Schicksal wie die anderen Konvente: innerhalb von vier Jahrzehnten starb das Kloster aus. Das Kapitel der Franziskanerobservanten übergab die Klosterbauten samt ihrer Ausstattung 1567 in die Obhut des Kamenzer Rates.¹¹⁹ Der Übergabevertrag, der sich im Kamenzer Stadtbuch überliefert hat, enthielt die Regelung, dass „die clenodien der kirchen, als kelch, messgewandt etc.“ vom Rat bewahrt werden sollten und nicht veräußert werden dürften.¹²⁰ Vermutlich ließ der Rat die liturgischen Geräte des ehemaligen Klosters im Rathaus oder in der Sakristei der Stadtpfarrkirche aufbewahren, aus der 1685 Altargeräte im Wert von 100 Talern gestohlen wurden.¹²¹

Selbst im Cölestinerkloster Oybin, das mehrfach landesherrliche Zugriffe erdulden musste, waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch einige liturgische Geräte und ein großer Bestand an spätmittelalterlichen Paramenten vorhanden. Ferdinand I. übergab das verwaiste Kloster 1555 an die Societas Jesu. Eine Ansiedlung der Jesuiten auf dem abgeschiedenen und inmitten lutherischer Gebiete gelegenen Berg, die von Petrus Canisius vorangetrieben worden war, scheiterte jedoch schon nach wenigen Jahren. Das Kloster Oybin diente den Jesuiten aber als Einnahmequelle für den Ausbau ihrer Prager Niederlassung, der nicht nur die Einkünfte aus den Klostergütern zugute kamen. Auch ein Teil der Erstausrüstung an liturgischen Geräten und Paramenten der Jesuitenkirche in der Prager Altstadt stammte vom Oybin. So erlaubte Ferdinand den Patres, die Kirchenggeräte „und was von Kirchenzierden von Oybin auf dem Prager Schlosse sei“, zu übernehmen.¹²² Im März 1556 ließ Petrus Canisius auch den umfangreichen Bestand an Paramenten nach der böhmischen Hauptstadt abtransportieren, wovon sich ein Inventar erhalten hat.¹²³

Der mit der lutherischen Reformation einsetzende Verlust der spätmittelalterlichen Schatzbestände der Stadt- und Klosterkirchen der Oberlausitz erreichte seinen Höhepunkt in den 1540er Jahren in den massiven Sequestrationen Ferdinands I. Er ließ die Kirchenggeräte und Paramente in den Sechsstädten inventarisieren, sicherstellen und schließlich beschlagnahmen, um seine Kriegszüge zu finanzieren. Doch auch in späterer Zeit kamen durch Verkäufe oder infolge von Kriegen weitere Schatzstücke abhanden. In der Erinnerungskultur der Region blieben diese Verluste

¹¹⁹ *Bönsch*: Historische, geographische, statistische Topographie. 3. Heft, 278 (vgl. Anm. 41). – *Knotbe*: Urkundenbuch der Städte Kamenz und Löbau 220 (vgl. Anm. 41).

¹²⁰ *Ebenda*.

¹²¹ *Gurlitt*: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen Bd. 36, 63 (vgl. Anm. 25).

¹²² Zitiert nach *Sauppe*: Geschichte der Burg und des Cölestinerklosters Oybin 147 (vgl. Anm. 65). – In Prag lässt sich kein Werk aus dem Oybiner Kirchenschatz mehr nachweisen.

¹²³ NA. Archiv pražského arcibiskupství I. [Archiv des Prager Erzbischoftums]. Historica, sign. C 148/3, Karton 2260, Oybin, 1556 März 26.

stets lebendig, was nicht zuletzt die eingangs vorgetragene Sage vom Schatz der Bautzener Franziskanerkirche belegt, der bezeichnenderweise just nur an jenen Tagen zu sehen sein soll, die mit dem politischen Geschick bzw. mit Geburt und Tod des Landesherrn verbunden sind.

Abbildungsnachweis

Abb. 1, 5: SLUB Dresden, Abt. Deutsche Fotothek, Foto: Oskar Kaubisch.

Abb. 2 aus: *Gurlitt*, Cornelius: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreiches Sachsen. Bd. 34, Löbau. Dresden 1910, 325.

Abb. 3: Kulturhistorisches Museum Görlitz, Foto: Friedemann Raatz.

Abb. 4: Kulturhistorisches Museum Görlitz, Bildarchiv.

Maria Crăciun, Jörg Deventer, Martin Elbel

CONFESSION AND CONVERSION. TRANSCENDING
RELIGIOUS BOUNDARIES IN CENTRAL AND EASTERN
EUROPE, 1560-1700¹

Religious conversions are an important indicator of the relationship between the collective and the individual within a society or culture. At present, belonging to a religion or confession is hardly a matter of fate and frequently religious or confessional affiliation is chosen. Thus, conversions are a signature of modernity, which offers the individual an array of options.

Historical research on the different meanings of confessional affiliation for individuals and social groups, therefore, provides new perspectives on the long-term transformation of modern Europe. The study of religious conversion in the Age of Reformation and Confessionalization,² moreover, suggests considerable revisions in the way we look at the mechanics of early modern confessional formation, as well as the appropriation, and ultimately the relevance of confessional identity.³

The religious divisions of the Reformation and the social, political and cultural effects of the formation of different faiths played a crucial role in the long-term transformation of pre-modern European society.⁴ During the second half of the sixteenth century, as the Council of Trent set guidelines for Catholic renewal, Catholic secular authorities throughout Europe, with the help of the ecclesiastical hierarchy and religious orders, attempted to bring the faithful back into the fold.⁵ Quite often, this involved the conversion of rather committed Protestants. Religious orders were extremely active in this respect. In particular, Franciscans and Jesuits, through their experiences in faraway places, had learned to see conversion as an inter-religious process.⁶ Already, they had developed means and strategies of converting people to

¹ Funded by the "Volkswagen-Stiftung" (Volkswagen Foundation) within the research programme "Einheit in der Vielfalt? Grundlagen und Voraussetzungen eines erweiterten Europas."

² See the recent overview by *Deventer, Jörg*: Konversionen zwischen den christlichen Konfessionen im frühneuzeitlichen Europa. In: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 7 (2007) 2, 8-24.

³ *Volkland, Frauke*: Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der "konfessionellen Identität". In: *Greyerz, Kaspar von/Jakubowski-Tiessen, Manfred/Kaufmann, Thomas/Lehmann, Hartmut* (Eds.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh 2003, 91-104 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201).

⁴ *Hsia, Ronnie Po-Chia* (Ed.): *A Companion to the Reformation World*. Oxford 2004. – *Rublack, Ulinka*: *Die Reformation in Europa*. Frankfurt/M. 2003.

⁵ *Bireley, Robert*: *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A Reassessment of the Counter Reformation*. Houndsmills, Washington 1999.

⁶ *Châtellier, Louis*: *The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation*

Christianity, albeit to their particular version of it. Yet now they faced the challenge of applying this knowledge to Europe itself. In this seemingly more familiar context, however, conversion was an increasingly complicated, inter-confessional process. Some of those the Catholic Church targeted had already converted once, when they abandoned their old religion in favor of the evangelical message. Others were born and raised as Protestants. In both cases, embracing Catholicism could be equated with conversion, but the strategies and the means needed to be adapted to each particular context.

This brings to the fore a number of questions: Who were the main advocates of conversion? Who initiated it? What sorts of strategies did missionaries develop in order to persuade people to embrace the Catholic faith? In what contexts did conversion occur? What did conversion involve? What were people's interior motives? Were these motives of a spiritual or of a practical nature? What were the means of constructing converts' new confessional identity? Did the Church use tales of successful conversion as a tactic in the conversion of others? Did converts recount their experiences? And if so, did they record the bare facts, or rather fashion their experiences according to biblical, patristic or more recent models?

In adopting a socio-cultural perspective to answer some of these questions, a collaborative research project, funded by the "Volkswagen Foundation", has brought together the expertise of three scholars from Cluj, Leipzig, and Olomouc. Hosted by the "Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropa" in Leipzig (GWZO), the project "Confession and Conversion. Frameworks, Practices and Media for Transcending Confessional Boundaries in Central and Eastern Europe 1560-1700/Konfession und Konversion. Konfigurationen, Praktiken und Medien konfessioneller Grenzüberschreitungen in Mittel- und Osteuropa 1560-1700" focuses on conversions to Catholicism in the Habsburgs' hereditary lands, as well as in Transylvania and the Crown Lands of Bohemia. In this context, emphasis is placed on the methods of disseminating religious ideas, the staging of the conversion process, and the textual and visual representation of the convert.

The project proceeds from two assumptions. First, that in a period when Church and state cooperated to impose religious conformity, conversion to Catholicism was far from an anomaly limited to members of the social and intellectual elite. This point draws attention to the fact that in the Habsburg Monarchy, the processes of confessional division and confessional formation took place in a multiethnic, multicultural and multiconfessional framework. (Habsburg multiconfessionalism ranged from Lutheranism, Calvinism and Utraquism to a variety of other religious movements, such as Antitrinitarianism/Unitarianism, the Bohemian Brotherhood and

of Modern Catholicism, c. 1500 - c. 1800. Cambridge 1997. – Crăciun, Maria: Implementing Catholic Reform. The Jesuits and Traditional Religion in Early Modern Transylvania. In: *Oblidal, Anna/Samerski, Stefan* (Eds.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700*. Stuttgart 2006, 37-61 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 28). – *Elbel, Martin*: *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích v 17. a 18. století* [The order of St. Francis and its pursuits in the Bohemian lands during the 17th and 18th centuries]. Olomouc 2001 (Knižnice Verbum 1).

various Anabaptist beliefs.) During the sixteenth century, only a minority remained Catholic, while Protestant movements spread across the heartlands of East Central Europe.⁷ Because the Catholic Habsburg rulers pressured Protestants to abjure their faith, leading hundreds of thousands to change religious affiliation between the late sixteenth and early eighteenth centuries, converts and conversion must be regarded and examined as a mass phenomenon.⁸

The second assumption relates to the analytical framework of this research project. An approach that fixes its gaze solely on the matter of the converts' "sincerity" and the question of whether conversions were "true," is completely misleading, inasmuch as this ignores the simple fact that the motives behind conversion were far more complex and polymorphic. This makes it impossible to draw a distinction between "sincere" and "insincere."⁹ In contrast to this traditional historiographical approach, the project focuses on a comparative analysis of the social, political, and cultural contexts of religious conversion, as well as the communicative dimensions of traversing confessional boundaries.

Broadly speaking, the project explores conversion as confessional interaction, starting from the premise that converts themselves were the loci of a clash between religious cultures, the one to be abandoned and the one to be embraced. This underlying assumption allows one to not lose sight of the complexity of the issues involved, ranging from the internalization of a set of beliefs to the adaptation of everyday religious practice. This approach also allows one to take into account the fact that conversion engages with identity constructs at various levels.

In this regard, narratives of conversion also play a significant role in this research agenda.¹⁰ Early modern conversions can be approached through a wide variety of sources, which provide necessary data about the process of conversion. Written by various authors (missionaries, officials, converts themselves) with different, overlapping objectives, they provide accounts of events, glorify achievements, instruct missionaries, support new converts and seek to convince potential ones. Authors

⁷ For an overview see *Eberhard, Winfried: Reformation and Counterreformation in East Central Europe*. In: *Brady, Thomas A. Jr./Oberman, Heiko A./Tracy, James D. (Eds.): Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Bd. 2. Leiden, New York, Köln 1995, 551-584.*

⁸ *Deventer, Jörg: "Zu Rom übergehen". Konversion als Entscheidungshandlung und Handlungsstrategie. Ein Versuch*. In: *Leeb, Rudolf/Pils, Susanne Claudine/Winkelbauer, Thomas (Eds.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie. Wien, München 2007, 168-180 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47).*

⁹ On this shift of emphasis see, for instance, *Siebenbüener, Kim: Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung*. In: *Zeitschrift für Historische Forschung 34 (2007) 2, 243-272, esp. 262-265.* – *Mader, Eric-Oliver: Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive*. In: *Zeitschrift für Historische Forschung 34 (2007) 3, 403-440, esp. 417-418.*

¹⁰ See, for instance, *Leone, Massimo: Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*. London 2004. – *Baer, Marc: Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul*. In: *Gender & History 16 (2004) 2, 425-458.*

addressed them to a rather heterogeneous audience, from secular rulers and the Roman ecclesiastical hierarchies, to families and prospective converts. Finally, the texts comprise a rich spectrum of forms, ranging from official accounts and chronicles, to memoirs and works of art.

Crossing Confessional Boundaries

In the following sections, a short overview of the respective case studies will be given. Working from a comparative approach, Jörg Deventer's project on "Conversion as social practice. The reformation commissions in Austria and Bohemia (1580-1660)" (*Konversion als soziale Praxis. Obrigkeitliche Strategien und Handlungsspielräume der Untertanen im Spiegel der Reformationskommissionen in Österreich und Böhmen*) explores the crossing of confessional frontiers through the concerted campaigns of reformation commissions.¹¹ In the historiography of the Habsburg Monarchy, the activities of so-called "Reformationskommissionen" are considered classic examples of early modern rulers' adamant attempts to put into action the governing principle of "cuius regio, eius religio." Furthermore, historians have proceeded from the assumption that within the scope of a coercive Counter-Reformation and enforcement of religious unity, subjects had to choose between emigration, forcible conversion, and death.¹²

This research project attempts to revise the still popular – yet clichéd – "history of rape," providing a more differentiated view on the recatholicization process as a whole, with particular attention to crossing confessional boundaries. It aims to investigate processes and practices of conversion with regard to the mutual relations between an authoritarian recatholicization policy and local society. This methodological approach advocates the necessity of analyzing the main supporters of conversion and mission, as well as their intentions and methods. Furthermore, in focusing on the interaction between political and church authorities on the one hand and communities, social groups and individuals on the other, the study questions popular reaction. How were the strategies of persuasion and pressure adopted by subjects? How did the population negotiate dramatic religious upheaval?

Following the 1526 election of Ferdinand I as King of Bohemia and Hungary, the Habsburgs steered a moderate course in terms of their religious policy due to the power of the Protestant Estates.¹³ Since the late 1560s, the Estates succeeded in gaining guarantees of freedom to worship (Upper and Lower Austria 1568; Inner Austria 1572/78; Hungary and Moravia 1608; Bohemia and Silesia 1609). However,

¹¹ For recent work on the reformation commissions, see *Wäntig, Wulf: Grenzerfahrungen. Böhmisches Exulanten im 17. Jahrhundert. Konstanz 2007, esp. 60-76 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven 14).* – *Stögmann, Arthur: Die „Reformationskommission“ im Wiener Kärlner Viertel (1652-1654). Edition, Regesten, Kommentar. Wien 1995 (Staatsprüfungsarbeit am Institut für Österreichische Geschichtsforschung).*

¹² See, for instance, *Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Göttingen 2000, 153.*

¹³ See the recent overview by *Winkelbauer, Thomas: Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter. Teil 2. Wien 2003, 9-147.*

these decades also mark the prelude to state-driven Counter-Reformation policy and inner-Catholic reform through the re-establishment of Catholic infrastructure and the promotion of pious practices according to the guidelines of the Council of Trent.

The recatholicization of the Habsburg Austrian core lands, and in the Crown Lands of the Bohemian and Hungarian-Croatian Kingdoms, was a complex and polymorphic process which extended over several generations.¹⁴ Marked by varying levels of intensity, Catholic reform prevailed stealthily *and* frankly, as well as oppressively *and* peacefully. Thus, the catholicization of the private sphere simultaneously involved authoritarian repression and individual adaptation, relatively open acceptance as well as modification of confessionally-defined norms. Broadly speaking, one can distinguish between two important phases in the intended range of Catholic reform: its implementation and its effects. The first phase lasted from the Munich Conference of 1579 until 1609, when Rudolf II granted the Letter of Majesty to Bohemia. The second began after the 1620 Battle of White Mountain and ended after the defeat of the Magnates' Conspiracy in Hungary-Croatia in 1670/71.

Drawing attention to the period following the Council of Trent until the late seventeenth century, this project investigates the activities and effects of reformation commissions in the Habsburgs' hereditary lands and the heartland of the Kingdom of Bohemia. Since their first occurrences in Lower and Inner Austria in the late 1580s, these campaigns of forcible mass conversion played a key role in the recatholicization process. While the prototype restricted its activities solely to single cities and small towns, the reformation commissions in Inner und Upper Austria in 1599/1601, as well as in Lower Austria in 1630, spread across the countryside. In Bohemia, the first reformation commissions were not founded by the sovereign until after the Battle of White Mountain, namely in 1624 and 1627/29. After the 1648 Peace of Westphalia, which granted to the Emperor the unrestrained right of reformation (*jus reformandi*) in his territories, a fourth wave of the reformation commissions engulfed the Habsburg lands, particularly Lower Austria (1652/54, 1657, 1660) and Bohemia (1651/53).

Broadly speaking, this project proceeds from the assumption that, in a confessionally-polarized society, the imposition or implementation of Catholic beliefs cannot be analyzed appropriately with a "top-down" approach. Instead, it necessitates, on the one hand, a careful examination of the interactive processes between state and church authorities of different levels, and local communities, social groups, and individuals on the other. The first set of questions addresses personnel and institutions, as well as the *modus operandi* of promotion and enforcement of the new confessional and social norms. In this context, the main emphasis is placed upon strategies of persuasion, as employed by agents of conversion, ranging from the curia, the

¹⁴ For recent case studies, see *Pörtner, Regina*: The Counter-Reformation in Central Europe. Styria 1580-1630. Oxford 2003 (Oxford historical monographs). – *Deventer, Jörg*: Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz (1526-1707). Köln, Weimar, Wien 2003 (Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte 8). – *Patrouch, Joseph E.*: A Negotiated Settlement. The Counter-Reformation in Upper Austria under the Habsburgs. Boston, Leiden, Köln 2000 (Studies in Central European Histories 19).

Imperial, respectively Royal Court, religious orders, nobles, bishops, chapters, clerical and secular members of the reformation commissions to public officers and missionaries on the local level. Moreover, in exploring the social spectrum of the converts and their monitoring, the study investigates the population's reactions to the promotion of individual and mass conversion, as well as the consequences that conversions had upon individuals, families and local society.

A third set of questions brings attention to the fact that debates about crossing confessional lines echoed not only in face-to-face communications, but also were reflected in texts and images. Therefore, through an analysis of rhetorical and visual strategies embedded in various persuasive works, this study scrutinizes the relevance of media as a weapon in the polemical battle between churches.

Urban Society and Conversion

In the project "Confession and Conversion in Moravian Towns, 1560-1700", Martin Elbel focuses on urban society and analyses the relationship between the conversion of an individual and the conversion of a town as a whole (i.e., its parishes, municipal council and other offices). Both coerced and voluntary conversions are discussed, as well as the mechanisms of conversions, public manifestations of conversions, and the overall impact upon urban society. This case study is carried out in a sample of Moravian towns, investigating differences between the centre and periphery. The comparison helps to draft an image of society as a whole, and to analyze the key research questions. Sixteenth-century Moravia was a multi-confessional territory, where various confessions and sects lived side-by-side. In contrast to Bohemia, Utraquism in Moravia was not particularly dominant, and religious division was more balanced: Lutherans (especially in royal towns with German-speaking populations), Bohemian Brethren, and even Anabaptists were relatively strongly represented. At the same time – again, unlike in Bohemia – local administration of the Catholic Church had not been shattered by the Hussite movement and the Reformation. The bishops of Olomouc (Olmütz), for example, retained a strong position, giving the Catholic Church a significant advantage in its recovery and struggle against other confessions. Preliminary findings suggest that, while in the middle of the sixteenth century Catholics directly controlled only one-tenth of parish churches, as early as 1619 300 of 660 parishes were Catholic.¹⁵ Restoration of the Catholic Church was quite intense even before the ultimate Catholic victory at the Battle of White Mountain in 1620. After that moment, changes in religious life generally followed developments in Bohemia; the bans and decrees concerning non-Catholics, which took effect in Bohemia in 1620, were issued in Moravia within several months. It was, however, only the end of the Thirty Years' War that enabled the thorough conversion of the country. Yet it was a long and complicated process, which lasted well into the first half of the eighteenth century.¹⁶ In order to compre-

¹⁵ *Válka*, Josef: *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka* [A History of Moravia. II. Moravia during the reformation, renaissance, and baroque periods]. Brno 1996, 60.

¹⁶ *Zuber*, Rudolf: *Osudy moravské církve v 18. století* [The fortunes of the Moravian Church in the 18th century]. Vol. 1. Praha 1987; Vol. 2, Olomouc 2003.

hend the outcome of the conversions, their successes and failures, the period of study must include this eighteenth century data. Conversions in this project are studied from a long-term perspective: from the outer, usually enforced acceptance of Catholic faith, to more genuine conversion and identification with the Catholic confession. The project thus spans from the second half of the sixteenth to the end of the seventeenth century, with occasional investigations into the eighteenth century.

Religious plurality and the strong position of the Catholic Church make Moravia an ideal subject for research. Although attention is paid to the whole of Moravia, including rural areas, the main focus is urban society. There are several reasons for this choice. First and foremost, the situation in towns is better documented through primary sources, and the variety and richness of those sources is a prerequisite for a successful analysis of the topic. Secondly, towns were the primary missionary targets. Compared to villages, the religious situation in towns was more complex. Townsmen were usually more literate, educated, and informed regarding religious matters. They had better contact with other regions, and thus better access to information. Converting a town required a more systematic missionary approach and the establishment of mechanisms to consolidate and strengthen the new conversions.¹⁷

Every town was a world unto itself, a microcosm which reflected the situation of the world around it. The dense network of Moravian towns provides many opportunities for research. An apparent starting point is the Royal Town of Olomouc – the one-time capital of Moravia (gradually succeeded by Brno (Brünn) in the seventeenth century) and see of the bishopric, which covered almost the entire territory. Apart from several monasteries, there was also a Jesuit college with a university (founded 1573) and a papal “Collegium Nordicum” for the training of Catholic clergy from Scandinavia and the Baltic region. Yet around 1600, the population of the town (both German- and Czech-speaking) confessed belief to a whole array of Christian denominations. Naturally, it soon became the centre of recatholicization efforts. In spite of the war context (the town was occupied by Swedish troops from 1642-1650), these efforts were quite successful. In the second half of the seventeenth century, Olomouc became a distinctively Catholic town and base for missionary activities in the rest of the territory.

In order to obtain a complete picture of the process, the situation in Olomouc must be compared with one or two smaller towns, situated on noble estates. Due to the lack of a qualified Catholic clergy, in these towns pastoral care was nearly absent. Moreover, some of the smaller towns were situated on the frontier, in close proximity to those countries where other confessions legally existed, or were at least tolerated (e. g. Silesia, Hungary). Local non-Catholics could expect support from fellow-believers abroad, with Protestant pastors even visiting occasionally. Conversion of such places required different approaches and strategies than in the centre. While state authorities (usually a royal sub-chamberlain) or purged municipal councils directly supervised the conversion of a royal town, the situation in a subject town depended upon its owner and his willingness to cooperate. That is why the refor-

¹⁷ *Châtellier, Louis: The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society. Cambridge 1989 (Past and Present Publications 40).*

mation commissions focused primarily on lords and their officials.¹⁸ Only with official support could the conversion be fostered.

Another difference between bigger and smaller towns lay in the approach of the religious orders: Jesuits, to some degree Franciscans, and other established orders preferred to operate in and from bigger towns; new orders (especially Capucins and Piarists) mainly covered smaller towns. The foundation of their monastery (financed by the lord) was usually a turning point, as it helped implement and consolidate the conversion. When preserved sources exist, attention is given to towns with different religious traditions: Utraquist, adherents of the Bohemian-Brethren, or Lutheran.

Catholic Missions in Transylvania

Maria Crăciun's project, "The Role of the Mission in the Recatholicization Process. The Case of a Multi-Confessional Territory: Transylvania 1580-1660" focuses on the role of the mission in early modern Transylvanian recatholicization as part of the larger history of Catholic missions in this principality. The study restricts itself mostly to the Jesuit missions, as the Jesuits were the most dynamic order of the post-Tridentine era.¹⁹ Comparisons with the activities of other (traditional) orders, such as the Franciscans, are also attempted to study. The investigation explores, first and foremost, the mission at the level of intention, assessing the missionary ethos itself. Secondly, it operates at the level of actual missionary practice, addressing the strategies forged in order to draw the faithful back to Catholicism.

To achieve these goals, the study focuses on adjustments that the missionaries made in order to accommodate local needs, as well as the religious experience of a laity who had, sometimes willingly, adopted Protestantism. In this context, the study scrutinizes the meaning attributed to terms such as "conversion;" the act of defining the religious other as a "heretic" or simply a "Protestant;" defining popular religious experience as "superstition;" people's concern for Tridentine reform; and the use of the term "conversion" itself. Finally, the study focuses, in part, on the reception of Jesuit conversion efforts.

The study provides an opportunity to assess the development of Catholic restoration in a "state" whose political identity had been established recently, and where Protestant ideas made consistent inroads throughout the sixteenth century: Transylvania, which at the end of the sixteenth and in the seventeenth centuries was moving from a region within the Hungarian kingdom to an autonomous political entity. The beginning of the Jesuit mission in Transylvania coincided with the emergence of the Transylvanian principality itself.²⁰ Therefore, the history of the mission

¹⁸ For political aspects of this process, see *Knoz, Tomáš: Pobělohorské konfiskace: Moravský průběh, středoevropské souvislosti, obecné aspekty* [Confiscation of property in Moravia after the battle of the White Mountain, with Central European connections and aspects of a general nature taken into account]. Brno 2006 (Knížnice Matice moravské 19).

¹⁹ *O'Malley, John W. et al. (Eds.): The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1543-1773*. Toronto, Buffalo, London 1999.

²⁰ *Peris, Lucian: Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento* [Jesuit Missions in Transilvania and Moldavia in the 17th Century]. Cluj-Napoca 1998. – *Tóth, István*

must take into account the emergence of the principality during the reign of István Báthory (1571-1576), and the flowering of this new political entity through 1660. The new Transylvanian state thus presents a highly interesting political context, both for the study of the mission as well as for the exploration of recatholicization more broadly. The first mission coincides with the reign of Catholic Princes (1571-1606) – the most remarkable being István Báthory, who later became King of Poland (1576). The mission benefited from the support of the Prince, who had the power to initiate the recatholicization policy. The second mission continued during the era of the Calvinist Principality, when the Calvinists ruled Transylvania in cooperation with higher clergy, and benefited from the support of co-religionist Estates in transforming Transylvania into a Calvinist fortress.

In the early modern period, the recatholicization process gained very interesting dimensions in multi-confessional territories, including the traditional border regions of western Christianity. This was particularly true in the Kingdom of Hungary and specifically in Transylvania, where Catholicism encountered other forms of religiosity (Eastern Orthodox Church) as early as the Middle Ages.²¹ The confessional diversity of these territories multiplied during the sixteenth century, when various societal factions accepted the Reformation. In the context of Roman and Viennese recatholicization strategies, the Catholic Church, tried to bring back into the fold those who had embraced various strands of Protestantism. At the same time, it attempted to convert the faithful of the Eastern Church. Thus, the very concept of conversion gains fascinating dimensions while the issue of recatholicization achieves added complexity. The political situation in these regions (the defeat of the Hungarian army at Mohács in 1526, and the subsequent disintegration of the Hungarian Kingdom) as well as their status as battlegrounds for Habsburg and Ottoman contending forces, led to major disruptions in the institutional structure of the Latin Church (from the Episcopal to parish level). Furthermore, it contributed to a certain frailty in the institutional development of new churches, while making state support for any religion difficult to sustain.

This raises interesting questions concerning the applicability of the confessionalization paradigm, as confessional building often took place in the absence of explicit state support, and certainly without the backing of strong ecclesiastical institutions. All attempts to recatholicize these regions, then, were strongly reliant on the missionary efforts of religious orders. These orders were in a position to replace the traditional activities of bishops, and often stepped into the shoes of the parish priest to reach the widest possible audience.

One of the most original aspects of this study is its understanding of conversion. Restricted to a fleeting moment in time and assumed to be a rather elusive phenomenon, conversion is understood as the first step in a long process of confessional

György (Ed.): *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*. Vol. 1-4. Rom, Budapest 2002-2005 (*Fontes/Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma 4*).

²¹ For an overview of newer studies, see the review article by *Bitskey*, István: *Katholische Reform und Gegenreformation in Ungarn. Ein Bericht über neuere Forschungen*. In: *Historisches Jahrbuch* 125 (2005) 395-412.

building, as well as the end of a long process of persuasion. This understanding of conversion allows one to probe the meaning embedded in recatholicization strategies, taking into account the forces involved in initiating and fostering it, as well as the instruments of the actual implementation. Accordingly, some of the research focus must be on discursive strategies, though other aspects involved in the conversion process cannot be neglected. The study focuses both on analysis of events and on their images in the minds of the people who recorded and, consequently, shape them. The study relies mainly on discursive analysis and assesses the missionaries' strategies at both the level of intention and in practice. Although this research examines one particular case study, it is concerned with placing it in a comparative framework: that of major Habsburg strategies to recatholicize East Central Europe. Finally, while retaining the confessionalization paradigm as a heuristic model, the study aims to broaden its understanding and consider other possible triggers of confession building.

Since the 1980s, Western European and U.S. historiographies have paid attention most notably to various phenomena of conversion within Christianity,²² and to the conversion of Jews, Christians, and Muslims to other faiths.²³ These works, as well as cross-epochal and interdisciplinary research projects have convincingly shown the necessity for analysis that pays heed to the political, social, cultural, and economic dimensions of conversion in the confessional age, rather than exclusively relying on religious and theological aspects. This change in scholarly perspective is also seen in newer studies on religious transformations, which prefer terms like "confessional interaction," "cultural transmission," "diffusion," and "interactive emergence," instead of "religious conversion."²⁴ Furthermore, the reception of concepts and paradigms from the sociology of religion has contributed to newer analytical perspectives for historical research.²⁵ In recent decades, research on the sociology of

²² For recent works, see *Pollmann, Judith: Religious choice in the Dutch Republic. The Reformation of Arnoldus Buchelius (1565-1641). Manchester, New York 1999 (Studies in Early Modern European History).* – *Martin, Catherine: Les compagnies de la propagation de la foi (1632-1685): Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier; étude d'un réseau d'associations fondé en France au temps de Louis XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la Révocation de l'Edit de Nantes. Genève 2000 (Travaux du grand siècle 16).* – *Kooi, Christine: Converts and Apostates: The Competition for Souls in Early Modern Holland. In: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001) 195-214.* – *Luria, Keith P.: Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France. Washington 2005, esp. 246-307.* – *Dursteler, Eric R.: Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean. Baltimore, London 2006 (The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science 124, 2).*

²³ *Bennassar, Bartolomé/Bennassar, Lucile: Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles. Paris 2001.* – *Graizbord, David L.: Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700. Philadelphia 2004 (Jewish Culture and Contexts).* – *Mulrow, Martin/Popkin, Richard H. (Hg.): Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe. Leiden 2004 (Brill's Studies in Intellectual History 122).*

²⁴ *Mills, Kenneth/Grafton, Anthony: Introduction. In: Ibid. (Eds.): Conversion: Old Worlds and New. Rochester (NY) 2003, ix-xvii, esp. x.*

²⁵ *Bainbridge, William Sims: The Sociology of Conversion. In: Malony, H. Newton/Southard, Samuel (Eds.): Handbook of Religious Conversion. Birmingham (AL) 1992, 178-*

conversion has been characterized by a growing number of models and approaches. While research on conversions' causes fixes its gaze on motivations behind the shift, other studies focus on the identification of different stages within the conversion process, as well as attempt to assess how much individuals actually change after joining a new religious fellowship. Another major field of research examines the degree and means by which personal networks and social and political contexts influence the conversions of individuals, families or groups.

Until now, the historiographies of Germany and East Central Europe rarely have attended to the outcome of this newer research on religious conversion. In recent years, however, historians have showed growing interest in the phenomena of crossing confessional frontiers, and in adopting analytic frameworks from other social scientific fields.²⁶ Therefore, the case studies presented here aim to contribute not only to a largely unexplored field of historical research, but also to a cross-disciplinary approach, scrutinising the semantic field of "conversion."

191. – *Wohlrab-Sahr, Monika/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert*: Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung. In: *Ibid.* (Eds.): Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, 7-43.

²⁶ *Thiessen, Hillard von*: Konversionsbereitschaft als Lebensunterhalt: Der Fall der vermeintlichen Konvertitin Catharina Baumännin vor dem Freiburger Stadtgericht (1730/31) und seine Bedeutung für unser Verständnis der Konfessionalisierung. In: *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins "Schau-ins-Land"* 119 (2000) 87-101. – *Lozar, Angelika/Schaser, Angelika*: Die Rückkehr zum "wahren Glauben." Konversionen im 17. Jahrhundert. In: *Frühneuzeit-Info* 13 (2002) 65-74. – *Volkland, Frauke*: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert. Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 210). – *Mat'a, Petr*: Von der Selbstapologie zur Apologie der Gegenreformation: Konversion und Glaubensvorstellungen des Oberstkanzlers Wilhelm Slawata (1572-1652). In: *Lotz-Heumann, Ute/Mißfelder, Jan-Friedrich/Poblig, Matthias* (Eds.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2007, 287-322 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205).

Karel Hruza

EIN VERGEBLICHER HILFERUF:
DER BRIEF KÄTHE SPIEGELS AN DEN REKTOR
DER DEUTSCHEN KARLS-UNIVERSITÄT IN PRAG
VOM 11. OKTOBER 1941

Der Innsbrucker Historiker Gerhard Oberkofler hat im Jahr 2005 eine kurze Biografie der deutschjüdischen Historikerin Käthe Spiegel vorgelegt und verdienstermaßen ihr Schicksal dem Vergessen entrissen.¹ Käthe Spiegel, 1898 in Prag als Tochter des deutschböhmischen Juristen Ludwig Spiegel (1864-1926) geboren, studierte von 1917 bis 1921 an der Deutschen Universität ihrer Heimatstadt Geschichte. Bekannte Prager Geschichtspräsidenten jener Jahre waren Arthur Stein, Emil Werunsky, Hans Hirsch, Samuel Steinherz und Ottokar Weber. Bei letzteren zwei promovierte Spiegel 1921 zum Dr. phil. mit der Dissertation „Die Prager Universitätsunion (1618-1654)“, die von Wilhelm Wostry in die „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen“ aufgenommen wurde.² Ein nach dem Geschichtsstudium wohl auch in den Fußstapfen des Vaters begonnenes Jura-Studium beendete Spiegel ohne Examen, blieb aber weiterhin der Universität verbunden. Bereits 1922 hatte sie einen Aufsatz über das Prager Universitätsgebäude „Vom Karolinum“ veröffentlicht und 1927 beteiligte sie sich mit dem umfangreichen Beitrag „Die Prager Juden zur Zeit des dreißigjährigen Krieges“ an einem von Steinherz besorgten Sammelband zur Prager jüdischen Geschichte.³

Nach zweijährigen Studien in den USA erschien 1931 Spiegels Monografie „Kulturgeschichtliche Grundlagen der amerikanischen Revolution“.⁴ Diese reichte sie im selben Jahr als Habilitationsschrift an der Prager Deutschen Universität ein, wurde von der Philosophischen Fakultät allerdings nicht zur Habilitation zugelassen. Nach weiteren Studien in Wien, unter anderem bei den Professoren Wilhelm Bauer, Heinrich Srbik, Alfons Dopsch, Reinhold Lorenz, und in Prag bei Josef Pfitzner, Anton Ernstberger, Gustav Pirchan und Anton Blaschka, versuchte sie 1936 erneut die

¹ Oberkofler, Gerhard: Käthe Spiegel. Aus dem Leben einer altösterreichischen Historikerin und Frauenrechtlerin in Prag. Innsbruck 2005. – Ein privater Nachlass Spiegels ist nicht erhalten. Überliefert sind hauptsächlich einige Briefe Spiegels an den Verlag R. Oldenbourg, die Oberkofler (trotz ihres nicht immer wichtigen Inhalts) in extenso abdruckt. – Vgl. auch die Rezension zu Oberkofler in diesem Heft der „Bohemia“ S. 301–303.

² Spiegel, Käthe: Die Prager Universitätsunion (1618-1654). In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 62 (1924) 5-94.

³ Dies.: Vom Karolinum. In: 71. Jahresbericht der Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag 1922. Prag 1923, 3-29. – Dies.: Die Prager Juden zur Zeit des dreißigjährigen Krieges. In: Steinherz, Samuel (Hg.): Die Juden in Prag. Bilder aus ihrer tausendjährigen Geschichte. Prag 1927, 107-186.

⁴ Dies.: Kulturgeschichtliche Grundlagen der amerikanischen Revolution. München, Berlin 1931 (Historische Zeitschrift Beiheft 21).

Habilitation in Prag mit der Arbeit „Wilhelm Egon von Fürstenbergs Gefangenschaft und ihre Bedeutung für die Friedensfrage 1674-1679“.⁵ Aber auch dieser Versuch scheiterte, sodass sie weiterhin als Bibliothekarin in der National- und Universitätsbibliothek arbeitete und sich darüber hinaus in Wort und Schrift für die rechtlichen Belange (sudetendeutscher) Frauen einsetzte.

Käthe Spiegel hatte sich in ihrem frauenemanzipatorischen Wirken und in ihren Interessen, etwa für die demokratischen USA, zu einer intellektuellen und modernen Frau entwickelt, die auch die Staatsform einer demokratischen Republik zu würdigen wusste. Damit wie aufgrund ihrer jüdischen Abstammung geriet sie in einen grundlegenden Gegensatz zu den starren konservativen und (deutsch-)nationalen oder bereits völkischen Kategorien, in denen das Denken der Mehrheit der sudetendeutschen männlichen „Gelehrten“ an der Deutschen Universität verwurzelt war. Das Scheitern ihrer akademischen Karriere ist sicher auch mit politischen Faktoren und dem herrschenden Antisemitismus zu erklären.

Nach der Okkupation der Tschechoslowakei durch Deutschland im März 1939 wurde Spiegel Ziel antijüdischer Maßnahmen. Anfang des Jahres 1940 musste sie ihre Arbeit in der Bibliothek aufgeben. Zu diesem Schlag kam im Januar der Tod der Mutter hinzu, mit der sie in einer gemeinsamen Wohnung gelebt hatte. Diese musste Spiegel, auch ihres anderen Vermögens beraubt, verlassen. Im Herbst 1941 wurde sie schließlich vom NS-Vernichtungsapparat erfasst. Oberkofler gibt ohne Quellenverweis nur kurz an, dass Spiegel „mit einem der ersten Todestransporte (B 803) aus Prag am 21. Oktober 1941 in das Ghetto Lodz [Łódź] deportiert [wurde]. Dort oder an einem anderen Ort des Grauens kam Käthe Spiegel um“.⁶

Zum Schicksal Käthe Spiegels können zusätzliche Ergebnisse der Forschung ergänzend angeführt werden⁷: Wegen der immer schärfer werdenden Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung war eine Emigration für Spiegel ab dem Sommer 1941 grundsätzlich kaum noch möglich. Zu dieser Zeit wurde in der Presse des „Protektorats Böhmen und Mähren“ vermehrt über Möglichkeiten geschrieben, die Juden von der übrigen Bevölkerung zu separieren. Die schließlich vollzogenen Deportationsmaßnahmen wurden von der deutschen Zentralstelle für jüdische Auswanderung in Prag gesteuert. Am 2. Oktober 1941 begann zur Vorbereitung der Deportationen die Registrierung (und Nummerierung) der Juden, gleichzeitig wurde die Ausgabe von Reisepässen eingestellt. Um diese Zeit hatten die Deutschen bereits

⁵ Dies.: Wilhelm Egon von Fürstenbergs Gefangenschaft und ihre Bedeutung für die Friedensfrage 1674-1679. Bonn 1936 (Rheinisches Archiv 29).

⁶ Oberkofler: Käthe Spiegel 110 (vgl. Anm. 1).

⁷ Vgl. im Folgenden *Milotová, Jaroslava*: Der Okkupationsapparat und die Vorbereitung der Transporte nach Lodz. In: *Kárný, Miroslav/Kemper, Raimund/Kárná, Margita* (Hgg.): Theresienstädter Studien und Dokumente 1998. Prag 1998, 40-69. – *Gruner, Wolf*: Das Protektorat Böhmen und Mähren und die antijüdische Politik 1939-1941. Lokale Initiativen, regionale Maßnahmen, zentrale Entscheidungen im „Großdeutschen Reich“. In: *Milotová, Jaroslava* (Hg.): Theresienstädter Studien und Dokumente 2005. Prag 2005, 27-62. – *Gottwaldt, Alfred/Schulle, Diana*: Die „Judendeportationen“ aus dem Deutschen Reich 1941-1945. Wiesbaden 2005, 52-83. – Zuletzt vor allem *Lów, Andrea*: Juden im Getto Litzmannstadt. Lebensbedingungen, Selbstwahrnehmung, Verhalten. Göttingen 2006, 224-262.

beschlossen, 5000 Juden aus Prag wegzuschaffen. Die von der jüdischen Kultusgemeinde ausgesuchten Personen, unter ihnen auch jene „rassisch“ definierten Juden, die nicht mosaischen Glaubens waren, hatten sich an einem bestimmten Sammelplatz einzufinden und durften maximal 50 kg Gepäck und Proviant und bis zu 100 RM mitnehmen. Zuvor wurden sie von deutschen Stellen aller ihrer Wertsachen beraubt. Am 10. Oktober 1941 trafen die ersten zu deportierenden Menschen im großen modernen Prager Messepalast (*Veletržní palác*) in der Nähe des Bahnhofs *Holešovice* ein.⁸ Als Käthe Spiegel davon erfuhr, wurde sie wie andere Betroffene von Angst und Ungewissheit erfasst, zumal sie als ledige Frau ohne Verwandte, die sie unterstützt hätten, auf sich allein gestellt war. Sie reagierte mit einem Hilferuf an ihre ehemalige Universität.

Die Zusammenstellung und Abfertigung eines Transports dauerte bis zu einer Woche, und der erste Prager Deportationszug A fuhr schließlich am 16. Oktober nach Łódź (damals dt. Litzmannstadt) ab. Transport B, der Prag am 21. Oktober verließ und am Folgetag Łódź erreichte und mit dem auch Spiegel verschleppt wurde, war dann der zweite große Deportationszug aus Prag und der siebte aus dem „Großdeutschen Reich“.⁹ Er wurde mit Unterstützung der (tschechischen) Protektoratspolizei am Morgen und Vormittag in *Holešovice* „beladen“. Noch fuhren die unfreiwilligen Passagiere in einfachen Personenwaggons,¹⁰ deren Fenster geschlossen bleiben mussten. Bis zum 3. November folgten drei weitere Transporte aus Prag

⁸ Siehe die Berichte jüdischer Zeugen: *Margolius Kovály*, Heda: Eine Jüdin in Prag. Unter dem Schatten von Hitler und Stalin. Berlin 1992, 8-14. – *Feder*, Richard: Jüdische Tragödie – Letzter Akt. Theresienstadt 1941-1945. Bericht eines Rabbiners. Potsdam 2004, 33-35. Hier heißt es: „Die Jüdische Gemeinde richtete in aller Eile einen Hilfsdienst ein, der den Betroffenen helfen sollte, das Nötige zu packen und an den Bestimmungsort zu schaffen. Die Unglücklichen waren so verstört, daß sie nicht wußten, wo sie was hatten. Ihnen blieb nicht einmal die Zeit, sich von den nächsten Verwandten zu verabschieden. Nervosität bemächtigte sich aller Prager Juden, sie besorgten sich Handkoffer und Rucksäcke und backten aus den Resten von Mehl und Fett Zwiebäcke und Kekse. [...] Sobald ein Jude den Messepalast betrat, war er nicht mehr Herr Fischer oder Pollak, sondern nur eine bloße Nummer, die er um den Hals gehängt trug und sich gut merken mußte. Von Stund an war er in den Klauen der Deutschen und mußte sich von ihnen alles gefallen lassen, Beschimpfungen und Schläge. Für beides war gut gesorgt, und mancher spürte dort zum ersten Mal im Leben, wie Ohrfeigen schmerzen.“ *Ebenda* 34. – Eindringliche und ausführliche Schilderungen auch bei *Loewy*, Hanno (Hg.): Oskar Rosenfeld. Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz. Frankfurt a. M. 1994, hier 37-45. – Rosenfeld wurde mit dem letzten Prager Transport verschleppt. Eine literarische Verarbeitung einer Deportation aus Prag bei *Peroutka*, Ferdinand: *Oblak a valčík* [Wolke und Walzer]. Praha 1991, 126-130.

⁹ Dass Spiegel am 21.10.1941 deportiert wurde, führt gemäß einer Deportationsliste an: *Seemann*, Richard (Hg.): Ghetto Litzmannstadt 1941-1944. Dokumenty a výpovědi o životě českých židů v lodžském ghettu [Dokumente und Aussagen über das Leben tschechischer Juden im Getto Łódź]. Praha 2000, 271.

¹⁰ Das gilt für die Mehrzahl der Transporte aus dem „Großdeutschen Reich“ im Herbst 1941. *Loewy* (Hg.): Oskar Rosenfeld 45 (vgl. Anm. 8) berichtet von einer Fahrt im Personenwaggon. Andere Teilnehmer der Transporte aus Prag erinnerten sich allerdings, in Viehwaggons gefahren zu sein, siehe dazu *Feuchert*, Sascha / *Leibfried*, Erwin / *Riecke*, Jörg u. a. (Hgg.): Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1941-1944, Bd. 1-5. Göttingen 2007, hier Bd. 1, 1941, 425.

nach Łódź. In jedem der Transporte wurden um die 1000 Menschen deportiert. Von den insgesamt ungefähr 5000 Betroffenen überlebten 277 den Holocaust. Die Transporte waren Teil einer insgesamt 20 Transporte umfassenden „großen“ Aktion, bei der innerhalb weniger als drei Wochen um die 20000 Juden und 5000 „Zigeuner“ aus dem „Großdeutschen Reich“ nach Łódź in das dortige, im Februar 1940 „eröffnete“ Getto deportiert wurden, in dem die Deutschen bereits über 140000 Menschen zusammengetrieben hatten.

Die Transporte fuhren zum Bahnhof Radogoszcz (Radegast), wo die Deportierten aussteigen und nach Łódź marschieren mussten. Im dortigen Getto wurden die angekommenen „Westjuden“ notdürftig in einem Massenquartier, etwa einer Schule, untergebracht und bildeten zunächst gemäß ihres Transports ein „Kollektiv“, das nach Herkunftsort und Zugtransport benannt wurde. Spiegels „Kollektiv“ umfasste viele Akademiker und hieß „Prag II“; es wurde „in den Gebäuden in der ul. Łagiewnicka 37/37a untergebracht“.¹¹ Für viele der Ankömmlinge war die Ankunft im Getto eine traumatische Erfahrung.¹² Die dortigen Lebensbedingungen wurden noch verschlimmert durch den strengen Winter. Wie die bisherige Gettobevölkerung über die meist vornehmen, gut gekleideten Ankömmlinge irritiert war, so erschraaken jene über die furchtbare Armut, die hygienischen Verhältnisse und eine ihnen fremde Kultur an ihrem neuen Aufenthaltsort. Dazu kamen sprachliche Barrieren. Viele der Deportierten empfanden sich – wie auch Käthe Spiegel – als Deutsche und wollten das auch weiterhin bleiben. Da sich bald alle Ankömmlinge von den kärglichen Lebensmittelzuteilungen ernähren und in den durch Grausamkeit und Rücksichtslosigkeit geprägten Umständen im Getto leben mussten, begann ihr „physischer und sozialer Abstieg“.¹³ Die Sterberate unter den „Westjuden“ war bald doppelt so hoch wie unter den polnischen Gettobewohnern. Als Historikerin und Bibliothekarin hatte Käthe Spiegel nur beschränkte Möglichkeiten, im Getto eine lebensnotwen-

¹¹ *Ebenda* 269 und 274f. und 425f. – Zu den Erinnerungen der Verschleppten berichtet z. B. Loewy: „Es gab auch einen Nobel-Transport, die ‚A‘-Gruppe, Akademiker: Ärzte, Juristen, Ingenieure, Gelehrte, Lehrer, Professoren, Schriftsteller, Schauspieler und Musiker und sonst Juden, die verdächtig waren, sich mit kulturellen Dingen zu beschäftigen.“ Loewy (Hg.): Oskar Rosenfeld 42 (vgl. Anm. 8).

¹² So schreibt Margolius Kovály: „Als wir den Bahnhof verließen [...], sahen wir zum erstenmal verhungerte Menschen und kleine Kinder, die fast nackt und barfuß im Schnee standen.“ Margolius Kovály: Eine Jüdin 10 (vgl. Anm. 8). – Das Getto schildert Loewy wie folgt: „Es war nichts anderes als ein heruntergekommener Slum, der von Holzlaten und Stacheldraht eingeschlossen war.“ Loewy (Hg.): Oskar Rosenfeld 45f. (vgl. Anm. 8). – *Eichengreen*, Lucille: Frauen und Holocaust. Erlebnisse, Erinnerungen und Erzähltes. Bremen 2004, 29f. – Des Weiteren siehe Feuchert, Sascha u. a. (Hgg.): Oskar Singer: „Im Eilschritt durch den Gettotag ...“ Reportagen und Essays aus dem Getto Lodz. Berlin 2002. – Die inneren Verhältnisse im Getto dokumentieren eindrücklich Feuchert/Leibfried/Riecke (Hgg.): Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt B. 1, 1941 (vgl. Anm. 10). Hier werden etwa Vorbereitungen zur Aufnahme der angekündigten „Westjuden“ geschildert (S. 245) und deren Ankunft (S. 264-275). Weitere Berichte *ebenda* 422-430 (vgl. Anm. 10). – In Band 5 „Supplemente und Anhang“, der die Namen der Chronik auflistet, wird Käthe Spiegel nicht angeführt.

¹³ Siehe Löw: Juden im Getto Litzmannstadt 245 (vgl. Anm. 7).

dige Arbeit zu finden.¹⁴ Ohne Arbeit erhielt man noch geringere Lebensmittelrationen und war so noch mehr der Gefahr ausgesetzt, zu erkranken. Eine ihren Fähigkeiten entsprechende Arbeit hätte Spiegel etwa im Archiv des Gettos finden können.¹⁵

Im Herbst 1941 begann in Chelmno (Kulmhof) ein „erfahrenes“ Sonderkommando unter Herbert Lange mit der Einrichtung eines Vernichtungslagers. Dorthin wurden zwischen Januar und Mai 1942 über 55 000 Juden aus Łódź deportiert und in mobilen „Gaswagen“ mittels Auspuffgasen ermordet. Bis 1944 folgten vier weitere Mordaktionen. Die ersten Mordopfer waren polnische Juden sozial niedriger Schichten. Vom 4. bis zum 15. Mai wurden jedoch vermutlich auf besonderen Befehl Heinrich Himmlers fast 11 000 „Westjuden“, mehr als die Hälfte der im Herbst nach Łódź verschleppten, mit 12 Zugtransporten nach Chelmno „ausgesiedelt“.¹⁶ Die Zusammenstellung dieser Transporte erfolgte nach den „Kollektiven“ im Getto, also nach den Herkunftsstädten der Passagiere, die sich zu einem angegebenen Zeitpunkt im Zentralgefängnis von Łódź einfinden mussten. Die Prager Juden wurden in fünf Gruppen von „Prag I“ bis „Prag V“ eingeteilt.¹⁷

Das zunächst zum Mitführen erlaubte Gepäck wurde den „Westjuden“ der ersten Transporte bereits am Bahnhof Radogoszcz weggenommen, später teilweise belassen. Im Zuge der Mordaktion vom Frühjahr 1942 wurde fast die Hälfte der aus dem Protektorat Böhmen und Mähren stammenden Menschen getötet, da in Łódź nunmehr 2470 Prager Juden gezählt wurden. Nach einer neuerlichen Deportationswelle im September 1942 konnten im Getto nur noch etwa 3600 „Westjuden“ ermittelt werden.¹⁸

Wer nicht nach Chelmno deportiert wurde und das Dasein im Getto Łódź überlebte, wurde bei dessen Räumung durch die Deutschen im August 1944 nach Auschwitz gebracht. 72 000 Menschen wurden so getötet. Bislang ist jedoch kein Lebenszeichen Spiegels bekannt, das konkret über ihr Schicksal nach dem Transport nach Łódź Auskunft geben würde.¹⁹

Im Archiv der Karlsuniversität in Prag ist aber einer der letzten, wenn nicht der letzte Brief Spiegels überliefert: Am 11. Oktober 1941 schrieb sie verzweifelt und

¹⁴ Siehe *ebenda* 256-259.

¹⁵ Darüber hat sich freilich keine Nachricht erhalten. Im Archiv arbeitete seit dem Januar 1942 der ebenfalls 1941 mit dem zweiten Transport aus Prag deportierte und zunächst in der ul. Łagiewnicka 37/37a wohnende Bernhard Heilig, der Spiegel wegen seiner wirtschaftsgeschichtlichen Studien möglicherweise bekannt war, zu ihm siehe *Feuchert/Leibfried/Riecke* (Hgg.): *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1943*, 283-285, 720 (vgl. Anm. 10). – Seit Juni 1942 arbeitete Oskar Rosenfeld im Archiv, zu ihm und seinen Tagebüchern siehe *Loewy* (Hg.): *Oskar Rosenfeld* (vgl. Anm. 8).

¹⁶ Siehe *Löw*: *Juden im Getto Litzmannstadt 273-282* (vgl. Anm. 7). – *Feuchert/Leibfried/Riecke* (Hgg.): *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1942*, 146-200 (04.-17.05. 1942) (vgl. Anm. 10).

¹⁷ *Ebenda*. – Zu den Transporten im Mai 1942 schrieb Singer, dass die Prager Juden als die letzten Gruppen abtransportiert worden seien, was nicht ganz dem in der Chronik angegebenen Plan der „Aussiedlung“ entspricht. *Feuchert* (Hg.): *Oskar Singer 31-46* (vgl. Anm. 12).

¹⁸ Siehe *Löw*: *Juden im Getto Litzmannstadt 281 f.* (vgl. Anm. 7).

¹⁹ So ist etwa ihre Meldekarte im Getto in den entsprechenden Archivbeständen nicht überliefert. Für diese freundliche Auskunft danke ich Ewa Wiatr (Łódź).

doch nicht ohne Stolz, aber in Verkennung des Charakters des rassenbiologischen eliminatorischen Antisemitismus, an Universitätsrektor Wilhelm Saure, SS-Oberführer, und bat um Schutz vor den einsetzenden Deportationsmaßnahmen. Darin führte Käthe Spiegel folgende Punkte an: Die großen Verdienste ihres Vaters Ludwig Spiegel um die Deutsche Universität,²⁰ ihre und ihrer Eltern Bekanntschaft mit Rektor August Naegle und mit den Professoren Wilhelm Weizsäcker, Wilhelm Wostry und Otto Peterka, ihr eigenes Wirken für und ihre „Verbundenheit mit dem Deutschtum“, die sie als „Lebensgemeinschaft“ gleich einer Ehe mit einem „arischen“ deutschen Mann auffasste und deswegen wie eine in Mischehe lebende Jüdin vor einer Deportation verschont werden wollte. Dieser Kunstgriff erschien ihr wohl als ein letzter Hoffnungsschimmer, um der Verschleppung zu entgehen. Saure, der 1940 von Göttingen kommend als Professor für Agrarrecht nach Prag berufen worden war und zugleich das Rektorsamt übernahm, hatte höchstwahrscheinlich weder Ludwig Spiegel noch Rektor Naegle persönlich gekannt.²¹ Saure, der auch Kontakte zum Rasse- und Siedlungshauptamt der SS unterhielt, besaß keinerlei Verbindung zu Käthe Spiegel. Sie wird für ihn eine gewöhnliche „Jüdin“ gewesen sein, die sich ihrem „verdienten“ Schicksal nicht fügen wollte. Der Brief wurde von Saure – wohl persönlich – zu den Akten gelegt.²² Als Dokument für die Biografie Spiegels, für die Geschichte der Karls-Universität und die Geschichte der Deportationen aus Prag wird der Brief nachfolgend abgedruckt.

11. Oktober 1941, Prag

Käthe Spiegel bittet den Rektor der Deutschen Karls-Universität in Prag um Hilfe gegen Deportationsmaßnahmen.

Archiv Univerzity Karlovy Praha, Německá Univerzita [Archiv der Karls-Universität Prag, Deutsche Universität], Rektorat Inv.č.387. Maschinenschriftlicher Originalbrief mit eigenhändiger Unterschrift und Kanzleivermerken.

(Eingangsstempel) Rektorat der deutschen Karls-Universität Prag den 13.10.1941. Nr. 1841/41.

²⁰ Siehe dazu *Oberkofler*: Käthe Spiegel 9-27 (vgl. Anm. 1).

²¹ Zu Saure siehe *Grüttner*, Michael: Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik. Heidelberg 2004, 145f. (Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 6). – Zu seiner Rektoratszeit *Mísková*, Alena: Die Deutsche (Karls-) Universität vom Münchener Abkommen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Universitätsleitung und Wandel des Professorenkollegiums). Praha 2007, 96-149.

²² Der ehemalige Universitätsarchivar Václav Vojtíšek erwähnte diesen Brief 1966, als er sich an Ludwig und Käthe Spiegel erinnerte: „Traurig war das Schicksal seiner Tochter PhDr. Käthe Spiegel, Bibliothekarin an der Universitätsbibliothek in Prag. [...] Ich kannte Käthe Spiegel und unterrichtete sie in den Bibliothekskursen der Karlsuniversität. Sie war eine Deutsche, eine gebildete und lebenswerte Frau. Während der faschistischen Okkupation hatte sie Angst um Ihr Schicksal. Zufälligerweise bin ich ihr begegnet und habe sie getröstet. Auf einmal verschwand sie und tauchte nicht mehr auf. Sie hinterließ ein Bittschreiben an den Rektor der Deutschen Universität, damit er sie beschütze. Sie berief sich auf die Verdienste ihres Vaters. Aber der Rektor vermerkte auf den Brief einfach: „Ad acta.“ Übersetzt aus: Archiv Akademie věd České republiky (Praha), Ústřední archiv ČSAV [Archiv der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (Prag), Zentralarchiv der Tschechischen Akademie der Wissenschaften] 63/74, Vojtíšek an Gerda Blaschek am 25.3.1966, 8 f.

Prag, am 11. Oktober 1941.

An das Rektorat der Deutschen Karls-Universität in PRAG!

Euere Magnifizienz!

Ich erlaube mir, mich Euerer Magnifizienz als Tochter des einstimmig für das Studienjahr 1926-27 erwählten Rektors der Deutschen Universität in Prag, des verstorbenen Professors der Staatswissenschaften und des Verwaltungsrechts Dr. Ludwig Spiegel, Dr. h. c. der Rheinischen Universität Bonn, vorzustellen. Ich selbst bin Historikerin und war bis zu dem Zeitpunkte, da ich meiner jüdischen Abstammung wegen aus dem Dienste entlassen wurde, Konzipistin der National- und Universitätsbibliothek in Prag.

Dass ich mir erlaube, an Euere Magnifizienz zu schreiben, ist aus der Not des Augenblicks zu erklären. Seit gestern werden Gruppen für Deportationen von Personen jüdischer Rasse zusammengestellt und es ist nicht ersichtlich, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl erfolgt. Ich glaube, es wäre Unrecht von mir, wenn ich nicht die Institution um Schutz gegen ein solches Schicksal ersuchen würde, der mein Vater sein ganzes Leben mit hingebender Liebe anhing und mit Leib und Seele diente. Ich brauche hier nur die Worte aus der Grabrede unseres lieben, verstorbenen Freundes, des „Eisernen“ Rektors Univ.-Prof. Dr. August NÄGLE anzuführen: „... sein ganzes Leben vor allen den Interessen unserer deutschen Universität und unseres deutschen Volkes unermüdlich und uneigennützig gewidmet hatte ... In den schweren und harten Kämpfen, die unsere Universität insbesondere in den ersten Jahren nach dem Umsturze um ihre Weiterentwicklung, ja sogar um ihre Existenz durchzufechten hatte, hat niemand mir, als dem damaligen Rektor der Universität, mit solcher Hingebung unentwegt zur Seite gestanden ... Mit goldenen Lettern wird Dein Name für alle Zeiten in den Annalen der deutschen Universität und auch in den Annalen der deutschen Gesellschaft der Wissenschaften und Künste ... eingegraben sein“. (Vgl. Deutsche Presse vom 22. August 1926). Die grosse Kranzschleife, die meinen Vater bis zum Grabe begleitete, trug die Inschrift: „Die Deutsche Universität Sr. Magnifizienz ihrem erwählten Rektor in Anerkennung seiner unsterblichen Verdienste“. Ich glaube darum, dass ich an Euere Magnifizienz als dem derzeitigen Rektor der Universität, die Bitte um Schutz stellen kann. Umsomehr als ich selbst an dieser Universität meine Studien abgelegt habe, von Rektor Nägle promoviert worden bin und bei dem Szepter dieser Universität den akademischen Eid geleistet habe. Die Professoren der Universität, die meinen Vater, meine Mutter und mich gekannt haben, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Weizsäcker, Professor Dr. Wilhelm Wostry, Professor Dr. Otto Peterka und alle anderen, wie auch die Akten des akademischen Senats, der Juridischen Fakultät und zahlreicher Deutscher Institutionen und Vereine können für die Berechtigung meiner Bitte um Schutz zeugen.

Ich stehe nunmehr ganz allein, denn ich habe keine nahen Verwandten. Meine Bitte geht nun dahin, dass Euere Magnifizienz in der Ihnen angemessen erscheinenden Weise darauf Einfluss nehmen wollen, dass ich gegen die harten Massnahmen des Augenblicks, wie z.B. Deportation geschützt werde! Es ist nichts Unmögliches, worum ich Sie bitte. Denn Ehefrauen von Deutschen erhalten diesen Schutz, obwohl auch sie jüdischer Rasse sind.

Der Weg meines Lebens war nun solcher Art, dass die Verbundenheit mit dem Deutschtum als Lebensgemeinschaft offenkundig ist und es kann sie auch jeder bezeugen, der mich kennt, ich nenne nur meine Kollegen an der Bibliothek Herrn Dr. Wilhelm Gampert und Herrn Dozenten Dr. Karl Jahn. Darum erscheint es mir angemessen, auch des gleichen Schutzes teilhaftig zu werden, den jene geniessen, die in Lebensgemeinschaft mit Deutschen leben!

In der sicheren Hoffnung Eurer Magnifizenz freundliche Unterstützung zu finden in
Ergebenheit

Dr. Käthe Spiegel *[m. p.]*

Dr. Käthe SPIEGEL Prag IV-282, Hennergasse 4

(Stempel:) Prag I., den 13.10.1941 Smetanaplatz 2 *[...]*

(Handschriftlich:) Zu den Akten

(Stempel:) Der Rektor

(Handschriftlich:) S[auere] 16. 10.

„DEUTSCHE MINDERHEIT“?
EINE DISKUSSION DER LITERATUR ZU BÖHMEN UND
OBERSCHLESILIEN NACH DER ZWANGSUMSIEDLUNG
DER DEUTSCHEN

Die Geschichte der Deutschen in Ostmitteleuropa hat für das Fach Osteuropäische Geschichte in Deutschland immer eine wichtige Rolle gespielt, schlug sie sich doch in der Definition der eigenen nationalen Identität nieder. Dementsprechend liegt über die deutschen Minderheiten in Ost(mittel)europa umfangreiche Literatur vor, die zu einem kritischen Überblick über Ergebnisse und Desiderate sowie zum Vergleich mit den Historiografien der betroffenen Länder einlädt. Im folgenden Literaturbericht wird versucht, einen solchen Überblick über die Forschung zu den „deutschen“ Minderheiten in den böhmischen Ländern und in Oberschlesien nach der Zwangsumsiedlung der Mehrheit der Deutschen zu skizzieren. Dabei wird insbesondere der Frage nachgegangen, inwieweit die Historiografie zu diesen beiden Regionen einen Beitrag zur Minderheitenforschung leistet.

Zunächst muss angemerkt werden, dass die beiden Minderheiten nicht in gleichem Maße Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Während der zahlenmäßig viel kleineren und politisch unproblematischen deutschen Minderheit in der Tschechoslowakei kaum Beachtung geschenkt wurde, galt der „deutschen“ Minderheit in Oberschlesien kontinuierlich ein gewisses Interesse. In den 1980er Jahren und vor allem nach der Wende von 1989 stand sie im Mittelpunkt heftiger Debatten in der polnischen Öffentlichkeit. Diese verschiedenen Interessenlagen spiegeln sich auch in der Literatur wider: Zum Thema der Deutschen in den böhmischen Ländern im Sozialismus liegen nur einige wenige Arbeiten vor: Zu nennen ist hier zum einen ein Buch von Tomáš Staněk aus dem Jahr 1993,¹ zum anderen die ethnografische Untersuchung von Katharina Eisch.² Die Literatur zu Oberschlesien ist dagegen kaum überschaubar. Insbesondere Soziologen³ und Politikwissenschaftler,⁴ vor allem der

¹ Staněk, Tomáš: Německá menšina v českých zemích 1948-1989 [Die deutsche Minderheit in den böhmischen Ländern 1948-1989]. Praha 1993. – Vgl. auch Kučera, Jaroslav: Die rechtliche und soziale Stellung der Deutschen in der Tschechoslowakei Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre. In: *Bohemia* 33 (1992) 322-337.

² Eisch, Katharina: Grenze. Eine Ethnographie des bayerisch-böhmischen Grenzraums. München 1996. – Dies.: Grenzland Niemandland: eine ethnographische Annäherung an die Deutschen in Böhmen. In: *Bohemia* 40 (1999) 277-305.

³ Szmeja, Maria: Niemcy? Polacy? Ślązacy! [Deutsche? Polen? Schlesier!]. Kraków 2000. – Żechowski, Zbigniew: Nation and Ethnic Groups. In: Szczepański, Marek S. (Hg.): *Ethnic Minorities and Ethnic Majority. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland*. Katowice 1997, 33-45. – Bartoszek, Adam: Assumptions and Methods of Research into Ethnic Relations on the Polish Regained Territories in the 1990's. In: *Ebenda* 59-68. – Nowicka, Ewa: Ethnicity and the Content of Polishness: Polishness and Relation to Ethnic Minorities

Oppelner, Kattowitzer, Breslauer und Posener Universitäten, wandten sich dem Thema in vielen Projekten zu. Jedoch konzentrieren sich die soziologischen Veröffentlichungen auf den Regionalismus und die oberschlesische Identität⁵ und sind deshalb in Bezug auf die Frage nach der Existenz einer nationalen Minderheit oft nur von geringem Interesse. Was die Geschichtswissenschaft anbelangt, sind – zusätzlich zu nützlichen Synthesen⁶ – die Arbeiten von Bernard Linek, Piotr Madajczyk und Philipp Ther besonders hervorzuheben.⁷

Ein Vergleich der Literatur zu diesen beiden Fällen verspricht trotz des unterschiedlichen Umfangs ertragreich zu sein, da man erwarten kann, dass die beträchtlichen Unterschiede im Wesen beider Minderheiten zu Unterschieden konzeptueller Natur führen. Die beiden „Gruppen“ werden je nach Begriffsdefinition nicht immer als „nationale“ oder gar als „deutsche Minderheit“ bezeichnet. Die wichtigste Frage

in Contemporary Poland. In: *Ebenda* 69-82. – *Mucha*, Janusz: Cultural Minorities and the Dominant Group in Poland: A General Overview. In: *Ebenda* 83-94. – *Barska*, Anna/*Michalczyk*, Tadeusz: German Minority in Opole Silesia: Relations Between Minority and Majority. In: *Ebenda* 162-180. – *Swadźba*, Urszula: National Identifications and Pictures of Germans (from Research on young People in Głogówek). In: *Ebenda* 287-310. – *Łęcki*, Krzysztof/*Wódz*, Jacek/*Wódz*, Kazimiera/*Wroblewski*, Piotr: One's Countrymen vs. Strangers in Upper Silesia. In: *Wódz*, Kazimiera (Hg.): Regional Identity, Regional Consciousness. The Upper-Silesian Experience. Katowice 1995, 59-95. – *Wódz*, Kazimiera: The Revitalization of the Silesian Identity. Chances and Threats. In: *Ebenda* 30-53. – Vgl. auch *Frysztański*, Krzysztof (Hg.): Polacy, Ślązacy, Niemcy. Studia nad stosunkami społeczno-kulturowymi na Śląsku opolskim [Polen, Schlesier, Deutsche. Studien über die sozio-kulturellen Beziehungen im Oppelner Schlesien]. Kraków 1998.

⁴ *Korbel*, Jan: Polska – Górnysląsk – Niemcy. Polityczny bilans 50-lecia Poczdamu [Polen – Oberschlesien – Deutschland. Politische Bilanz fünfzig Jahre nach Potsdam]. Opole 1995. – *Cordell*, Karl: Politics and Society in Upper Silesia today: The German Minority since 1945. In: *Nationalities Papers* 24 (1996) 269-285.

⁵ So betonen Ewa Nowicka und Maria Szmaja, dass man die Oberschlesier als eine ethnische Gruppe bezeichnen könne. *Szmaja*: Niemcy? Polacy? Ślązacy! 201-204 (vgl. Anm. 3). – Viele polnische Soziologen entwickeln eine Fragestellung, die lediglich nach der Unterscheidung zwischen den „Unseren“ („Swoi“) und den „Fremden“ („Obcy“) fragt und somit wenig geeignet ist, die Vielfältigkeit der Identitätsebenen zu beschreiben.

⁶ *Urban*, Thomas: Deutsche in Polen. Geschichte und Gegenwart einer Minderheit. München 2000. – *Matelski*, Dariusz: Niemcy w Polsce w XX wieku [Deutsche in Polen im 20. Jahrhundert]. Wrocław 1999. – Vgl. auch *Rogall*, Joachim: Krieg, Vertreibung und Neuanfang. Die Entwicklung Schlesiens und das Schicksal seiner Bewohner von 1939-1995. In: *Bablcke*, Joachim (Hg.): Schlesien und die Schlesier. München 2000, 156-218, hier 197-213.

⁷ *Ther*, Philipp: Die einheimische Bevölkerung des Oppelner Schlesiens nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Entstehung einer deutschen Minderheit. In: *Geschichte und Gesellschaft* (GG) 26 (2000) 407-438. – *Madajczyk*, Piotr: Niemcy polscy 1944-1989 [Die polnischen Deutschen 1944-1989]. Warszawa 2001. – *Linek*, Bernard: Polityka antyniemiecka na górnym Śląsku w latach 1945-1950 [Antideutsche Politik in Oberschlesien in den Jahren 1945-1950]. Opole 2000. – *Ders.*: Deutsche und polnische nationale Politik 1922-1989. In: *Struve*, Kai/*Ther*, Philipp (Hgg.): Die Grenzen der Nationen. Identitätswandel in Oberschlesien in der Neuzeit. Marburg 2002, 137-168. – *Kurcz*, Zbigniew: Die deutsche Minderheit in Schlesien nach 1945. In: *Nordostarchiv* 8 (1999) 237-268. – Mit Vorsicht zu genießen ist indessen *Lis*, Michał: Ludność rodzima na Śląsku opolskim po II wojnie światowej (1945-1993) [Die einheimische Bevölkerung im Oppelner Schlesien nach dem Zweiten Weltkrieg (1945-1993)]. Opole 1993.

eines Literaturvergleichs ist also, wie die Minderheit konzipiert wird. Verschiedene Forschungsansätze haben gerade im Fall der nationalen Minderheiten beträchtliche Konsequenzen für die Identifizierung des Forschungsobjekts und dessen, was als seine Geschichte gelten kann. Demnach kann man die Veröffentlichungen zu den deutschen Minderheiten in Böhmen und Oberschlesien in drei Gruppen einteilen: „objektivistische“ und „subjektivistische“ Untersuchungen sowie Forschungen zur Minderheitenpolitik.

Minderheiten und Andersartigkeit: der „objektivistische“ Ansatz

Zahlreiche Veröffentlichungen identifizieren nationale Minderheiten schlichtweg dadurch, dass sie Charakteristika in einer Bevölkerung suchen, die in die „Checkliste der Nation“⁸ gehören und nicht mit der Mehrheitsbevölkerung eines Gebietes bzw. Staates geteilt werden. An erster Stelle werden nationale mit sprachlichen Minderheiten gleichgesetzt: so etwa in Überblicksdarstellungen der Minderheitenprobleme im östlichen Europa,⁹ die stark dazu tendieren, Minderheiten aufzuzählen und ein Ranking von integriert-friedlich bis diskriminiert-konfliktträchtig aufzustellen. In polnischen Veröffentlichungen ist oft – wenn man Anna Barska und Tadeusz Michalczyk folgt – ein ähnlicher Ansatz zu finden,¹⁰ der bereits in der Volksrepublik Polen vorherrschte.¹¹ In der Perspektive solcher Untersuchungen ist es die Andersartigkeit, welche die Minderheit definiert. Da nach objektiven Zügen gesucht wird, kann man diesen Ansatz als „objektivistisch“ bezeichnen. Die Charakteristika werden als gegeben verstanden, nicht als Konstrukt oder als Konsequenz einer freien Wahl.

In dieser Hinsicht werden „eindeutige“ von „zweifelhaften“ Minderheiten dadurch unterschieden, dass deutliche objektive Züge sie unstrittig vom Rest der Ge-

⁸ Der Begriff wurde von Anne-Marie Thiesse geprägt. Damit sind die Identitätselemente gemeint, die eine Nation aufweisen soll, um ihre Legitimität behaupten zu können (Folklore, Flagge usw.). Siehe: *Thiesse, Anne-Marie: La création des identités nationales. Europe XVIII^{ème}-XX^{ème} siècle.* Paris 2001, hier vor allem 163-228.

⁹ U.a.: *Heuberger, Valeria/Kolar, Othmar/Suppan, Arnold/Vyslonzil, Elisabeth* (Hgg.): *Nationen – Nationalitäten – Minderheiten. Probleme des Nationalismus in Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, der Tschechoslowakei, Bulgarien, Polen, der Ukraine, Italien und Österreich 1945-1990.* München 1994. – *Brunner, Georg: Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa. Strategien für Europa.* Gütersloh 1996.

¹⁰ Eine nationale Minderheit ist Anna Barska und Tadeusz Michalczyk zufolge für viele polnische Wissenschaftler eine Bevölkerung, die sich durch ihre Eigenheit (*uniqueness, odrębność*) auszeichnet, autochthon ist und nicht die numerische Mehrheit im betrachteten Territorium darstellt. Vgl. *Barska, Anna/Michalczyk, Tadeusz: German Minority in Opole Silesia: Relations between Minority and Majority.* In: *Szczepański* (Hg.): *Ethnic Minorities and Ethnic Majorities 162-180*, hier 163 (vgl. Anm. 3).

¹¹ *Bartoszek, Adam: Assumptions and Methods of Research into Ethnic Relations on the Polish Regained Territories in the 1990's.* In: *Szczepański* (Hg.): *Ethnic Minorities and Ethnic Majorities 162-180*, hier 163, 59-68, 61 (vgl. Anm. 3). – Als Beispiel siehe die Überblicksdarstellung von Kokot, der den polnischen Charakter Oberschlesiens mit historischen und „objektivistischen“ Argumenten betont: *Kokot, Józef: Problemy narodowościowe na Śląsku od X do XX wieku* [Nationalitätenprobleme in Schlesien vom 10. bis zum 20. Jahrhundert]. Opole 1973.

sellschaft abheben. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Identifizierung der deutschen Minderheiten in Böhmen und Oberschlesien und die Sichtweise auf ihre Geschichte. Die nach 1947 in den böhmischen Ländern verbliebenen Deutschen stellen in der Literatur – zumindest bis in die 1980er Jahre hinein – eine unbestrittene Minderheit mit relativ klaren Grenzen dar. Da die Deutschen aus den Randgebieten nur begrenzt eine „Mischbevölkerung“ waren, sind sie als Minderheit identifizierbar und ihre Zahl ist in der neueren Literatur kaum umstritten. Selbst in deutschen Veröffentlichungen aus den 1980er Jahren, die die von der tschechoslowakischen Regierung angegebene Zahl von 61900 Personen häufig in Zweifel zogen und – unter Verweis auf einen Bericht des Deutschen Roten Kreuzes – eine Zahl von 80000-100000 Deutschen vermuteten,¹² wird heute kaum noch bezweifelt, dass Anfang der 1950er Jahre ca. 150000, Mitte der 1960er Jahre ca. 110000 und 1972 etwa 60000-70000 Deutsche in den böhmischen Ländern lebten.¹³ Mit der seit den 1960er Jahren stark vorangetriebenen sprachlichen Assimilierung verschwand bei den jüngeren Generationen das neben der Abstammung wichtigste „objektive“ Merkmal einer Minderheit. Das bedeutet aus „objektivistischer“ Sicht die Auflösung der Minderheit, die in den 1980er Jahren daran sichtbar wurde, dass Zweisprachigkeit bei jungen Menschen die Ausnahme darstellte.¹⁴

Kontrovers wird es, wenn man die Veröffentlichungen zu den „oberschlesischen Deutschen“ in den Blick nimmt. Die „objektivistische“ Betrachtung führt zu stark divergierenden Schlussfolgerungen. Auf polnischer Seite herrschte gegenüber der Behauptung einer oberschlesischen Identität bis in die jüngere Zeit Skepsis. Viele polnische Autoren betonen bis heute, dass die Oberschlesier „ethnische Polen“ seien, und begründen dies mit dem oberschlesischen Dialekt und den polnisch klingenden Nachnamen.¹⁵ Aus dieser Perspektive stellt sich die Bildung deutscher Vereine nach 1989 als etwas Zweifelhafte, ja Illegitime dar. Der Gedanke liegt nahe, diese politische Aktivität als opportunistisch zu betrachten: Die Menschen würden ihr

¹² Deutsche in der Tschechoslowakei. Fortdauernde Diskriminierung trotz Helsinki. Hg. von der Freien Gesellschaft zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslowakei. München 1981, 11. – Die westdeutsche Publizistik ging teilweise von bis zu 180000 Deutschen in der Tschechoslowakei aus. Vgl. *Staněk: Německá menšina* 192 (vgl. Anm. 1).

¹³ *Ebenda* 37, 85-96, 148.

¹⁴ *Ebenda* 192-194.

¹⁵ *Belzyt, Leszek*: Die deutsche Minderheit nach dem Zweiten Weltkrieg: Das Problem der sogenannten Autochthonen. In: *von der Meulen, Hans* (Hg.): Anerkannt als Minderheit. Vergangenheit und Zukunft der Deutschen in Polen. Baden-Baden 1994, 53-64, hier 63. – *Sakson, Andrzej*: Die deutsche Minderheit in Polen. Gegenwart und Zukunft. In: *Ebenda* 113-125, hier 117. – *Barska/Michalczyk*: German Minority in Opole Silesia (vgl. Anm. 10). – Stanisław Ossowski teilt die Deutschen in Polen nach zwei impliziten Kriterien in fünf Gruppen ein: der Beherrschung der deutschen Sprache und dem Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit (oder der Möglichkeit, die Staatsangehörigkeit zu erlangen) und schafft dadurch eine Skala, die vom „echten Deutschen“ zum „reinen Polen“ reicht. Vgl. *Sakson*: Die deutsche Minderheit in Polen 121 (vgl. Anm. 15). – Für Michał Lis sind die oberschlesischen Einheimischen eindeutig Polen, obwohl sie im Laufe der Geschichte besondere Merkmale entwickelt haben. Vgl. die Einleitung von *Lis: Ludność rodzima* (vgl. Anm. 7).

Deutschtum nur vor dem Hintergrund verlockender Übersiedlungsmöglichkeiten in die Bundesrepublik entdecken.¹⁶ Deutsche Autoren gelangen indessen oft zu entgegengesetzten Ergebnissen. In der Bundesrepublik fehlt es nicht an Veröffentlichungen, die – basierend auf dem Kriterium der Abstammung, das die Grundlage des deutschen Staatsbürgerrechts darstellt – eine unverhältnismäßig hohe Zahl von Oberschlesiern als deutsch betrachten¹⁷ und dazu tendieren, den Aktivismus der Minderheit als natürlichen Ausdruck ihrer „Wurzeln“ zu interpretieren. So entsteht das Paradox, dass die „objektivistische“ Betrachtung der Minderheit im Falle Oberschlesiens zu keiner objektiven Identifikation der Minderheit, sondern zu Meinungsverschiedenheiten führt – und dies entlang nationaler Trennlinien. Dabei liegt das Problem nicht in der Feststellung der Merkmale, die die deutsche Minderheit ausmachen. Diese sind bei allen Autoren identisch: die Sprache und die Abstammung. Die Streitpunkte liegen in der Darstellung eines jeden Merkmals. So ist es, was die Sprache angeht, möglich, entweder auf den oberschlesischen Dialekt oder aber auf die deutsche Sprache zu verweisen. Die Frage der Abstammung erweist sich als noch problematischer: So kann man sich entweder auf eine ferne polnische Abstammung oder auf die langjährige deutsche Staatsbürgerschaft berufen.

Diese Probleme vergrößern sich noch, wenn versucht wird, die Geschichte der beiden hier in Betracht gezogenen Minderheiten zu schreiben. Der „objektivistische“ Ansatz „naturalisiert“ die nationalen Minderheiten und gelangt gerade aus diesem Grund schnell an seine interpretatorischen Grenzen. Eine rein „objektivistische“ Untersuchung kann die Assimilation einer „Volksgruppe“ registrieren. Der Ansatz kann aber keine Erklärung für dieses oft als „Nichtpflege“ beschriebene Phänomen bieten. Jede politische Aktivität der Minderheiten ist entweder der natürliche Ausdruck ihres Deutschtums oder hat Gründe, die außerhalb des Modells liegen und nichts mit der Nationalitätenproblematik zu tun haben (z. B. wirtschaftliche Interessen). Problematisch wird dies insbesondere im Falle Oberschlesiens, denn „objektivistisch“ gesehen, haben die Autoren, die die schwierige nationale Zuordnung oder gar die polnische Zugehörigkeit der Minderheit betonen, die besseren Argumente als die, die die deutschen Merkmale hervorheben. So können die böhmische und die oberschlesische Entwicklung nur als Paradoxon begriffen werden: Die böhmische Minderheit, die eindeutig deutsch ist, löst sich auf, während die oberschlesische Mischbevölkerung ihr Deutschtum zwischen 1985 und 1995 plötzlich stark hervorhebt. Der Ansatz erklärt also weder die Assimilierung der Minderheit in

¹⁶ Vgl. zu den Debatten um die so genannten „Volkswagendeutschen“ *Urban: Deutsche in Polen* 101 (vgl. Anm. 6). – Eine Äußerung, die für viel Aufsehen und Aufregung gesorgt hat, ist die des Kardinals Glemp vom 15. August 1984 auf dem Jasna Góra in Tschenstochau. Dazu *Madajczyk: Niemcy polscy* 326 (vgl. Anm. 7).

¹⁷ Als Beispiel für diese Betrachtungsweise kann man die im Umfeld des Bundes der Vertriebenen (BdV) entstandene Dissertation von Holger Breit heranziehen. *Breit, Holger: Die Deutschen in Oberschlesien 1163-1999*. München 1999. – Auch die Heimatliteratur ist stark objektivistisch geprägt. Vgl. für Böhmen *Schmutze, Josef: Tachau: eine deutsche Stadt in Böhmen*. München 1970. – Die vom BdV immer wieder genannte Zahl von 1,1 Millionen oberschlesischen Deutschen galt noch in den 1980er Jahren als richtungweisend für die bundesdeutsche Regierung. Vgl. *Urban: Deutsche in Polen* 11 f. (vgl. Anm. 6).

Böhmen (und Oberschlesien) noch die Aktivität „national zweifelhafter“ Individuen in deutschen Verbänden: Die „objektivistische“ Betrachtungsweise ist per se statisch.

Minderheiten als Bewusstseinsphänomen: der „subjektivistische“ Ansatz

In der Literatur über Nation und Nationalismus setzte sich vor allem in Folge von Benedict Andersons „Imagined Communities“¹⁸ und der „Invention of Tradition“ von Eric Hobsbawm und Terence Ranger¹⁹ der konstruktivistische Ansatz durch. Diesem Ansatz zufolge werden nationale Identität und nationale Gemeinschaft als gedankliche Konstrukte – also als „imagined“ – begriffen, ihre Plastizität und Veränderbarkeit werden betont. Der Einfluss dieser Auffassung lässt sich auch an den Veröffentlichungen zu den deutschen Minderheiten in den böhmischen Ländern und in Oberschlesien erkennen. Anfang der 1990er Jahre wurde der seit den 1930er Jahren auf Oberschlesien angewendete Topos des „schwebenden Volkstums“ von Joachim Rogall aufgenommen und modifiziert,²⁰ offenbar allerdings ohne die nationalsozialistische Provenienz dieses Begriffs zu reflektieren. Einer Arbeit des Psychologen Robert Beck aus den späten 1930er Jahren zufolge sollte die Untersuchung „schwebenden Volkstums“ das Phänomen der „Gefährdung des Volkstums“ erklären: Das deutsche Volk sei durch eine rassistisch basierte „nationale Gesinnung“ verbunden, welche mehr als ein nationales Bekenntnis darstelle, jedoch durch „Urkräfte politischer Art“ zerstört werden könne.²¹ Rogall kehrte den Begriff nun dahingehend um, dass er das nationale Bekenntnis in den Mittelpunkt stellte. Es ging ihm dabei um die Anerkennung des deutschen Charakters der aus „objektivistischer“ Perspektive zweifelhaften „Einheimischen“. Auf der Basis von Interviews und der Auswertung von Presseartikeln formulierte er die These, die „Einheimischen“ behielten zwar ihren vornehmlich polnischen Dialekt bei, „bewußtseinsmäßig [sei] die überwiegende Mehrheit dieser zweisprachigen Bevölkerung aber bereits assimiliert [gewesen]“.²²

Ende der 1990er Jahre setzten sich Philipp Ther und andere mit diesem Ansatz auseinander.²³ Dabei sind eine Akzentverschiebung und eine Ausdifferenzierung des

¹⁸ Anderson, Benedict: *Imagined Communities*. London 1983.

¹⁹ Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence: *The Invention of Tradition*. Cambridge u. a. 1983.

²⁰ Rogall, Joachim: Vom Stolperstein zur Brücke – der Weg in eine sichere Zukunft für die deutsche Minderheit in Polen. In: *von der Meulen* (Hg.): *Anerkannt als Minderheit* 127–140, hier 127 f. (vgl. Anm. 15). – Siehe auch Rogall: *Krieg, Vertreibung und Neuanfang* 156–218, 197–213 (vgl. Anm. 6).

²¹ Beck, Robert: *Schwebendes Volkstum im Gesinnungswandel*. Stuttgart 1938, 12–17.

²² Rogall, Joachim: Die Deutschen im polnischen Staat nach 1945 unter besonderer Berücksichtigung der Angehörigen des schwebenden Volkstums. In: *Althammer, Walter/Kos-solapow, Line* (Hgg.): *Aussiedlerforschung. Interdisziplinäre Studien*. Köln u. a. 1992, 117–133, hier 122.

²³ Ther: Die einheimische Bevölkerung des Opper Schlesiens (vgl. Anm. 7). – *Ders.*: Der Zwang zur nationalen Eindeutigkeit und die Persistenz der Region. Oberschlesien im 20. Jahrhundert. In: *Ders./Sundhausen, Holm* (Hgg.): *Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*. Marburg 2003, 233–260. – Ther, Philipp: Schlesisch, deutsch oder polnisch? Identitätswandel in Oberschlesien 1921–1956. In: *Struve, Kai/Ther, Philipp* (Hgg.): *Die Grenzen der Nationen*.

Ergebnisses unübersehbar. Auf archivalische Quellen gestützt kam Ther zu der Schlussfolgerung, die große Mehrheit der Oberschlesier habe 1945 „eine nicht festgelegte und multiple regionale und nationale Identität [gehabt]. Sie definierten sich primär als Schlesier bzw. Oberschlesier (polnisch Ślązacy) und nur sekundär oder überhaupt nicht als Deutsche oder Polen“.²⁴ Oberschlesien sei schon seit dem 19. Jahrhundert eine Region gewesen, in der sowohl der deutsche als auch der polnische Nationalismus nur begrenzten Anklang fand.²⁵ Nach der Teilung 1921 wurde die Identität der Oppelner Einheimischen durch „das ungleiche Verhältnis zu den Deutschen“ geprägt;²⁶ sie grenzten sich während des Nationalsozialismus vom Deutschtum ab und aktivierten partiell ihre polnische Identität.²⁷ Nach 1945 führte die Diskriminierung der als deutsch wahrgenommenen Minderheit zur Bildung einer „zusammengeschweißte[n] schlesische[n] Community“.²⁸ Die Autochthonen lehnten bald alles Polnische ab.²⁹ Die zweisprachigen Bewohner identifizierten sich zunächst mit ihrer Region, bevor sie sich Ende der 1940er Jahre der deutschen Identität zuwandten, worin sie in den 1950er Jahren der Vergleich der eigenen wirtschaftlichen Lage mit der der Bewohner der Bundesrepublik bestärkte. Schließlich sei „die in den 1940er Jahren entstandene politische Konstellation im Oppelner Schlesien [...] bis 1989 weitgehend erhalten“ geblieben.³⁰ So veränderten sich die Identitäten der Oberschlesier ständig:

Die wichtigste Rolle spielte dabei die Attraktivität der jeweiligen Identitätsangebote. Die Oberschlesier verglichen die wirtschaftliche und politische Situation in Deutschland und Polen in aktueller und historischer Perspektive und wandten sich entsprechend mehr einer deut-

Identitätswandel in Oberschlesien in der Neuzeit. Marburg 2002, 169-202. – Der Ansatz dominiert auch einen Teil der jüngeren polnischen Literatur, u. a. in den Büchern von Bernard Linek. So wurde im Oktober 2004 eine von Juliane Haubold und Bernard Linek organisierte Tagung zum Thema „imaginiertes Oberschlesien“ abgehalten. Die Beiträge stimmten grundsätzlich mit den Ergebnissen von Philipp Ther überein. Vor allem einzelne Erinnerungsorte wurden herausgearbeitet. Vgl. http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=707&count=661&recno=1&sort=datum&order=down&segment_ignore=128 (19.5.2008). – Die Aufsätze von Tomasz Kamusella und Przemysław Hauser stimmen ebenfalls mit den Ergebnissen von Ther überein. *Kamusella, Tomasz: The Szlonzoks and their Language: Between Germany, Poland and Szlonzokian Nationalism. European University Institute Working Papers. In: HEC (2003) 1, <http://cadmus.iue.it/dspace/retrieve/1757/HEC03-01.pdf> (19.5.2008).* – *Ders.: Language and the Construction of Identity in Upper Silesia During the Long Nineteenth Century. In: Struwoe/Ther (Hgg.): Die Grenzen der Nationen 45-70 (vgl. Anm. 7).* – *Hauser, Przemysław: Zu Fragen einer regionalen Identität in Oberschlesien zwischen 1890 und 1918. In: Ebenda 103-110.* – *Szmeja: Niemcy? Polacy? Ślązacy! 205 (vgl. Anm. 3).* – Subjektivistisch ist auch der Ansatz von Robert Traba. Vgl. *Traba, Robert: Assimilation/Akkulturation aus der Perspektive des deutsch-polnischen Grenzraumes. In: Nordost-Archiv 8 (1999) 283-299, hier 297.*

²⁴ Ther: Die einheimische Bevölkerung des Oppelner Schlesiens 411 (vgl. Anm. 7).

²⁵ *Ebenda* 413.

²⁶ *Ebenda* 416.

²⁷ *Ebenda* 417-419.

²⁸ *Ebenda* 432.

²⁹ *Ebenda* 433 f.

³⁰ *Ebenda* 437.

schen, deutsch-oberschlesischen, polnisch-oberschlesischen oder polnischen Identität zu. Wenn überhaupt eine Konstante [...] nachweisbar ist, dann am ehesten eine regionale ober-schlesische Identität.³¹

Als Schlussfolgerung unterstreicht Ther, dass „Nationalität nicht ohne weiteres vom modernen Staat definiert, vorgegeben oder aufgezwungen werden kann. Letztlich entscheiden die Menschen doch selbst, welcher Nation sie angehören wollen“.³² Mit dieser Feststellung glaubt der Autor die „gängige Sicht [zu] revidier[en], wonach nationales Bewusstsein sich auf festgelegten Pfaden entwickelte, linear zu- oder abnahm oder aus ethnischen Kernen heraus entstand“.³³ Identitäten seien – wie Scott Lash und Jonathan Friedman es formulierten – „a matter of movement, of flux, of change, of unpredictability“.³⁴ Der Vorteil von Philipp Thers Ansatz ist offensichtlich: Er ermöglicht es, das oben dargestellte „böhmisch-oberschlesische Paradox“ zu überwinden, indem er erklärt, wie die ober-schlesische Minderheit sich der deutschen Identität zuwandte. Der Konfusion der nationalen Verhältnisse begegnet er mit einem dynamischen Modell.

„Subjektivistische“ Ansätze wurden auf die deutsche Minderheit in den böhmischen Ländern in zweierlei Hinsicht angewendet. Zum einen wurde gezeigt, wie insbesondere in der Zeit der Ersten Republik die Einheit „Sudetenland“ konstruiert worden ist.³⁵ Zum anderen wurde die deutsche Minderheit im böhmischen Grenzland Anfang der 1990er Jahre u. a. von Katharina Eisch unter ethnografischer Perspektive untersucht. Die Geschichte dieser Minderheit ist Eischs Darstellung nach die einer Assimilierung.³⁶ Zwar sei das deutsche Wir-Bewusstsein nie völlig erloschen, wie etwa die Gründung von Verbänden nach der Wende bezeuge. Doch wurde keine ausgeprägte gesonderte Erinnerungskultur entwickelt.³⁷ Die Minderheit wurde Anfang der 1950er Jahre de facto anerkannt und es wurde ihr ein gewisses kulturelles Leben auf Deutsch gewährt, wobei klar war, dass kein unabhängiger Verlauf toleriert werden würde.³⁸ Es wurde also keinerlei negativer Anreiz zur Beibehaltung eines ausgeprägten deutschen Bewusstseins geschaffen; ganz im Gegenteil machte diese Integration eine gewisse Identifizierung mit dem tschecho-

³¹ *Ebenda* 420.

³² *Ebenda* 438.

³³ *Ebenda* 408.

³⁴ *Ebenda* 409.

³⁵ *Křen, Jan: Changes of Identity. Germans in Bohemia and Moravia in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* In: *Teich, Mikuláš (Hg.): Bohemia in History.* Cambridge 1998, 324-343, hier 335 f. – Vgl. ferner *Hoensch, Jörg/Kováč, Dušan (Hgg.): Das Scheitern der Verständigung. Tschechen, Deutsche und Slowaken in der Ersten Republik.* Essen 1994. – *Luh, Andreas: Der deutsche Turnverband in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Vom völkischen Vereinsbetrieb zur volkspolitischen Bewegung.* München 1988 (VCC 62). – *Barth, Boris/Faltus, Josef/Křen, Jan/Kubů, Eduard (Hgg.): Konkurrenzpartnerschaft. Die deutsche und die tschechoslowakische Wirtschaft in der Zwischenkriegszeit.* Essen 1999 (Veröffentlichungen der Deutsch-Tschechischen und Deutsch-Slowakischen Historikerkommission 7).

³⁶ *Eisch: Grenzland Niemandsland 277-305 (vgl. Anm. 2).*

³⁷ *Ebenda* 284-288, 292-294.

³⁸ *Ebenda* 295. – Präziser ist *Staněk: Německá menšina 109-112 (vgl. Anm. 1).*

slowakischen Staat möglich. Insgesamt gilt, dass „die nationale Zuordnung, die zusätzlich zur Staatsbürgerschaft registriert wird, durchaus als wesentliches persönliches Identitätskriterium [gilt], zugleich aber [...] als zufallbestimmt und optativ erlebt [wird]“.³⁹ Von zentraler Wichtigkeit sind also „die Erfahrung der Diversität eigener kultureller Bezüge und ein variables, kontextabhängiges Selbstverständnis“.⁴⁰ „Nicht unbedingt das Fehlen ethnischer Identität, sondern zu viele und wechselnde Identitätsbezüge strukturieren den Gedächtnisraum des böhmischen Grenzlands.“⁴¹ Die Analyse von Eisch weist also ausgesprochene Ähnlichkeit mit der von Philipp Ther auf. Eisch argumentiert, dass die Integration der Deutschen in die tschechische Gesellschaft zu einer Doppelidentität führte, die es ermöglicht, Identität als etwas Wählbares und Kontingentes wahrzunehmen. Anders als bei den Oberschlesiern lassen sich für Böhmen keine Abgrenzungsbestrebungen als Reaktion auf verschärfte Repression feststellen. Vielmehr reagiert die Minderheit positiv auf die staatliche Integrationspolitik. Der vorgestellte Ansatz hilft uns also zu verstehen, warum sich im böhmischen Fall keine „Deutschumpflege“ entwickelte.

Doch auch wenn der „subjektivistische“, konstruktivistische Ansatz die Mängel des Objektivismus zweifellos aufhebt, bringt er Probleme mit sich und lässt Fragen ungeklärt. Der Anspruch dieser Forschungsrichtung ist in unserem Fall enorm. Der Fall Oberschlesien soll – so Ther – Schlussfolgerungen auf das Wesen nationaler Identität und die Freiheit der Selbstidentifizierung der „Menschen“ ermöglichen.⁴² Man kann jedoch drei Kritikpunkte formulieren:

1. Die ontologische Grundlage des Ansatzes, die Freiheit der Menschen, ihre Identität selbst zu definieren, erscheint äußerst problematisch. Wenn die Mitglieder der Minderheiten lediglich auf ihre Behandlung durch die Mehrheit (Diskriminierung) reagieren, wo bleibt dann die Freiheit der Selbstdefinition?

2. Die nationale Identität zeigt sich keineswegs als „a matter of change“. Die Mitglieder der Minderheiten wenden sich lediglich der einen oder anderen Identität zu, d. h. der Identitätswechsel findet nur auf individueller Ebene statt. Das impliziert nicht, dass die deutsche, polnische oder tschechische Nationsdefinition verändert wird oder dass die von Ther erwähnten „ethnischen Kerne“ an Relevanz einbüßen würden. Es gibt im Gegenteil klare Hinweise auf eine viel größere Persistenz bestimmter Formen von Wir-Gefühl in Ostmitteleuropa seit dem Mittelalter, als von den Konstruktivisten meist angenommen wird.⁴³

³⁹ Eisch: Grenzland Niemandsland 294 (vgl. Anm. 2).

⁴⁰ Ebenda 300.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ther: Die einheimische Bevölkerung des Opper Schlesiens 438 (vgl. Anm. 7).

⁴³ Auch wenn terminologische Vorsicht geboten ist, sind die Zeugnisse eines tschechischen Wir-Bewusstseins im Mittelalter beeindruckend. In der Hussitenzeit wurde diese Identität sogar politisch relevant. Jaworski, Rudolf: Zur Frage vormoderner Nationalismen in Ostmitteleuropa. In: GG 5 (1979) H. 3, 398-417. – Graus, František: Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter. Sigmaringen 1980. – Ders.: Nationale Denkmuster der Vergangenheit in spätmittelalterlichen Chroniken. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus in vorindustrieller Zeit. München 1986, 35-52. – Šmabel, František: The Idea of the „Nation“

3. Der „subjektivistische“ Ansatz wird dem Phänomen der Assimilation nicht gerecht, auf das der Fall der böhmischen Deutschen uns in besonderem Maße aufmerksam macht.⁴⁴ Er erklärt nur, dass die Mitglieder der Minderheit keinen Widerstand leisten. Die Assimilation reicht aber viel weiter: Sie bedeutet das Ende der Möglichkeit „schwebenden Volkstums“.

Veröffentlichungen zur Minderheitenpolitik und die Strukturgeschichte

Um den Mängeln des „subjektivistischen“ Ansatzes entgegenzutreten, kommt man daher nicht umhin, eine makrosoziale strukturgeschichtliche Analyse zu entwickeln. In diese Richtung weisen die auf reichem Archivmaterial basierenden Untersuchungen zur Minderheitenpolitik und Politik der Minderheit, die eingangs genannt wurden.⁴⁵ So beschreibt Tomáš Staněk mit großer Genauigkeit die demografische, rechtliche, kulturelle und wirtschaftliche Stellung der Deutschen in der Tschechoslowakei, die Lebensbedingungen der Minderheit sowie die Debatten um die „deutsche Frage“. Sein Ansatz entspricht dem einer klassischen Politikgeschichte, wird allerdings an vielen Stellen sozialgeschichtlich ergänzt. Piotr Madajczyk konzentriert sich dagegen noch deutlicher auf die Politik gegenüber der Minderheit. Er gliedert seine Darstellung chronologisch, wobei er sich an politischen Zäsuren orientiert. In jedem Kapitel außer dem ersten (zur Aussiedlung) und dem Schlusskapitel beginnt Madajczyk mit der Beschreibung der Warschauer Politik, bevor er sich den „Grenzgesellschaften“ (*społeczności pogranicza*) zuwendet. Eingang in seine Darstellung finden auch die Haltung und die Aktivitäten der katholischen Kirche. Die Systematik des Bandes wird seinem Charakter als Überblicksdarstellung gerecht.

Das Forschungsobjekt wird in beiden Veröffentlichungen implizit dadurch definiert, dass es durch politische Akteure konstruiert wird. Die Definition der Minderheit wird also von Außenstehenden anhand der politischen Strukturen geleistet. In diesem Sinne kann man die Untersuchungen zur Minderheitenpolitik der Strukturgeschichte zurechnen. Die Geschichte der makrohistorischen Konstruktion von Minderheiten zeigt zudem, dass die Strukturgeschichte keineswegs als Gegenpol zum Konstruktivismus zu betrachten ist.

Diese Literatur ist unersetzbar, da sie die Grundlage der „subjektivistischen“ Forschung darstellt; letztere erscheint streckenweise nur als Vervollständigung des

in Hussite Bohemia. An Analytical Study of the Ideological and Political Aspects of the National Question in Hussite Bohemia from the End of the 14th Century to the Eighties of the 15th Century. In: *Historica* 16 (1969) 143-247 (1. Teil); *Historica* 17 (1969) 93-197 (2. Teil). – *Ders.*: The Kuttenberg Decree and the Withdrawal of the German Students from Prague in 1409: a Discussion. In: *History of Universities* 4 (1984) 153-166. – *Ders.*: Die hussitische Revolution. Hannover 2002.

⁴⁴ In der jüngeren Generation stellten Anfang der 1990er Jahre fließend deutsch sprechende Personen bereits eine Ausnahme dar. Vgl. *Staněk*: *Německá menšina 192-194* (vgl. Anm. 1).

⁴⁵ *Ebenda*. – Vgl. auch *Kučera*: Die rechtliche und soziale Stellung der Deutschen 322-337 (vgl. Anm. 1). – *Madajczyk*: *Niemcy polscy 1944-1989* (vgl. Anm. 7). – *Linek*: Deutsche und polnische nationale Politik (vgl. Anm. 7). – *Kurcz*: Die deutsche Minderheit in Schlesien nach 1945 (vgl. Anm. 7).

Bildes. Gewisse Defizite lassen sich aber auch hier konstatieren. Insbesondere kann man bedauern, dass die beiden Fälle jeweils nur für sich untersucht werden. Die Autoren verorten die Geschichte der jeweiligen Minderheit in der eigenen nationalen Geschichte und versuchen kaum, über diesen nationalen Rahmen hinausgehende Schlüsse zu ziehen. Trotz eines vorsichtigen Umgangs mit den staatlichen Statistiken wird somit der verfolgte Ansatz zur Erforschung von „Minderheiten“ nicht genügend reflektiert. So begnügt Tomáš Staněk sich damit, von einer „deutschen Volksgruppe“ (německá národnostní skupina) zu sprechen. Durch eine Offenlegung der (an sich berechtigten) Herangehensweise hätte die Analyse an Stringenz gewinnen und die Vergleichbarkeit der erforschten Fälle maßgeblich erhöht werden können. Zudem macht es der Ansatz schwer, einzuschätzen, welche Wirkung das sozialistische System an sich auf die Entwicklung der Minderheit hatte.

Auch hätte der Anschluss an die Debatten der Soziolinguistik gefunden werden können. Als besonders hilfreich könnte sich dabei die Diglossieforschung erweisen.⁴⁶ Diglossie ist ein gesellschaftliches Arrangement, bei dem die Anwendung zweier Sprachen je nach Situation als legitim angesehen wird. Meist besteht das Diglossiearrangement darin, dass die eine Sprache schriftlich bzw. mündlich nur in offiziellen Situationen benutzt wird, während die andere als „vernakulare“ Sprache im häuslichen Bereich gesprochen wird. Dafür, dass eine Minderheit diese diglossale Stabilität erreichen kann, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt werden. Erstens kann ein Diglossiearrangement nur bestehen, wenn die Minderheit die interaktiven Prozesse zwischen sich und der Mehrheit ausreichend kontrolliert, um die Außeninflüsse zu kanalisieren und die Anwendung der Mehrheitsprache in bestimmten Bereichen zu begrenzen. Diese Kontrolle kann nur durch „Institutionalisierung“ der Minderheit (Schaffung von eigenen politischen, pädagogischen, religiösen, hoch- und massenkulturellen Strukturen) erreicht werden. Zweitens muss eine „soziale Kompartementalisierung“⁴⁷ vorhanden sein, d. h. eine strikte Grenze zwischen den Anwendungsbereichen der beiden Sprachen bestehen. Sonst findet ein Wettbewerb zwischen den Sprachen statt, der schnell mit der Auflösung einer der beiden endet.

Allein über einen auf Strukturen gerichteten Blick könnten entscheidende Einflüsse der Systemunterschiede (Sozialismus, Liberalismus, Einfluss der EU) in die Analyse eingebaut werden. Bei einem Vergleich der deutschen Minderheiten in den böhmischen Ländern und in Oberschlesien könnten die Konzepte der Minderheiteninstitutionalisierung und der sozialen Kompartementalisierung weiterhelfen, die frappierenden Unterschiede der Forderungsintensität zu erklären. Dass die Assimilation der tschechoslowakischen Deutschen sich schneller vollzog als die der oberschlesischen Deutschen, lässt sich beispielsweise durch eine Analyse der sozialen Kompartementalisierung – also des Grads an Verkapselung oder Abschluss der

⁴⁶ Fishman, Joshua A.: *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Philadelphia 1989, 181. – van der Plank, Pieter: *The Assimilation and Non-Assimilation of European Linguistic Minorities. A Sociological Retrospection*. In: Fishman, Joshua A. (Hg.): *Advances in the Study of Societal Multilingualism*. The Hague u. a. 1978, 423-456.

⁴⁷ Fishman: *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective* 181-183 (vgl. Anm. 46).

Minderheit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft – erklären: In der Tschechoslowakei meinten die Partei und der Staat mit der Gründung deutscher Organisationen keineswegs die Tolerierung unabhängiger Aktivitäten. Die deutschen Organisationen standen deshalb in direkter Konkurrenz zum üblichen kulturellen Angebot. Die Institutionalisierung fügte sich in keinen Kontext der Kompartementalisierung ein. Ganz anders stellte sich die Situation indessen in Oberschlesien dar. Die Mehrheit der „deutschen“ Oberschlesier lebte auf dem Land,⁴⁸ zog sich in die Privatsphäre zurück⁴⁹ und konnte dadurch einen getrennten, „vernakularen“ Bereich erhalten. Trotz fehlender Institutionalisierung wurde ein Bewusstsein der Andersartigkeit bewahrt, das die Grundlage für die Forderungen nach Anerkennung bildete, die in den Umbrüchen der 1980er und 1990er Jahre laut wurden.

Die Bilanz der Literaturlage zu den deutschen Minderheiten in den böhmischen Ländern und in Oberschlesien und die Frage danach, welche Aussagekraft diese regional fokussierte Forschung für eine umfassendere Minderheitenforschung hat, führen also zu einem ambivalenten Ergebnis: Die Geschichte der „deutschen Minderheiten“ in Oberschlesien und Böhmen zählt zu den intensiv und genau erforschten Themen. Dennoch reflektieren die makrohistorischen Untersuchungen das Wesen der Minderheit nicht immer ausreichend. Ihr Ansatz ist eher implizit als explizit. Sie treten mit konstruktivistischen und theoretisch reflektierten Darstellungen wie etwa der von Ther vorgelegten kaum in einen Dialog. Daher findet man bei den Untersuchungen zur Minderheitenpolitik auch wenig Anknüpfungspunkte an strukturanalytische Zugänge, wie sie u. a. in der Soziolinguistik entwickelt wurden. Sowohl die Möglichkeit systematischer Analysen als auch die Vergleichbarkeit der untersuchten Fälle bleiben begrenzt. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, dass Wissensakkumulation auch Theoriebewusstsein erfordert.

⁴⁸ *Urban*: Deutsche in Polen 11 (vgl. Anm. 6).

⁴⁹ *Ther*: Die einheimische Bevölkerung des Opper Schlesiens 432 (vgl. Anm. 7).

POST TENEBRAS SPERO LUCEM?
DAS GEISTIGE ANTLITZ DER BÖHMISCHEN
UND MÄHRISCHEN AUFKLÄRUNG

Der Begriff der Aufklärung wird gemeinhin als Synonym für eine historische Epoche bzw. für die gesellschaftlich-kulturellen und ökonomischen Veränderungen verwendet, die sich im Verlauf einiger Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts auf dem europäischen Kontinent vollzogen. Aus der Nahperspektive betrachtet wird aber deutlich, dass es sich hierbei um einen Prozess handelte, in dem eine relativ kleine, hegemoniale Schicht von Intellektuellen ihre Vision umsetzte, die damalige Gesellschaft auf der Basis ihres theoretischen Programms grundlegend zu verändern. Die Aufklärung wurde als intellektuelle Bewegung geboren, die von Reflexion, Kritik und Diskussion lebte, allerdings nicht bei gelehrter Erkenntnis stehenblieb. Ziel war die umfassende Reform der gesellschaftlichen Verhältnisse und des menschlichen Lebens. Das Streben nach der Überwindung der alten gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Dienste einer vernunftbasierten Gesellschaftsordnung steuerte im Geiste der aufklärerischen Maxime „*theoria cum praxi*“ auf praktische Veränderungen zu.

Einige der aufklärerischen Visionen erscheinen aus der großen zeitlichen Distanz allerdings geradezu lächerlich. Diese ironische Note schlug sich auch im Titel einer Konferenz nieder, die sich dieser Zeit widmete: „*Post tenebras spero lucem? Das geistige Antlitz der böhmischen und mährischen Aufklärung*“, die vom 17. bis 19. September 2007 unter der Schirmherrschaft des Instituts für Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität im Palais Clam-Gallas in Prag stattfand. Hauptanliegen der thematisch breit angelegten Konferenz war eine Bilanz des Forschungsstandes zum Themenkreis der Aufklärung in den böhmischen Ländern und die Bildung einer Art Kommunikationsplattform, die zu weiteren Studien inspirieren und die Teilnehmer zu einer zukünftigen Zusammenarbeit anregen soll. Damit sollte die Tagung gewissermaßen als Ausgangspunkt für weitere, zukünftig regelmäßig stattfindende Treffen dienen, die Forscher, die sich mit der Aufklärung beschäftigen, zusammenführen sollen, etwa in Form von Workshops oder Kolloquien.

Die Organisatorin der Veranstaltung Daniela Tinková (Prag) eröffnete die Konferenz mit einem theoretischen Beitrag, in dem sie die wesentlichen Gründe für das geringe Interesse tschechischer Historikerinnen und Historiker an der Epoche der Aufklärung umriss. Dieses Desinteresse bezieht sich auch auf die problematische Verknüpfung der Aufklärung mit der nationalen Wiedergeburt, ihrem nicht wegzudenkenden jüngeren und widerspenstigen Bruder.

Mit einem allgemeineren Referat fuhr Eduard Maur (Prag) in der Sektion „Aufklärerische Bildung und Soziabilität“ fort, der das Publikum in das Thema „Historisches Bewusstsein und tschechische historiografische Denkweisen in der Zeit der Aufklärung“ einführte. Dušan Uhlíř (Opava/Troppau) wandte sich dem geistigen

Erbe der Freimaurer in der mährischen Forschung zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu. Miroslav Novotný (České Budějovice/Budweis) skizzierte das Bildungssystem und die Ziele der Schulreformen in den böhmischen Ländern. Vladan Hanulík (Pardubice/Pardubitz) betrachtete die böhmischen Kurstädte aus einem eher ungewöhnlichen Blickwinkel.

Der Nachmittagsblock unter dem Titel „Der aufgeklärte Staat und die Rationalisierung der Gesellschaft“ begann mit dem Beitrag von Jiří Hrbek (Prag), der über die Legitimierung des aufgeklärten Herrschers in der politischen Theorie des 18. Jahrhunderts sprach. Martina Halířová (Pardubice) gewährte Blicke hinter die Türen der damaligen Entbindungsanstalten und der staatlichen Fürsorge für Findelkinder.

Die erste Sektion des zweiten Konferenztags galt dem Thema „Katholische Aufklärung, Spiritualität und Glaube“. Mit dem Josephinismus beschäftigte sich Ondřej Bastl (Prag) in seinem Beitrag „Joseph II. – Aufgeklärter Herrscher oder Feind der Kirche?“ Zuzana Čevelová (Pardubice) widmete sich der Erziehung und Ausbildung des Klerus in der Olmützer Diözese im Kontext der Aufklärung. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei den aufklärerischen Denkern stand im Zentrum des Interesses von Jaroslav Lorman (Prag, der deutlich machen konnte, wie stark einige von ihnen in der religiösen Denkwelt verwurzelt waren.

Die Nachmittags-Sektion, die dem Thema „Sprache und Kommunikation“ gewidmet war, leitete Milena Lenderová (Pardubice) ein, die sich mit der kulturellen und sozialen Funktion des Französischen in den böhmischen Ländern in der Aufklärungszeit befasste. Milan Hlavačka (Prag) wandte sich in seinem Beitrag „Woher kommt all der Hass? Bürokratisierte Kommunikation in der Aufklärungszeit und ihre widersprüchlichen Resultate“ der problematischen Kommunikation zwischen Beamten und Einwohnern der Monarchie zu. Václav Petrbok (Prag) trug ein literaturhistorisches Referat vor, das die Anfänge der Literaturgeschichte in Böhmen thematisierte. Markéta Křížová (Prag) führte das Auditorium über die Grenzen des europäischen Kontinents hinaus, indem sie sich auf die Interpretation der Figur des „Wilden aus Übersee“ im literarischen Diskurs der Aufklärung konzentrierte.

Der folgende Tag war von dem Themenblock „Literarisches und kulturelles Leben, Ästhetik, Imagination, Emotionalität“ bestimmt. Alena Jakubcová (Prag) beleuchtete die Programmvorbereitungen des Patriotischen Theaters (Vlastenské divadlo) anlässlich der Krönung Leopolds II. zum böhmischen König, wobei sie auch auf die pragmatischen Motive der Theaterleitung einging. Auch Marc Niubò (Prag) blieb thematisch beim Theater und beschäftigte sich in seinem Beitrag mit der italienischen Oper im Thunschen Theater im Kontext aufgeklärter Ideale. Die aufklärerische, vorromantische Mentalität schlug sich auch in den Dekorationen damaliger (Poesie)-Alben nieder, mit denen sich Marie Ryantová (České Budějovice) auseinandersetzte. In das Feld der Frauen- bzw. Gendergeschichte führte Denisa Nečasová (Brno/Brünn) ein, die in ihrem interessanten Beitrag über die Rezeption des Werks „Ein Plädoyer für die Rechte der Frau“ der Engländerin Mary Wollstonecraft in den böhmischen Ländern sprach. Michael Wögerbauer (Wien) stellte das literarische Werk von Maria Anna Sagar vor, das in Prag in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts herausgegeben wurde. Darin ironisierte die Autorin

unter anderem die Haltung der Öffentlichkeit zu den Werken damaliger Schriftstellerinnen.

Das Ziel der Konferenz, das Interesse und die Möglichkeiten der einheimischen Forschungslandschaft in Bezug auf die Aufklärung zu eruieren, konnte dank der Beteiligung von Historiker/innen, Literaturwissenschaftler/innen, Kunsthistoriker/innen und Germanist/innen umfassend eingelöst werden. Das vielfältige Programm, das in einer Reihe von inspirierenden Diskussionen zur Definition der Aufklärung mündete, führt daher insgesamt tendenziell zu einer positiven Bilanz. Dieses Treffen, das als Auftakt einer ganzen Reihe konzipiert war, hat gezeigt, dass die Erforschung der Aufklärung in Böhmen und Mähren in gewisser Weise im Schatten des vorangehenden Barock und der anschließenden Epoche der Herausbildung der modernen tschechischen Nation im 19. Jahrhundert steht. Sie zeichnet sich nach wie vor durch eine sehr schematische Auffassung aus, welche die Aufklärung in die Position des „bloßen“ Vorläufers der nationalen Wiedergeburt, in der sie mündet, rückt. Mit Ausnahme des einführenden Referats von Daniela Tinková hat sich allerdings keiner der präsentierten Beiträge um eine konkretere theoretische Problematisierung dieser nicht nur spezifisch tschechischen Etappe der Geschichte bemüht. So blieb letztlich auch die Frage der Organisatorin, wes Geistes eigentlich die tschechische Aufklärung sei, unbeantwortet.

Indessen ändern diese Vorbehalte nichts an der positiven Gesamtbewertung der Tagung. So stieß die Idee, weitere interdisziplinäre Treffen zu veranstalten, die einzelnen konkreten Fragen des Aufklärungsdiskurses gelten sollen, auf überaus positive Resonanz. Die böhmische bzw. mährische Aufklärung könnte dadurch wieder in den Fokus wissenschaftlicher Debatten rücken. Im Verlauf der Konferenz gelang es dieser Epoche also doch noch, aus dem Halbdunkel her austreten und im strahlenden Licht der „Vernunft“ leichthin ihr geistiges Antlitz in Böhmen und Mähren enthüllen.

Prag

Jan Randák

DAS „GRENZGEBIET“ ALS FORSCHUNGSFELD: ASPEKTE DER ETHNOGRAFISCHEN UND KULTUR- HISTORISCHEN ERFORSCHUNG DES GRENZLANDS

Vom 9. bis 11. November 2007 fand in der Wissenschaftlichen Bibliothek Liberec (Reichenberg) eine Konferenz statt, die sich mit dem Konzept des „Grenzlands“ befasste. Sie wurde vom Institut für sächsische Geschichte und Volkskunde (ISGV) Dresden in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte der Technischen Universität Liberec veranstaltet. Im Namen des ISGV hieß Winfried Müller die Teilnehmer aus Deutschland, der Tschechischen Republik und Ungarn willkommen, für den Lehrstuhl sprach Miloslava Melanová, die in ihrem Beitrag den Stellenwert einer Erforschung des Grenzgebiets sowohl im Kontext der nordböhmischen Geschichte als auch im Gesamtkontext der Euroregion Neiße hervorhob.

Die Referate umspannten einen thematisch wie zeitlich weit gefassten Horizont. Zunächst führte Petr Lozoviuk (Dresden) die Teilnehmer in die Problematik der

ethnologischen Erforschung von Grenzregionen ein. In seinem Vortrag wies er auf die Bedeutungsverschiebung des Begriffs „Grenze“ hin, den europäische Ethnologen nicht mehr nur in seiner territorialen Dimension fassen. Die politischen Grenzen sind im heutigen Europa nicht mehr der einzige Gegenstand der Forschung, wachsendes Interesse gilt Grenzen vielmehr auch in kultureller und sprachlicher Beziehung. Manfred Seifert (Dresden) knüpfte in seinem Beitrag an die veränderte Wahrnehmung des Raums und seiner Grenzen an: Während bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts Gebiete primär territorial definiert worden seien, werde seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs der Raum als eigenständiger soziokultureller Faktor wahrgenommen. Róbert Keményfi (Debrecen) befasste sich mit der Beziehung von geografischen und kulturellen Grenzen, die nicht immer übereinstimmen. Ein bedeutendes kulturelles Zentrum in vorteilhafter geografischer Lage könne demnach auch Einfluss auf eine weit entfernte Region ausüben, sogar über natürliche Grenzen wie Flüsse oder Gebirge hinweg. Dass sich diese Prämisse auch auf politische Grenzen anwenden lässt, verdeutlichte Keményfi am Beispiel Ungarns: Eine bedeutende kulturelle Metropole innerhalb eines bestimmten Territoriums könne nicht nur das gesamte Land durchdringen, sondern sogar bis in eine Region außerhalb des eigentlichen Staatsgebiets wirken, das sowohl durch politische als auch geografische Barrieren getrennt sei. Der Beitrag des Ethnologen József Liszka (Komárno/Komorn) widmete sich einer spezifischen Tradition des Spracherwerbs, nämlich dem noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in gemischt-sprachigen Regionen verbreiteten Tausch oder „Wechsel“ von Kindern. Allerdings warnte Liszka vor der Idealisierung solcher Methoden, da es fraglich sei, ob diese Form des Austauschs wirklich immer dem Erlernen der Sprache gedient oder nicht eher unter dem Deckmantel der Tradition die Ausbeutung der Kinder erlaubt habe.

Jana Nosková (Prag) stellte die Ergebnisse einer Studie vor, für die in ausgewählten Kleinstädten an der tschechisch-österreichischen Grenze Interviews mit Einwohnern und den Bürgermeisterinnen durchgeführt wurden. Die Resultate illustrieren das Verhältnis zweier politisch lange Zeit strikt voneinander getrennten Gebiete, die nun in Beziehung zueinander stehen, sich aber immer noch wesentlich voneinander unterscheiden. Die weitere Untersuchung dieser Orte sei ein Desiderat.

Mit der Rolle des Grenzgebiets in den Nachkriegsplänen der tschechoslowakischen Kommunisten anhand verschiedener Konzepte kommunistischer Grenzlandpolitik befasste sich Adrian von Arburg (Brno/Brünn). Er argumentierte, dass eine ganze Reihe von Faktoren – angefangen von der Umverteilung des Immobilienbesitzes über die wirtschaftliche Umstrukturierung bis hin zur Ansiedlung vormals unterprivilegierter Gruppen in den betreffenden Gebieten – die kommunistische Vorstellung gesellschaftlicher Transformation begünstigten und beförderten.

Ilona Scherm (Chemnitz) stellte ein von der Europäischen Union finanziertes Forschungsprojekt zu den Grenzgebieten vor und ging im Folgenden näher auf zwei Ortschaften an der tschechisch-deutschen Grenze ein. Die mit Einwohnern auf der deutschen wie auf der tschechischen Seite geführten Gespräche enthüllten bei der Mehrheit der Befragten nicht nur Stereotypen in der Wahrnehmung der Nachbarn, sondern deckten teilweise auch die Gründe für die Asymmetrie in den Beziehungen der zwei kleinen Ortschaften auf, die sowohl aus der Belastung der deutsch-tsche-

chischen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg als auch den unterschiedlichen Mentalitäten oder der wirtschaftlichen Lage herrührten. Um das Phänomen der kulturellen Aneignung im polnisch-deutschen Grenzgebiet ging es im Beitrag von Mateusz J. Hartwich (Berlin). Am Beispiel des Tourismus fragte Hartwich nach den Folgen einer permanenten Konfrontation mit von außen kommenden kulturellen Elementen auf die untersuchten Gebiete. Die Karriere der Sagengestalt Růbezahel im tschechisch-polnisch-deutschen Grenzgebiet zeige, wie auf diese Art traditionelles Kulturgut zum Objekt von Politisierung und Kommerzialisierung werden könne.

Tobias Weger (Oldenburg) befasste sich mit den regionalen Einflüssen auf die Grenzen zwischen Deutschland und der Tschechischen Republik bzw. Deutschland und den Niederlanden in der Zwischenkriegszeit und analysierte diese im Hinblick auf die nationalen Kräfte die die Inkorporation des jeweiligen Gebiets in das „Dritte Reich“ durchsetzen wollten.

Sandra Kreisslová (Prag) stellte die Ergebnisse ihrer Forschungen zu den Deutschen, die der Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg entgangen waren, vor. Anhand von Interviews mit Angehörigen dieser Minderheit zeigte sie die Veränderung der ethnischen Identität und die Faktoren, die für diese Veränderungsprozesse ausschlaggebend waren.

Kateřina Lozoviuková (Liberec) definierte in ihrem Vortrag „Grenze“ nicht nur als durchlässiges Gebiet („frontier“), in dem es zu natürlichen Kontakten zwischen den Grenzbewohnern kommt, sondern auch als „border“, als streng politische Trennlinie zwischen zwei Staaten mit unterschiedlichen politischen Regimen. Diese Bedeutung dokumentierte sie anhand der Situation an den Grenzen der Tschechoslowakei unmittelbar vor und nach dem Krieg, wobei sie anhand einiger Fallbeispiele auch auf die Folgewirkungen einging, die solche strikten Grenzziehungen auf die Schicksale der Menschen hatten. Die Konferenz schloss Milan Svoboda (Liberec), der sich mit dem deutschen Heimatkundler Erich Gierach und dessen Nachlass im Kreisarchiv von Liberec auseinandersetzte.

Die Konferenz verlief in einer angenehmen und anregenden Atmosphäre, was nicht zuletzt der reibungslosen Organisation und dem Ort der Veranstaltung zu verdanken ist. Sämtliche Referate stießen auf reges Interesse, wovon die lebhaft anschließende Diskussion zeugte. Beanstanden ließe sich allenfalls die Präsentation einiger Beiträge, die so schnell vorgetragen wurden, dass auch sprachlich versierte Zuhörer nicht immer folgen konnten.

Liberec

Eva Fohlová

FILM IM HERZEN EUROPAS. DEUTSCH-TSCHECHISCHE
FILMBEZIEHUNGEN IM 20. JAHRHUNDERT.
20. INTERNATIONALER FILMHISTORISCHER
KONGRESS

Dass sich außerhalb von Bohemistenkreisen eine Konferenz dem Thema der deutsch-tschechischen Beziehungen im Bereich des Films widmet, ist ein recht bemerkenswerter Umstand, zumal wenn die Veranstalter von Haus aus eigentlich

keinen direkten Bezug zu Böhmen bzw. Tschechien haben. Umso erfreulicher und begrüßenswerter war es, dass sich der diesjährige Internationale Filmhistorische Kongress, den das Hamburgische Centrum für Filmforschung CineGraph und das Bundesarchiv-Filmarchiv in Berlin seit einigen Jahren im Rahmen des Hamburger Filmfestivals „CineFest“ veranstalten, unter dem Titel „Film im Herzen Europas“ der genannten Thematik zuwandte. Das Filmfestival unter dem gleichen Titel fand vom 17.-25.11.2007 im Hamburger Metropolis-Kino statt (mit geplanter Fortsetzung in Berlin, Zürich und Wien), der Kongress selbst tagte vom 21.-24.11. Für Bohemisten war die gesamte Veranstaltung doppelt interessant: Zum einen bot sich täglich nach den Vorträgen die einmalige Gelegenheit, zahlreiche Filme zu sehen, die in der einen oder anderen Form den Themenkomplex der Tagung berührten, darunter notorisch bekannte Produktionen wie „Musíme si pomáhat“ („Wir müssen zusammenhalten“, ČR 1999) oder „Drei Haselnüsse für Aschenbrödel“ (DDR/ČSSR 1973), aber auch unbekanntere bzw. weniger leicht zugängliche Filme wie beispielsweise den Dokumentarfilm „Crisis“ von Herbert Kline und Hanuš Burger (US/ČR 1938/39) über das Münchner Abkommen aus tschechoslowakischer und US-amerikanischer sowie den Propagandafilm „Schicksalswende“ (D 1938/39) aus nationalsozialistischer Perspektive, Karel Lamáčs „Schweik's New Adventures“ (tschechisch „Švejk bourá Německo“, GB 1943), worin der Švejk-Stoff als Anti-Nazi-Propagandafilm in den Zweiten Weltkrieg verlegt wurde, Kurt Hoffmanns „Haus in der Karpfengasse“ (BRD 1963-65) auf der Basis des Romans von Ben-Gavriël oder Rolf Thieles „Mamitschka“ (BRD 1955) über eine Budweiser Vertriebenenfamilie im frühen Nachkriegsdeutschland. In der Regel wurden die Filme mit einem Fachkommentar eingeführt, so etwa „Mamitschka“ durch Stefan Zwicker.

Zum Zweiten kamen im Rahmen des Kongresses internationale Fachleute aus verschiedensten Disziplinen und Praxisbereichen zusammen, um die deutsch-tschechischen Filmbeziehungen des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich zu erörtern: Zeit- und Filmhistoriker, Film- und Medienwissenschaftler, Sprach- und Literaturwissenschaftler, Soziologen, Filmpublizisten und (ehemalige) Filmschaffende aus Deutschland, Tschechien, Österreich, Großbritannien und den USA. Über die Zusammenarbeit mit dem Národní filmový archiv (Nationales Filmarchiv, NFA) und der Prager Karls-Universität sowie dem Adalbert-Stifter-Verein in München war die historisch ausgerichtete Bohemistik von Anfang an in die Konzeption einbezogen. Vor allem Prager Film- und Zeithistoriker zeigten auf der Tagung starke Präsenz, während die deutsche Bohemistik eher kulturgeschichtlich bzw. kulturwissenschaftlich vertreten war. Leider fehlten Slawisten zur Gänze, was auch in der Abschlussdiskussion moniert wurde. Es blieb allerdings unklar, ob dies auf ein Defizit der Organisation oder auf die mangelnde Resonanz aus den entsprechenden Instituten zurückzuführen war. Alles in allem bestach der Kongress dennoch durch thematische und fachliche Vielfalt.

Insgesamt gab es an den drei Kongresstagen sechs Panels, die der historischen Chronologie folgten. Den Auftakt machte die Sektion „Prag – Berlin – Wien“. Zunächst bot Peter Becher (München) in seinem Beitrag „Koexistenz und Konkurrenz – deutsche und tschechische Kultur in der Tschechoslowakei“ eine ausgewogene Einführung in die Problematik tschechisch-deutschen Zusammenlebens in

der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit. Im Anschluss daran wandte sich der Filmhistoriker Jan-Christopher Horak (Los Angeles) der Rezeption tschechischer Filme in Deutschland zwischen 1922 und 1933 zu. Offenbar waren die tschechisch-slowakischen Produktionen aus der Perspektive der damaligen deutschen Filmkritik als provinziell und künstlerisch rückständig verpönt, erfreuten sich aber doch immer wieder großer Beliebtheit beim deutschen Publikum, so z. B. Lamačs Švejk-Verfilmungen. Andere, spezifisch tschechische Stoffe hingegen, die in der Zwischenkriegszeit als Beitrag zur nationalen Identitätsbildung entstanden, fanden international entsprechend weniger Anklang. Insgesamt plädierte Horak daher dafür, die tschechisch-slowakische Filmproduktion nicht länger unter dem Gesichtspunkt mangelnden künstlerischen Niveaus im internationalen Maßstab zu betrachten, sondern vielmehr hinsichtlich ihres internen Stellenwerts für das tschechische „Nation Building“. Unter dieser Perspektive wäre eine inhaltliche Analyse dieser Produktionen historisch sicher höchst aufschlussreich, wurden hier doch erstmals nationale Stoffe filmisch für ein Massenpublikum aufbereitet. Der Wiener Historiker Gernot Heiss schloss das Panel mit einem Einblick in die Filmproduktionen zwischen Wien und Prag bis 1938 ab, die nach dem Zusammenbruch der Habsburger-Monarchie nach wie vor eng miteinander verflochten waren. Erst mit der Einführung des Tonfilms entstand ein eindeutiges Ungleichgewicht zugunsten Wiens, das weiterhin erfolgreich in die Tschechoslowakei exportierte, während umgekehrt in Österreich nur die deutschsprachigen Versionen tschechischer Filme liefen.

Damit leitete Heiss bereits zur Nachmittagssektion über, die verschiedenen Aspekten des deutsch-tschechischen Tonfilms gewidmet war. Petr Szczepanik (Brno/Brünn, Prag) setzte sich mit den Geschäftsstrategien der deutschen Elektrokonzerne Siemens und Halske und AEG bzw. ihrer Tochterfirma Klangfilm auseinander, die versuchten, in der tschechischen Tonfilmindustrie der 1930er Jahre eine Monopolstellung zu erlangen. Diese Problematik hat bislang wenig Beachtung gefunden. Kevin Johnson (Seattle, Prag) unterzog unter dem Titel „Kulturelle Mischungen“ deutsch-tschechische Sprachversionen einer inhaltlichen Analyse, wobei er vor allem der Frage nachging, welche Vorstellungen von Raum und national-ethnischer Identität durch die unterschiedlichen Sprachfassungen erzeugt wurden. Horst Claus (Bristol) schließlich gab einen Überblick über das Verhältnis der Ufa zum tschechischen Markt auf der Basis von Ufa-Vorstandsprotokollen der Jahre 1927-1938.

Die dritte Sektion beschäftigte sich mit dem Kino der Okkupationszeit. Tereza Dvořáková (Prag) gab einen fundierten Überblick in die institutionellen Machtstrukturen der Protektoratskinematographie. Petr Bednařík (Prag) wählte einen biografischen Zugang und gewährte am Beispiel der Karriere des deutschen Filmfunktionärs Karl Schulz teils sehr unkonventionelle Inneneinsichten in die nationalsozialistische Führungsriege der Protektoratskinematographie und ihre Funktionsmechanismen. Schulz stieg zunächst nach 1939 zu einem der bedeutendsten NS-Filmfunktionäre in Prag auf, bis er 1942 wegen Schwarzhandels als „Okkupationsgewinnler“ aller seiner Positionen enthoben und 1943 vor Gericht gestellt wurde. Der Filmpublizist Hans-Joachim Schlegel (Berlin), der sich in Deutschland seit Jahrzehnten um den ost(mittel)europäischen Film verdient gemacht hat, unternahm anschließend eine biografische Annäherung an Otakar Vávra und G. W. Pabst in

Barrandov 1942/43. Insbesondere seine einleitende These, Vávra habe quasi in Švejk-scher Manier durch die Konzentration auf tschechische Stoffe und die Verweigerung deutscher Produktionen im Protektorat „widerstandslosen“ Widerstand geleistet und zur Bewahrung der tschechischen Sprache und nationalen Identität beigetragen, löste in der anschließenden Diskussion heftigen Widerspruch aus. Wenngleich der klischeehaft anmutende Einstieg in die Thematik ungeschickt gewählt war, entbehren die von Schlegel aufgeworfenen Fragen nicht historischer Brisanz, ging es doch in erster Linie um die Handlungsmöglichkeiten des Individuums unter totalitären Bedingungen und die Notwendigkeit einer differenzierteren Auseinandersetzung mit der Rolle kultureller Akteure in offiziellen staatlichen Strukturen jenseits pauschaler Verurteilungen oder Rehabilitierungen. Wird Vávra von tschechischer Seite insbesondere wegen seiner prokommunistischen Filme geächtet, stellt sich doch auch hier grundsätzlich die Frage, wie das Verhalten tschechischer Regisseure, Schauspieler und anderer Filmschaffender im Kommunismus zu bewerten ist, auch wenn sie, wie Vávra in der Protektoratszeit, vor allem unpolitische, „national wertvolle“ Stoffe produzierten. Auch die Frage nach Kontinuitäten nationaler Topoi und Stereotypen von der Zwischenkriegszeit über die Protektoratszeit bis in die kommunistische Tschechoslowakei wurde von Diskutanten in den Raum gestellt. Sicherlich wäre eine nähere Beschäftigung mit nationalen tschechischen Filmstoffen aus der Protektoratszeit in diesem Zusammenhang sehr erhellend gewesen.

Das vierte Panel galt dem Thema „Kriegserfahrungen“. Der Sprachwissenschaftler Petr Mareš (Prag) sprach über Fritz Langs Film „Hangmen also die“, der 1943 in den USA entstand und sich fiktional mit dem Attentat auf Reinhard Heydrich und den daraus resultierenden Konsequenzen auseinandersetzt. Dabei stellte Mareš vor allem die inkonsequente Sprachverwendung im englischen Original heraus. In der Diskussion wurde unter anderem die Frage aufgeworfen, weshalb ausgerechnet der tschechische Widerstand im amerikanischen Spielfilm als Topos immer wieder auftaucht – man denke nur an einen der berühmtesten tschechoslowakischen Widerstandskämpfer der Filmgeschichte, Viktor László in Michael Curtiz’ „Casablanca“ (USA 1942). Der Prager Historiker Pavel Zeman thematisierte in seinem Referat die propagandistische Darstellung der Vertreibung der Sudetendeutschen in tschechoslowakischen Wochenschauen und Dokumentarfilmen 1945-1948, die in erster Linie dazu dienten, die Rechtmäßigkeit des „geordneten Abschubs“ unter Beweis zu stellen. Im Anschluss daran skizzierte Petr Koura (Prag) die Entwicklung des Bildes der Deutschen im tschechoslowakischen Okkupationsfilm nach 1945, das bis auf die kurze Phase des Prager Frühlings in der Regel stereotypen Schwarzweiß-Bildern vom bösen, brutalen Nazi folgte, der sich nur mittels kurzer bellender Befehle wie „Los, los“ oder „Hände hoch“ artikulierte.

Das fünfte Panel wandte sich deutsch-tschechischen Co-Produktionen in den 1970er und 1980er Jahren und damit einem weniger düsteren Themenkomplex zu. Ivan Klimeš (Prag) ging auf die politisch-institutionelle Ebene der Zusammenarbeit zwischen der ČSSR und der DDR in der „Normalisierungszeit“ ein. Ralf Forster und Volker Petzold (beide Potsdam) lenkten das Augenmerk auf ein konkretes filmisches Resultat dieser Zusammenarbeit. Am Beispiel der Animationsserie „Rübezahl“, die zwischen 1974 und 1984 vom DEFA-Trickfilmstudio und von Barrandov koprodu-

ziert wurde, zeigten sie das Charakteristische dieser Kooperation auf: Der DDR-Trickfilm war nämlich bei den tschechischen Kollegen in Prag in die Lehre gegangen. Anschließend skizzierte Helena Srubar (Linz) das westdeutsch-tschechische Pendant am Beispiel der Koproduktionen zwischen dem WDR, dem Tschechoslowakischen Fernsehen und den Barrandov-Filmstudios im Bereich des phantastischen Kinderfilms. Ab 1969 entstanden in dieser Zusammenarbeit zahlreiche Fernsehserien für Kinder, von denen einige wie „Pan Tau“ oder „Luzie, der Schrecken der Straße“ bis heute zu den Klassikern des Kinderfernsehens in der Bundesrepublik zählen.

In der letzten Sektion unter dem Titel „Stilistische Einflüsse“ sprach Thomas Ballhausen (Wien) in einem sehr anregenden, filmästhetisch ausgerichteten Beitrag („Die Tücke der Objekte“) über zwei Filme Jan Švankmajers, die in Österreich produziert wurden. Das abschließende Referat hielt Rudolf Jürschik (Berlin), der ehemalige Chefdramaturg der DEFA-Studios für Spielfilm, der die Filmbeziehungen zwischen der DDR und der Tschechoslowakei aus der Perspektive des Zeitzeugen schilderte und dabei den hohen Stellenwert betonte, den die tschechoslowakische Filmproduktion für sein Schaffen eingenommen habe.

Die gesamte Tagungsatmosphäre war angenehm, die thematische Konzeption ausgewogen. Da die meisten Referenten sich auf 20 Minuten beschränkten, blieb ausreichend Raum für Diskussionen, der auch ausgiebig genutzt wurde, ohne dass es, mit Ausnahme der Debatte um Vávra, zu verhärteten Frontstellungen gekommen wäre. Besonders positiv ist auch hervorzuheben, dass sämtliche Beiträge simultan übersetzt wurden. Alle Tagungsteilnehmer erhielten zudem den Festival-Katalog mit detaillierten Informationen zum Filmprogramm sowie einer DVD, die eine kleine Filmauswahl zum Kongressthema bietet. Bilanzierend lässt sich daher festhalten, dass der gesamte Kongress sowohl hinsichtlich der inhaltlichen Vielfalt als auch bezüglich der Rahmenbedingungen durchweg positiv zu bewerten ist. Die Beiträge werden in zwei Bänden im kommenden Jahr erscheinen, die deutsche Fassung als CineGraph-Publikation in der „edition text und kritik“ und die tschechische Version im Verlag des Národní filmový archiv. Man darf gespannt sein.

Linz

Helena Srubar

WEGE CHRISTLICHER POLITIK

Am 26. November 2007 wurde im überfüllten Saal des Prager Palais Charita die Konferenz „Wege christlicher Politik“ eröffnet, die von der Europäischen Akademie für Demokratie (Evropská akademie pro demokracii) in Zusammenarbeit mit der Hanns-Seidel-Stiftung ausgerichtet wurde. Die Veranstaltung hatte vor allem zwei Ziele: Zum einen galt es, der Öffentlichkeit eine Neuerscheinung gleichen Titels vorzustellen, das erste biografische Nachschlagewerk zur Geschichte der tschechischen, deutschen und polnischen christlichen Parteien in den böhmischen Ländern. Zum anderen wurde der Entstehung und dem Schicksal dieser politischen Strömung von ihren Anfängen in den 1890er Jahren an nachgegangen, als unter dem Einfluss der päpstlichen Enzyklika „Rerum Novarum“ erste christliche Parteien entstanden.

Jan Kasal, der stellvertretende Vorsitzende des tschechischen Parlaments, der auch zu den Autoren des biografischen Handbuchs gehört, eröffnete die Veranstaltung. In seinen einführenden Worten erinnerte Kasal daran, dass die Umsetzung christlicher Ideale in der tschechischen Politik zu keinem Zeitpunkt eine einfaches Unterfangen war. Im Zusammenhang mit dem Erscheinen des biografischen Handbuchs sprach er von der „Erfüllung einer Pflicht, die wir unseren Vorgängern gegenüber haben, die in vielen Fällen dem Vergessen anheim gefallen sind“, und das obwohl der politische Katholizismus in den böhmischen Ländern nach der Sozialdemokratie die älteste und traditionsreichste politische Bewegung sei.

Die erste thematische Sektion eröffnete Pavel Marek (Olomouc/Olmütz) mit einem Beitrag zu den Anfängen des politischen Katholizismus, die er als Suche nach einem Kurs zwischen christlichem Sozialismus, Christdemokratie und katholischem Konservatismus charakterisierte. Am Beispiel der politischen Biografie des Abgeordneten Václav Myslivec zeigte Marek anschaulich die Schwierigkeiten, mit denen die christliche Bewegung anfangs konfrontiert war. Vor 1918 war sie weder organisatorisch noch programmatisch geeint und auch ihre Verortung im politischen Spektrum war umstritten. Václav Myslivec – ein zweifellos herausragender Politiker – war es, der diesen Richtungsstreit entschied. Sein Weg in die Politik war keineswegs gradlinig gewesen. Aus sehr armen Verhältnissen stammend hatte er eine Lehre zum Schuster gemacht und sich zunächst im Selbststudium, später mit Unterstützung von Freunden, vor allem Emil Dlouhý-Pokornýs, einem der bedeutendsten Repräsentanten der katholischen Moderne, einige Bildung angeeignet. Anfangs änderte Myslivec mehrmals die politische Orientierung, bis er nach der Gründung der Republik seinen Platz in der Tschechoslowakischen Volkspartei (Československá strana lidová, ČSL) fand, die zu dieser Zeit die verschiedenen Richtungen des politischen Katholizismus einte.

Über die Frühphase der Republik und die Gründung der ČSL sprach im Anschluss Miloš Trapl (Olomouc). Nach dem politischen Umbruch vom Herbst 1918 bedeutete man den Katholiken, sich aus der Politik herauszuhalten, da man sie einer zu großen Nähe zu Thron und Altar verdächtigte. Die Antwort auf diesen Versuch der Marginalisierung war die Vereinigung aller Katholiken in einer politischen Partei. Der neu geschaffenen ČSL gelang es binnen weniger Jahre, zu einem wichtigen Faktor im politischen System der Ersten Republik zu werden. Sie avancierte zur Vertreterin der tschechischen und mährischen Katholiken, konnte die geplante Trennung von Kirche und Staat verhindern und darüber hinaus die Religionsfreiheit in der Tschechoslowakei durchsetzen. Für das politische System der Zwischenkriegszeit war jedoch ausschlaggebend, dass die ČSL zu einer Verteidigerin der Demokratie wurde. Unter der Führung ihres Vorsitzenden Msgr. Jan Šrámek trug sie wesentlich dazu bei, den Radikalismus der unmittelbaren Nachkriegszeit abzumildern, integrierte sich vollständig in das politische System und wuchs zu einer allseits respektierten politischen Kraft heran.

Die ČSL, so Jaroslav Šebek (Prag), war allerdings die Partei der tschechischen Katholiken; die anderen Nationalitäten hatten ihre eigenen katholischen Parteien. Die deutsche Christlich-soziale Partei gehörte gemeinsam mit einigen anderen deutschen Parteien wie der Sozialdemokratie zu den aktivistischen Parteien, d. h. zu den

Kräften, die in Zusammenarbeit mit der Prager Regierung nach Wegen für eine bessere Integration der Deutschen in die Republik suchten. Diese Bemühungen scheiterten nicht zuletzt daran, dass das nationalsozialistische Deutschland die innenpolitischen Probleme der Tschechoslowakei für seine außenpolitischen Ziele instrumentalisierte.

Die Ereignisse von „München“ beförderte eine tief greifende Veränderung des politischen Systems der Tschechoslowakei: Mit dem Untergang der Republik verschwanden auch viele ihrer Parteien; im Herbst 1938 vereinigten sich einige konservative und Mitte-Rechts-Parteien, unter ihnen auch die ČSL „freiwillig“ zur „Partei der nationalen Einheit“ (Strana národní jednoty). Diese auf Dauer gedachte Konstruktion hatte sich aber schon ein halbes Jahr darauf mit der Errichtung des „Protektorats Böhmen und Mähren“ durch die Nationalsozialisten überlebt. Viele Mitglieder der Volkspartei schlossen sich dem Widerstand an und kämpften im In- und Ausland für die Wiederherstellung der Republik; Jan Šrámek wurde sogar Vorsitzender der tschechoslowakischen Exilregierung in London.

Über die Entwicklung, die die ČSL nach Kriegsende nahm, sprach Michal Pehr (Prag). Er erläuterte, dass der Partei in dieser Zeit eine Sonderstellung zukam, die einerseits in ihrer führenden Rolle im Widerstand, andererseits in der Tatsache begründet lag, dass alle anderen rechten Parteien verboten wurden. Die kurze Ära der Dritten Republik von 1945-1948 besaß einen Übergangscharakter: In der Bevölkerung herrschte ein starker Glaube an die Möglichkeit, Sozialismus und Demokratie zu verbinden. Auch in der ČSL herrschte die Bereitschaft, für diese „bessere Gesellschaft“ gewisse Rechte einzuschränken. Zugleich kämpfte die Partei entschieden – aber letztlich erfolglos – gegen die Errichtung einer kommunistischen Diktatur.

Als letzter Referent sprach Karel Konečný (Olomouc) über ein bislang wenig bekanntes Thema, nämlich über die Repressionen gegen die ČSL, die unmittelbar nach der kommunistischen Machtübernahme im Februar 1948 einsetzten. Mitglied der Volkspartei zu sein war im neuen Regime gleichbedeutend mit politischer Verfolgung. Viele Menschen bezahlten für ihre politische und religiöse Überzeugung mit langen Haftstrafen, sie wurden schikaniert, verfolgt, in vielen Fällen sogar ums Leben gebracht wie z.B. die Abgeordneten Rostislav Sochorec, Stanislav Broj und Jan Plesl.

In der Abschlussdiskussion ging es vor allem darum, Forschungslücken zu benennen und weitere Perspektiven für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte des politischen Katholizismus in der Tschechoslowakei und der ČSL bis hin zur Erneuerungsbewegung ab 1988 zu entwickeln. In dieser Debatte meldeten sich auch Akteure von einst zu Wort – so z.B. Richard Sacher, der Innenminister von 1990 oder Josef Lesák, der 1946 für die Partei der Nationalen Sozialisten im Prager Parlament gesessen hatte. So verband sich in dieser letzten Sektion der Tagung Wissenschaft mit den Schilderungen von Zeitzeugen.

KONKURRIERENDE ORDNUNGEN. RELIGION, STAAT
UND NATION IN OSTMITTELEUROPA VON DER
FRÜHEN NEUZEIT BIS ZUM 20. JAHRHUNDERT

Im Laufe der letzten dreißig Jahre wurde die traditionelle Kirchengeschichte in Form der modernen Religionsgeschichte grundsätzlich erneuert. Seitdem wurde eine Vielzahl von neuen Ansätzen und Fragestellungen entwickelt, wobei es bisher kaum Berührungspunkte zwischen den Forschungskonzepten und Fragestellungen von Neuzeit- und Frühneuzeithistorikern gab. Diese Trennung zu überwinden und am Beispiel der Region Ostmitteleuropa einen Dialog anzustoßen, war das erklärte Ziel der Tagung „Konkurrierende Ordnungen. Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa von der Frühen Neuzeit bis zum 20. Jahrhundert“, die von vier Absolventen des Elitestudiengangs „Osteuropastudien“ der Ludwig-Maximilians-Universität München (Johannes Gleixner, Laura Hölzlwimmer, Christian Preuß, Damien Tricoire) vom 31. November bis zum 1. Dezember 2007 organisiert wurde.

In seinem Eröffnungsvortrag skizzierte Damien Tricoire (München, Paris) zunächst die Geschichte der religionsgeschichtlichen Forschung in Deutschland. Dabei zeigte er die grundsätzlichen Unterschiede im Erkenntnisinteresse von Frühneuzeit- und Neuzeithistorikern auf. Während bei den Erstgenannten die Frage nach dem Vorrang und dem Zusammenhang von staatlichen, ständischen, kommunalen oder konfessionellen Ordnungsbestrebungen im Vordergrund stehe, drehen sich die Debatten der Neuzeithistoriker vor allem um den Gegensatz zwischen konfessionellen und nichtkonfessionellen Sinnstiftungen. Als übergreifende Fragestellung, welche die beiden Richtungen im Bereich der Religionsgeschichte zusammenbringen könne, stellte Tricoire anschließend den der Tagung zugrunde liegenden Ansatz vor: die Untersuchung religiös-politischer Ordnungsvorstellungen. Als Vorzüge dieses Ansatzes benannte er zum einen die konzeptionelle Breite des Begriffs „Ordnung“, da dieser sowohl Vorstellungen als auch Institutionen fasse. Zum anderen ermögliche die Frage nach Ordnungsvorstellungen die Zusammenführung kultur-, sozial- und politikgeschichtlicher Ansätze in der Religionsgeschichte. Schließlich sei der Begriff nicht an eine Epoche gebunden, sondern konstitutiv sowohl für die Frühe Neuzeit als auch die Neuzeit. Da seine Bedeutung sich jedoch im Laufe der Zeit gewandelt habe, eröffne gerade die Frage nach Ordnungsvorstellungen die Untersuchungsperspektive einer „longue durée“.

Das erste Panel widmete sich dem Thema „Unifizierungsmodelle“. Eröffnet wurde es von Tomasz Łopatka (Wrocław/Breslau), der sich kritisch mit der in der polnischen Historiografie verbreiteten These auseinandersetzte, dass hinter den Diskussionen um eine Kirchenreform in Polen-Litauen in den 1550er Jahren der Versuch gestanden habe, eine polnische National- bzw. Landeskirche zu gründen. In einer alternativen Interpretation der Reformvorschläge Andrzej Frycz Modrzewskis kam Łopatka zu dem Schluss, dass es weder in den Schriften Modrzewskis noch in den Sejmdebatten von 1555 über die Einberufung eines Nationalkonzils zur Lösung der religiösen Konflikte im Land, Indizien für die Vorstellung von einer (polnischen) „Nation“ oder einer „National-“ bzw. „Landeskirche“ im Sinne einer „von ausländischen Zentren unabhängigen Kirche“ gebe.

Thomas Wunsch (Passau) fragte in seinem anschließenden Vortrag nach den Ursachen für das Scheitern der Unionsbemühungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche seit dem 15. Jahrhundert. Er vertrat die These, dass einer der wesentlichen Gründe dafür im uniformitaristischen Unionsverständnis der katholischen Kirche zu sehen sei, wie es um 1500 Johannes Sacranus von Auschwitz formulierte.

Im zweiten Panel ging es um „Strategien im Management religiöser Heterogenität“. Martin Faber (Freiburg) befasste sich in seinem kontrovers diskutierten Beitrag mit der Haltung der polnischen Szlachta zu Religion und religiöser Toleranz seit dem 16. Jahrhundert. Die staatliche Garantie religiöser Toleranz von 1573 ebenso wie die Zunahme freiwilliger Rückkonversionen protestantischer Adliger in den folgenden Jahrzehnten waren seiner These zufolge allein politisch motiviert – der in Protestanten und Katholiken gesplante polnische Adel versuchte in Zeiten politischer Krisen die Einigkeit des Standes als Grundlage der staatlichen Ordnung zu bewahren, um die eigenen Privilegien zu retten. Dieses Bedürfnis nach Einigkeit erkläre, so Faber, auch die bis ins 18. Jahrhundert zunehmende religiöse Intoleranz in Polen-Litauen.

Yvonne Kleinmann (Berlin) behandelte die Beziehung zwischen religiösen und rechtlichen Ordnungssystemen am Beispiel des Latifundiums Rzeszów im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert. Hierbei ging sie von der These aus, dass Religionen und Grundherrschaft im genannten Zeitraum in Polen-Litauen nicht konkurrierende Ordnungen, sondern sich wechselseitig stützende Systeme waren. Die Formen, in denen verschiedene ständisch und religiös gebundene Rechtsformen koexistierten, konkurrierten und kooperierten, schilderte sie anhand ausgewählter Fallbeispiele aus der Rzeszówer Gerichtspraxis. In der anschließenden Diskussion wertete Kleinmann die bisherigen Ergebnisse ihrer mikrohistorischen Untersuchung als ein Beispiel „existentieller Toleranz“, die in erster Linie auf politische Interessen des Grundherrn, beispielsweise innerhalb der Peuplierungspolitik, zurückzuführen sei.

Das erste Panel des zweiten Konferenztags stand unter dem Thema „Heiligenpatronat und Patriotismus“. In seinem Vortrag befasste sich Jiří Mikulec (Prag) mit der Bedeutung des Kultes um den Heiligen Wenzel sowie des neu entstehenden Marienkultes für die Konstruktion eines katholisch geprägten böhmischen Patriotismus im 17. Jahrhundert. Jaroslav Šebek (Prag) schloss an das Thema seines Vordrers an: Er skizzierte die sich wandelnde, teilweise komplementäre Auslegung und Instrumentalisierung der religiösen Kulte um den Heiligen Wenzel und Johannes Hus durch verschiedene politische und ideologische Lager in den böhmischen Ländern vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts.

In seinem Kommentar warf Martin Zückert (München) anschließend die Frage nach den Akteuren bei der Ausbildung des Marienpatronats und ihrer Funktion als Träger der Identitätspolitik auf. In der folgenden Diskussion verwies Damien Tricoire darauf, dass entgegen der Praxis in den Nachbarstaaten der Marienkult in Böhmen nicht durch die politischen Eliten induziert worden sei, sondern von Klerikern getragen wurde.

Das vierte Panel mit dem Thema „Nationale Religionen, religiöse Nationen: nationale Konfessionskulturen“ leitete Thomas Bohn (München) mit einem Beitrag über die bulgarischen Freiheitsdiskurse von der Mitte des 18. bis in das letzte Drittel

des 19. Jahrhunderts ein. In seiner Skizze der Entwicklungsphasen der „nationalen Wiedergeburt“ von der nostalgischen Romantik Paisij Chilenarskijs zum militanten Nationalismus Vasil Levskis machte er deutlich, dass das Streben der bulgarischen Kirche nach Unabhängigkeit nicht nur als Ausgangspunkt für die Entstehung eines Nationalbewusstseins, sondern darüber hinaus als Wegbereiter der Eigenstaatlichkeit gelten könne.

Unter dem Titel „Katholische Konfessionskulturen in Polen: Ein Vergleich von Ordnungsvorstellungen in der zweiten Hälfte des 17. (1648-1721) und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1848-1921)“ unternahm Hans-Jürgen Bömelburg (Gießen) einen diachronen Vergleich katholischer Ordnungsvorstellungen in Polen in der Frühen Neuzeit und der Moderne. Er gelangte zu dem Fazit, dass diese sich in beiden Epochen nach einem vergleichbaren Schema verbreitet hätten. Die Entwicklungsprozesse waren jeweils international induziert, erhielten ihre spezifische Durchsetzungskraft jedoch erst durch die nationalkonfessionelle Formierung. Während in der Frühen Neuzeit von einer Spätkonfessionalisierung der Eliten gesprochen werden könne, entstammten die Trägerschichten der Rekatholisierung im 19. Jahrhundert überwiegend der kirchlichen Hierarchie und wandten sich explizit an die einfachen Menschen.

Das fünfte Panel galt „Deutungskonkurrenzen: Nation und Religion unter kommunistischer Herrschaft“. Eröffnet wurde es durch Gregor Feindt (Bonn), der den so genannten Millenniumskonflikt darstellte, also die Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und kommunistischer Staatsmacht in den Jahren 1965/66 anlässlich der Feiern zum tausendjährigen Jubiläum der Taufe Polens bzw. der polnischen Staatlichkeit. Daran anschließend unternahm Árpád von Klimó (Berlin) eine ikonografische und inhaltliche Analyse der nationalistischen und politischen Instrumentalisierung des Marienkultes in der nationalkatholischen Kampagne Kardinal József Mindszenty in Ungarn in den Jahren 1945-1948, die ebenfalls in Opposition zum sich etablierenden kommunistischen Staat konzipiert war. In ihrem Kommentar wies Laura Hölzlwimmer (München) darauf hin, dass in den geschilderten Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und kommunistischer Partei in beiden Fällen auch eine gewisse Spannung zwischen Universal- und Nationalkirche offenbar werde; so waren die kirchlichen Akteure in beiden Ländern gezwungen, in ihren Entscheidungen und Handlungen den beiden Bezugsebenen „Rom – Nation“ Rechnung zu tragen.

In seinem gelungenen, die Ergebnisse zusammenführenden Schlusskommentar hob Arno Strohmeier (Salzburg) hervor, dass der diachrone Forschungsansatz, wie in den Diskussionen deutlich geworden sei, sich als zielführend erwiesen habe. Er verwies jedoch auch auf die Schwierigkeiten eines interepochalen Vergleichs. So blieben die übergreifenden, miteinander verflochtenen Ordnungskategorien Religion, Nation und Staat aufgrund ihres sich im Laufe der Jahrhunderte wandelnden Verständnisses schwer greifbar. Die These Olaf Blaschkes vom „zweiten konfessionellen Zeitalter“, die zuvor in den Diskussionen problematisiert worden war, lehnte er in Bezug auf die betrachteten Regionen und Epochen ab; dieses Konzept sei spezifisch auf den deutschen Kontext bezogen. Des Weiteren betonte er, dass bei der Frage nach „konkurrierenden Ordnungen“ auch Formen und Praktiken der

Kooperation nicht vernachlässigt werden dürften. Abschließend skizzierte Strohmeier Perspektiven für die Forschung. Er schlug die Betrachtung überregionaler Phänomene wie des Marienpatronats als Möglichkeit vor, die Geschichte Ostmitteleuropas in einer Europäischen Geschichte zu verorten. Zudem argumentierte er, dass „Ordnung“ als Schlüsselbegriff zur Erschließung sozial-politischer Realitäten einer genaueren Definition bedürfe und es außerdem notwendig sei, das jeweils zeitgenössische Verständnis des Begriffs in die Untersuchungen zu integrieren. In der abschließenden Diskussion wurde die starke Konzentration der Konferenz auf die katholische Kirche kritisiert, ein Manko, das in der weiteren Debatte zum Thema noch auszugleichen sei. Einigkeit herrschte auch darin, dass die Diskussion über Ordnungsvorstellungen von der Frühen Neuzeit bis zur Neuzeit gerade erst am Anfang stünde und weiterer Auseinandersetzungen bedürfe, zu denen die angelegten und anregenden Debatten der Tagung einen ersten Schritt darstellten.

Auch wenn die meisten Beiträge sich auf eine der thematisierten Epochen konzentrierten, so haben die teilweise sehr kontroversen Diskussionen doch gezeigt, dass die übergeordnete Fragestellung das Potenzial für eine Auseinandersetzung zwischen Neuzeit- und Frühneuzeithistorikern besitzt. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die im Rahmen der Tagung erfolgten Ansätze einer epochenübergreifenden Betrachtung von religionsgeschichtlichen Fragestellungen in konkreten Projekten fortgesetzt werden.

Die Konferenz wurde unterstützt vom Elitestudiengang „Osteuropastudien“ der Ludwig-Maximilians-Universität München. Die Beiträge werden voraussichtlich in einem Sammelband veröffentlicht, dessen Erscheinen für 2009 geplant ist.

München

Monika Heinemann

MINDERHEITEN – MEHRHEITEN. INTERKULTURELLE BEZIEHUNGEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Im Namen des Vereins zur Erforschung und Förderung interkultureller Beziehungen in der Slowakei e. V. (Karlsruhe) hatte dessen Vorsitzender, Max Matter (Freiburg), gemeinsam mit Jörg Meier (Wien) vom 18.-20. Januar 2008 zu einer Tagung über Minderheiten und Mehrheiten in Geschichte und Gegenwart an die Universität Wien eingeladen.

Bereits im Einladungsschreiben war die Aktualität des Themas hervorgehoben worden: Im Zeitalter der Globalisierung sei das Interesse an der Interaktion zwischen Menschen verschiedener Sprachen und Kulturen sowie das Bewusstsein für Probleme einer interkulturellen Kommunikation enorm angewachsen. Im Kontext eines immer schneller und komplexer werdenden Informationsaustausches müsse der Blick auch in die Vergangenheit, die entgegen weit verbreiteter Meinung seit Jahrhunderten von Multikulturalismus und Mehrsprachigkeit geprägt gewesen sei, gerichtet werden. So zog sich die Frage der Folgewirkungen von Kontakten verschiedener Kulturen jenseits von Nationalstaatsgrenzen wie ein roter Faden durch die fünfzehn Referate der folgenden beiden Tage.

In seinem Einführungsvortrag betonte Max Matter, dass sich Wien als eine Stadt, für deren Geschichte Zuwanderung besonders prägend gewesen sei, hervorragend als Ort für die Konferenz eigne. Im 19. Jahrhundert stellten Menschen aus Böhmen und Mähren sowie Juden die wichtigste Gruppe unter den Zuwanderern dar. Matter zeigte, wie mit wachsender Zahl der als „immer fremd bleibend“ wahrgenommenen Juden auch antisemitische Strömungen zunahmen, die schließlich im nationalsozialistischen Terror mündeten. Die andere große Zuwanderergruppe, die aus Böhmen und Mähren stammte, bestand in erster Linie aus Handwerksgesellen, Lehrlingen und Hauspersonal. Auch hier entstanden Minderheitenkonflikte, die sich in Fremdenfurcht und -feindlichkeit äußerten. Der deutsch-nationale Bürgermeister Karl Lueger nutzte die weit verbreitete Angst vor einer Überfremdung durch tschechischsprachige Zuwanderer für seine Zwecke: Wer bei Volkszählungen als Umgangssprache „Tschechisch“ angab, erhielt bei der Wiener Stadtverwaltung keine Anstellung. Wer das Wiener Bürgerrecht erwerben wollte, musste schriftlich erklären, „den deutschen Charakter der Stadt nach Kräften aufrechterhalten [zu] wollen“. Gesetzlichen Schutz von Minderheiten in Geschichte und Gegenwart beurteilte Matter zwar als grundsätzlich positiv, er wies aber auch auf dessen problematische Seiten hin: So wachse mit der Anerkennung einer Gruppe als Minderheit auch die Wahrscheinlichkeit, dass diese sich innerlich homogen darstelle, was an der Wirklichkeit vorbei gehe. Gerade in ethnischen Kontaktzonen lassen sich Gruppen nicht trennscharf als „reine Kulturen“ voneinander unterscheiden, vielmehr sei von „Hybridkulturen“ auszugehen.

Jörg Meier (Wien, Leiden) beleuchtete die Entstehung des Minderheitenbegriffs und -problems im Zuge der Nationenbildung im 19. Jahrhundert unter dem Gesichtspunkt der Sprache. Vorstellungen von einem homogenen Nationalstaat mit einer einheitlichen Sprache führten dazu, dass Minderheitensprachen zurückgedrängt wurden. Deutsche Muttersprachlichkeit galt als grundlegendes Charakteristikum der Zugehörigkeit zur k. u. k.-Monarchie. In diesem Kontext der erzwungenen deutschen Einsprachigkeit um 1900 und des Ersten Weltkriegs wurde der Einfluss angrenzender Sprachen auf das Deutsche lange Zeit von der Sprachwissenschaft nicht gewürdigt. Er entwickelt sich erst seit einigen Jahren vor dem Hintergrund einer in dem Ausmaße zuvor nie da gewesenen Sprachvielfalt in Europa zu einem Forschungsthema der Kontaktlinguistik: Jörg Meier plädierte für eine verstärkte Erforschung der Sprachvielfalt, gerade auch in Anbetracht der Tatsache, dass Deutschland und Österreich Einwanderungsländer seien.

Dem Stellenwert einer einheitlichen Sprache im Prozess der Nationalstaatsbildung näherte sich Renata Sako Hoess aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Am Beispiel des „Ungarnlands“, des ungarischen Teils der Habsburger Doppelmonarchie, zeigte sie, dass Bestrebungen, einen Nationalstaat mit einer – und nur einer – Sprache zu assoziieren, nicht der Realität entsprachen. Sie demonstrierte dies exemplarisch an Werken des Schriftstellers Svetozár Hurban Vajanský. In seinen Schriften gehe es weniger darum, das Nebeneinander von Ungarn, Slowenen, Deutschen, Juden und anderen darzustellen als vielmehr anhand des Sprachgebrauchs aufzuzeigen, dass in der Region des Ungarnlands die ethnische Vielfalt sich auch sprachlich manifestierte und es durch Kontakte untereinander zu (vermutlich nicht nur) sprachlichen Durchmischungen kam.

Auch die konfessionelle Uneinheitlichkeit ist ähnlich wie die Sprache ein Indiz dafür, dass die Nationenbildung nicht zu einer Auflösung der vorhandenen Pluralität führte. Martin Zückert (München) verdeutlichte dies in Hinblick auf die Bedeutung der Konfession in den böhmischen Ländern und der Slowakei in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Trotz einer relativen Bedeutungsabnahme zu dieser Zeit blieb die Konfession ein wichtiger Faktor der Identitätsbestimmung (z. B. der Bikonfessionalismus in Deutschland oder der Katholizismus in Polen). Trotz anhaltender Bestrebungen, eine Deckungsgleichheit zwischen Konfession und Nation herzustellen, konnte dieses Ziel nie erreicht werden. Vielmehr verliefen nationale und religiöse Konfliktlinien oftmals quer zueinander, so dass es einerseits auch hier zu konfessionellen und ethnischen Durchmischungen, andererseits aber auch zu Überschneidungen von Konfession und ethnischer Zugehörigkeit und damit in manchen Fällen zu einer Art doppelter Minderheitenzugehörigkeit kam.

Mit Fragen zur Sprache und zur Kirchengeschichte der evangelischen Gemeinde Agoritschach, slowenisch Zagoriče, befasste sich Karl W. Schwarz (Wien). Unter den evangelischen Gemeinden Kärntens nimmt Agoritschach eine Sonderstellung ein, da sie die einzige auf dem Siedlungsgebiet der Kärntner Slowenen ist, die auf eine lange slowenische Gottesdienstpraxis zurückblicken kann und ihre Entstehung der Reformation durch Primus Truber (1508-1586) verdankt. In der Zeit der Gegenreformation bis zum Erlass des josefinischen Toleranzpatents (1781) gaben sich die Agoritschacher nach außen als katholisch aus, tradierten und praktizierten aber heimlich ihren evangelischen Glauben weiter. Nach 1781 bekannten sich die Bewohner Agoritschachs wieder offiziell zum evangelischen Glauben, errichteten ein Toleranzbethaus und vereinbarten mit dem aus Württemberg stammenden Pastor der Muttergemeinde Bleiberg, dass dieser dort regelmäßige Gottesdienste abhalten solle. Die Gemeinde war damals rein slowenischsprachig, die deutschsprachigen Pastoren hatten aber große Mühe, Slowenisch so gut zu lernen, dass sie in dieser Sprache predigen konnten, dies nicht zuletzt deshalb, weil die Muttergemeinde Bleiberg deutsch war. Da dieses Sprachproblem immer wieder zu Konflikten innerhalb der Gemeinde führte, wurde Unterricht in deutscher Sprache eingeführt. Erteilt wurde er vom Pastor aus Bleiberg und eigens dazu eingestellten Lehrern. Nicht nur die Predigt, sondern der ganze Gottesdienst wurde immer mehr eingedeutscht. Zunehmend verstanden sich die Agoritschacher nicht mehr als Slowenen – eine Minderheit hatte zu bestehen aufgehört.

Ausdrücklich wies Juraj Podoba (Bratislava) nochmals auf die Neuheit des Konstrukts „ethnische Minderheit“ hin und kontrastierte es mit der Ordnung vormoderner ländlicher Gesellschaften, die, so Podoba, zwar ebenso durch vertikale und horizontale Schichtung und kulturelle Verschiedenheit charakterisiert waren, was sich aber nicht auf ethnische Pluralität, sondern auf die kulturelle Ordnung der gesellschaftlichen Schichten in einer hierarchisch aufgebauten (semi-)feudalen Gesellschaft zurückführen lasse. Somit sei im vormodernen Europa in gewissem Sinne jeder Angehöriger einer sozialen und kulturellen Minderheit gewesen. Die intellektuellen Vorreiter der Nationalbewegungen, so genannte Erwecker, setzten sich im 19. Jahrhundert gegen diesen überethnischen Gesellschaftsbegriff ab, indem sie Kultur nach innen homogenisierten und nach außen abgrenzten und so Natio-

nalkulturen schufen. Damit erst wurden nationale Minderheiten zu einem Problem. Ethnische Verschiedenheit wurde fortan mit kultureller Verschiedenheit zusammengedacht und außerhalb der eigenen nationalen Kultur verortet. Podoba spannte den Bogen bis in die heutige Zeit, indem er darauf verwies, dass in der Slowakei primordialistische Vorstellungen von Nation und Volk tief verwurzelt seien. In der Slowakischen Republik, einem multiethnischen Land mit einem offiziellen Minderheitenanteil von 14 Prozent, sei der Minderheitenstatus negativ konnotiert und werde, wie im Fall der Roma, zur Erklärung sozialer Differenzen bemüht.

Petr Lozoviuk (Dresden) berichtete über die Ergebnisse eines Projekts, in dem in der Region Böhmisches Niederland/Šluknovsko, einem relativ überschaubaren Grenzgebiet, die politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedeutungen einer Staatsgrenze und die dortigen wechselseitigen Beziehungen zwischen Mehr- und Minderheiten untersucht worden waren. Lozoviuk zeigte, dass das böhmische Grenzland als randständiger Raum aufgefasst werden kann, in dem die homogenisierenden Tendenzen der Zentrale schwächer und deshalb ein Zusammenprall nationaler Gruppen wahrscheinlicher war.

Dass ethnische Zuschreibungen auch einen kommerziellen Aspekt haben können, wurde im Vortrag von Peter F. N. Hoerz (Wiesbaden) deutlich. Er berichtete über die in Kazimierz, dem jüdischen Stadtteil Krakaus, gezeigten Formen „jüdischer Kultur“. Ausgehend vom Erfolg des Spielfilms „Schindlers Liste“, der zum Teil dort gedreht worden war, erfuhr Kazimierz unter dem Ansturm von Touristen, die „authentische“ jüdische Kultur vorfinden wollten, eine „Revitalisierung“, so dass eine regelrechte Industrie des Gedenkens, Wissens und der Unterhaltung entstand. Bemerkenswert ist, dass es Nichtjuden sind, die diese Kommerzialisierung betreiben, was von jüdischer Seite (aus Europa, Israel und den USA) nicht widerspruchlos hingenommen wird. In der anschließenden Diskussion über den Umgang mit den jüdischen Erinnerungsorten in Krakau charakterisierte der Referent drei Positionen: Jene, die das neuerwachte Interesse an der jüdischen Kultur positiv bewerte, eine zweite des Vorurteils gegen das Judentum und eine dritte, meist die Perspektive der Einwohner von Kazimierz, die sich durch die Vermarktung ihres Stadtviertels gestört fühlten und infolgedessen Ressentiments gegen die ehemalige jüdische Einwohnerschaft entwickelten.

In dem Vortrag von Anna Caroline Cöster (Freiburg) stand das Thema der Roma in der Slowakei im Mittelpunkt. Auch nach der EU-Osterweiterung seien ihre Lebensumstände mehrheitlich als katastrophal zu bezeichnen, da diese in einem Teufelskreis aus mangelnder Teilhabe und Bildung, Arbeitslosigkeit und Diskriminierung gefangen seien. Die Auflagen, die der Slowakei während ihrer Kandidatur um die EU-Mitgliedschaft gemacht wurden, zielten entweder an den Bedürfnissen der Roma vorbei oder waren politisch nicht gewollt und finanziell unzureichend ausgestattet und blieben deshalb wirkungslos. Bei heutigen Förderprogrammen würden die Betroffenen viel zu wenig eingebunden, da Integration als einseitige Angleichung an die Mehrheitsbevölkerung verstanden werde.

Dem Vortrag von Florian von Dobeneck (Freiburg) lag eine Studie des Instituts für Volkskunde in Freiburg zugrunde, die in den Jahren 2001 bis 2004 das Verständnis von Deutschsein und von deutscher Kultur bei Funktionären und

Angehörigen eines Vereins der deutschen Minderheitenjugend in der Slowakei „Kontakte und Jugendarbeit“ untersucht hatte. Die Ergebnisse zeigen, dass die deutsche bzw. karpatendeutsche Identität für die Vereinsmitglieder nur eine untergeordnete Rolle spiele. Als Motivation für eine Mitgliedschaft stünden eher europäische Jugendbegegnungen und Freizeitgestaltung im Vordergrund. Zwar scheint die Bewahrung der deutschen Kultur – den Befragungen zufolge – auch eine gewisse Rolle für ihre Vereinsmitgliedschaft zu spielen, doch blieben die Vorstellungen davon, was deutsche Kultur ausmache oder ausmachen solle, vage.

Eine gelungene Verbindung der geschichts- mit der sprachwissenschaftlichen Perspektive stellte der Vortrag von Friedrich Gottas (Salzburg) über die Rolle der Sprache für die nationale Identität am Beispiel der Zipser Sachsen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dar. Das Komitat Zips in Oberungarn war lange durch ethnische Vielfalt, das Neben- und Miteinanderleben von Deutschen, Slowaken, Ruthenen und Ungarn gekennzeichnet. Sprache sei ein Element der Identitätsbildung, durch das andere Identitätsmerkmale wie Konfession oder historische Zugehörigkeit erst ausgedrückt werden könnten. Besonderen Erkenntnisgewinn verspreche deshalb die Untersuchung von Mehrsprachigkeit. Trotz Magyarisierung im Bildungssektor behielt die deutsche Sprache im untersuchten Gebiet ihren Stellenwert für das Selbstverständnis der Einwohner, die sich in einer Art Hybrididentität „als in der Zips wohnende ungarische Staatsbürger und Patrioten deutscher Zunge“ verstanden.

Stefan Michael Newerkla (Wien) machte am Beispiel des deutsch-tschechischen Sprachkontakts im Großraum Wien im 19. und 20. Jahrhundert darauf aufmerksam, wie sprachexterne Faktoren, z. B. politischer, sozio-ökonomischer oder kultureller Art, Sprachwandelprozesse auslösen und beeinflussen können. Wien und Umgebung stellten ein zentrales Sprachgebiet dar, in dem es zu vielfältigen Kontakten zwischen Deutsch, Ungarisch, Tschechisch und Slowakisch sowie in geringerem Maße Polnisch und Slowenisch kam. In der Folge durchdrangen die Sprachen einander, wobei besonders das Tschechische Einfluss auf das Wiener Deutsch ausübte.

Armin Bachmann (Regensburg), Koordinator des dortigen Projekts „Atlas der historischen deutschen Mundarten in der Tschechischen Republik“, sprach über seine Untersuchungen zur Geschichte und Mundart der Dunajetz-Schwaben. Anhand der Mundarten zweier Dörfer in der nördlichen Slowakei, die im Mai 2007 dort noch abgefragt werden konnten, lasse sich erschließen, dass die damaligen deutschsprachigen Zuwanderer aus Schwaben, der Pfalz und Hessen stammten. In seinen weiteren Ausführungen erläuterte Bachmann, nach welchen Prinzipien regionale Besonderheiten der Mundarten der Einwanderer das gemeinsame Idiom dieser Dörfer geprägt und sich darin erhalten hatten.

Etwas quer zum Gesamtthema der Tagung lag der Beitrag von Albrecht Greule (Regensburg). Er befasste sich mit Namen als Zeugen vorslawischer Siedlung in der Slowakei und ihrer Nachbarschaft. Anhand von Gewässernamen, insbesondere von Flüssen, konnte Greule eine vorslawische, eine indogermanische, dann germanische Besiedlung der Tallandschaften der wichtigsten Donauzuflüsse nachweisen.

„Ortsnamen als Kulturgut“ behandelte Heinz-Dieter Pohl (Klagenfurt). Der Sprachwissenschaftler erläuterte, wie Kärnten bereits durch seine Besiedlung mit

germanischen und alpenlawischen Völkern im frühen Mittelalter sowohl durch die deutsche als auch die slowenische Sprache geprägt worden sei. Seit dieser Zeit sei es zu einer wechselseitigen Beeinflussung und Durchdringung beider Sprachen gekommen, was sich auch an der heute gesprochenen Mundart noch nachweisen lasse. Der Referent unterstrich das reiche historische Erbe Kärntens, das nicht zum Streit über die Etymologie von Ortsnamen, sondern zur Intensivierung der Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheit Anlass geben solle.

Die kleine, aber thematisch reiche Tagung kann sicher für sich in Anspruch nehmen, an Fragen der Minderheiten in Europa interessierte Forscher aus verschiedenen Ländern und Disziplinen zu einem Gedankenaustausch zusammengebracht zu haben. Dies gelang sogar generationenübergreifend, denn neben forschungs- und lebenserfahrenen Emeriti und gestandenen aktiven Professoren steuerten auch mehrere Nachwuchswissenschaftler und Studierende Erkenntnisse ihrer Forschungen zu diesem für alle Teilnehmer gewinnbringenden Treffen bei. Die Tagungsbeiträge sollen demnächst veröffentlicht werden.

Freiburg

Anna Caroline Cöster

DAS JAHR 1968 AUS DER PERSPEKTIVE DER GESELLSCHAFTEN MITTEL-, OST- UND SÜDOSTEUROPAS

Die zweitägige Konferenz „Das Jahr 1968 aus der Perspektive der Gesellschaften Mittel-, Ost- und Südosteuropas“ wurde von der Stiftung Sozialgeschichte für das 20. Jahrhundert am 22./23.2.2008 in Bremen ausgerichtet und von der Rosa-Luxemburg-Stiftung gefördert. Als Teil eines größeren Forschungsprojektes zu 1968 unternahm die Tagung als Auftaktveranstaltung einen Brückenschlag zwischen Ost und West. Als Leiterin der Veranstaltung eröffnete Angelika Ebbinghaus die Konferenz mit der Frage: „Gab es ein globales ‚1968‘?“. In einigen Ausgangshypothesen verwies sie zunächst auf die großen Unterschiede wie auf die Gemeinsamkeiten der Protest- und Reformbewegungen in Ost und West. Sie fragte nach ähnlichen Ursachen und Erscheinungsformen sowie danach, wie die Zeit um 1968 als gesamtgesellschaftliche Zäsur für die systemverändernden Reformen und Revolutionen um 1989 wegbereitend war.

Jan Pauer (Bremen) leitete mit seinem überblicksartigen Beitrag zum „Prager Frühling“ und dessen Niederlage das erste Panel zum Reformprozess 1968 in der Tschechoslowakei ein. Der „Prager Frühling“ könne als dreifacher Prozess einer Selbsttransformation und Demokratisierung der Machtsphäre, einer slowakischen Emanzipationsbewegung sowie einer gesamtgesellschaftlichen sozialen Bewegung betrachtet werden. Die auf einen Modernisierungsschub in Staat und Gesellschaft folgende Reformphase sei, sowohl vom konservativen Flügel innerhalb der Partei als auch den Parteiführungen der meisten anderen Warschauer-Pakt-Staaten, zunehmend kritisch beurteilt und durch deren Zusammenwirken schließlich im August 1968 gewaltsam beendet worden. Auch die breite, zunächst durchaus erfolgreiche

Widerstandsbewegung habe die einsetzende „Normalisierung“ nicht verhindern können, die die Tschechoslowakei bis 1989 in ein „Museum des Kommunismus“ verwandelt habe.

Peter Heumos (München) beschäftigte sich mit der Bewertung des tschechoslowakischen Reformsozialismus von 1968 durch die Industriearbeiterschaft. Er ging davon aus, dass die kommunistischen Parteien in den staatssozialistischen Ländern keine effektive Kontrolle über den Produktionsprozess hatten. Die Partei habe auf eine faktische Lohndifferenzierung verzichtet, gleichzeitig jedoch (relativ erfolglos) versucht, über sozialistische Arbeitsinitiativen eine Differenzierung unter Leistungsaspekten zu schaffen. Während die Arbeiterschaft dem politischen Demokratisierungsprozess von 1968 auf breiter Basis zugestimmt habe, sei sie mit dem wirtschaftlichen Reformkonzept in Gestalt eines „Managersozialismus“ keinesfalls einverstanden gewesen. Mit der Niederschlagung des Reformexperiments hätten diese Konflikte und ihre Lösungsversuche allerdings an Bedeutung verloren.

Markéta Spiritová (München) widmete sich den Auswirkungen der Niederlage des „Prager Frühlings“ auf den Alltag tschechoslowakischer Intellektueller. Auf der Basis biografischer Interviews beleuchtete sie Identitätsverluste, Stigmatisierung, Repressionen und einschneidende Brüche in den Lebensgeschichten der befragten Personen. Spiritovás Darstellung bot in Ergänzung zu den ereignis- und arbeitergeschichtlichen Ausführungen eine interessante Innenperspektive auf die Erlebnisse, Wahrnehmungen und Deutungen derer, die unter der (frühen) Normalisierungspolitik besonders zu leiden hatten. In der anschließenden Diskussion kam auch die spezifische Rolle und Erzählposition der Frauen zur Sprache, die in ihren Erinnerungen offenbar einen anderen, eher auf den persönlichen Alltag ausgerichteten Fokus erkennen ließen.

Jörg Roesler (Berlin) gab einen wirtschaftshistorisch fokussierten Überblick über die Reaktionen der Elitenebene in den realsozialistischen Ländern auf den „Prager Frühling“. Dabei interessierte ihn vor allem die Frage, inwieweit die im Aufbau begriffenen Wirtschaftsreformprogramme der anderen Warschauer-Pakt-Staaten durch die tschechoslowakischen Entwicklungen beeinflusst wurden. Aus seiner Sicht war 1968 nicht nur Höhepunkt, sondern gleichzeitig auch Scheitelpunkt der Reformbewegungen, sei es doch in der Folge des „Prager Frühlings“ zu Machtverschiebungen in fast allen involvierten Staaten gekommen, die sich gerade zugunsten der Reformskeptiker ausgewirkt hätten. Anschließend wurde im Publikum besonders Ulbrichts Position gegenüber der ČSSR-Reformpolitik 1968 kontrovers diskutiert.

Im zweiten Panel ging es um die ungarischen Reformen und um die dortige Rezeption ausländischer Achtundsechzigerbewegungen. Hannes Lachmann (Prag, Passau) gab zunächst einen Überblick über die Lage in Ungarn 1968. Ein Reformwille war sowohl seitens der Parteiführung als auch der Bevölkerung zu verzeichnen, wobei beide pragmatische Zurückhaltung erkennen ließen. Die vergleichsweise umfangreichen Wirtschaftsreformen zeigten schnelle Wirkung. Persönliche Frei- und außenpolitische Spielräume wurden ausgenutzt, deren Grenzen aber in aller Regel respektiert. Während die Parteiführung unter János Kádár in der Militäraktion gegen die Tschechoslowakei ein notwendiges Übel sah, bedauern viele Ungarn die Beteiligung der eigenen Truppen bis heute. Protest gab es nur vereinzelt und dann

meist unter Intellektuellen und Literaten. Die staatliche und gesellschaftliche Zurückhaltung erwies sich allerdings für einige Jahre als probates, wenn auch halbherziges Reformkonzept.

Árpád von Klimó (Berlin) skizzierte in seiner Darstellung zunächst die jugendliche Subkultur, Mode und Beatgeneration in Ungarn, die vom Staat bedrängt und verfolgt wurden, sofern sie sich zu sehr von der vorgegebenen bzw. tolerierten Linie entfernten. Im Folgenden konzentrierte sich von Klimó dann auf die ungarischen katholischen Jugendgruppen, deren Überzeugungen und Aktivitäten er aus Verhörprotokollen und Überwachungsakten der Staatssicherheitsbehörden rekonstruierte. Bemerkenswert an dieser Gruppe sei vor allem, dass sie sowohl in Opposition zur herrschenden Parteidiktatur als auch zu dem von der Bevölkerungsmehrheit mitgetragenen konsumgestützten Gesellschaftsvertrag gestanden habe. In ihrer Ablehnung dieses im Grunde materialistisch geprägten Kompromisses hätten sich die Jugendgruppen an der zeitgleich an Dynamik gewinnenden westlichen Gegenkultur orientiert und von dieser auch antiautoritäre und konsumkritische Ideen übernommen.

Im dritten Panel gab Stefan Garsztecki (Bremen) einen Überblick über die Bedeutung des Jahres 1968 für Polen, in dem er auf die Studentenunruhen im März – auch in Gegenüberstellung zu den Ereignissen im Westen – und ihre Nachwirkungen einging. Garsztecki sah die Märzereignisse als dreifachen Komplex aus Studentenprotesten, einer Auseinandersetzung innerhalb der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei und einer antisemitischen Kampagne. Die hauptsächlich von jungen Leuten getragene Protestbewegung wurde schnell niedergeschlagen. Die Parteiführung unter Gomułka habe bereits vor 1968 versucht, antisemitische Konkurrenten innerhalb der Partei durch ebenfalls gegen polnische Juden gerichtete Hetze auszubooten.

Andrea Genest (Potsdam) sprach zur Rolle der polnischen Arbeiter und der Rezeptionsgeschichte von 1968. In den Betrieben seien den Arbeitern Resolutionen vorgelegt worden, in denen sie die Studentenproteste verurteilen sollten. Fotografien aus einer zentral organisierten Pressekampagne zeigten den propagandistisch-inszenatorischen Charakter dieser Aktion. Trotzdem sei die Kampagne auf wenig Resonanz seitens der Arbeiterschaft gestoßen. Unter den Protestierenden befanden sich aber auch junge Arbeiter, weshalb Genest hier von einem Generationenergebnis sprach. In der Chiffre „1968“ sei in Polen insofern eine Zäsur zu sehen, als die späteren Reformbestrebungen aus der Partei in öffentliche Aktionsräume verlagert wurden. Für die folgenden polnischen Oppositionsbewegungen bis 1989 sei die Rezeption der Märzereignisse daher von großer Bedeutung gewesen.

Karol Sauerland (Warschau) lieferte einen Beitrag zu den polnisch-jüdischen Beziehungen nach 1945, in den er auch eine eigene, autobiografische Darstellung seiner Aktivitäten als junger Wissenschaftler im Jahre 1968 einfließen ließ. Er verwies auf ministerielle Maßnahmen in den 1960er Jahren, die an die Nürnberger Gesetze erinnerten. Vielen polnischen Juden habe man implizit eine Auswanderung nahegelegt. Auch die synonyme Verwendung der Begriffe „Jude“ und „Zionist“ sei Anzeichen eines zunehmenden Antisemitismus gewesen, dessen Folgen selbst nach Beendigung der offiziellen antisemitischen Kampagne spürbar waren. Als spezifische Folge des Jahres 1968 nannte Sauerland auch die Entstehung des Antiintellektualismus, der strukturelle Veränderungen an Universitäten nach sich gezogen habe.

Feliks Tych (Warschau) schloss sich den Ausführungen zum antisemitischen Charakter der Märzereignisse in einem kurzen Statement an, wobei er auch auf seine eigene Biografie verwies. Er charakterisierte die Anfänge der Proteste als eine staatlich mitorganisierte, auf antisemitische Hetze gestützte Aktion. Neben der Demokratisierungsbewegung erkannte Tych im März 1968 auch beharrende Elemente, wobei Aktivisten in verschiedenen staatlichen Einrichtungen die Ereignisse für ihre eigene Karriere zu nutzen gesucht hätten.

Das vierte Panel war den Ereignissen in Jugoslawien 1968 gewidmet. Boris Kanzleiter (Berlin, Belgrad) sprach über die studentischen Protestbewegungen zwischen 1966 und 1975 in Jugoslawien zwischen Ost und West. Die dortige Situation habe ihren besonderen Charakter durch eine gleichzeitige Offenheit und Abgrenzung nach beiden Seiten des eisernen Vorhangs bezogen, was sich in der Studentenbewegung zeige. Deren ausdrücklich positive Bezüge auf die Verfassung und das Parteiprogramm hätten im Kontrast zu einer als enttäuschend empfundenen gesellschaftlichen Realität gestanden, was ihre politische „Sprengkraft“ ausgemacht habe. Daran anschließend richtete Krunoslav Stojaković (Bielefeld) seinen Fokus auf die Bereiche Theater, Kino und Literatur, um die Handlungsweise der jugoslawischen Intellektuellen der 1960er Jahre und deren Einflüsse auf die Studentenbewegung darzustellen. Für die an der Praxis-Philosophie orientierte Bewegung sei die Entfremdung des Individuums und die Kritik an der Massengesellschaft des jugoslawischen Staatssozialismus, aber auch des Kapitalismus zentral gewesen. Filmregisseure, Theatermanifestationen und internationale Festivals hätten zugleich eine Abgrenzung gegenüber der offiziellen Kultur wie die Selbstvergewisserung der Aktivisten ermöglicht.

Im ersten von zwei Panels zur DDR trat der Zeitzeuge Florian Havemann auf. Er betonte den apolitischen Charakter der Bewegung in der DDR, beschrieb deren lose Zusammensetzung und verglich sie mit den Achtundsechziger-Bewegungen im Westen. Damit eröffnete er eine zusätzliche Perspektive, die ihm auch deshalb wichtig erschien, weil Historiker über Dinge sprächen, über die die Beteiligten in jenem zurückliegenden Zeitraum nichts gewusst hätten. Außerdem ging er auf die begrenzten Möglichkeiten ein, sich dem Regime zu entziehen; eine davon war die Flucht in den Westen, die auch er gewählt hatte.

Die Sicht des Zeitzeugen wurde durch Bernd Gehrke (Potsdam) ergänzt, der zum „unscheinbaren Schlüsseljahr“ 1968 in der DDR vor allem aus wissenschaftlicher Sicht Stellung nahm. So könne in der DDR 1968 von einer Revolte im eigentlichen Sinne zwar nicht die Rede sein, dennoch habe es außergewöhnlichen Protest gegen die Niederschlagung des Prager Frühlings gegeben, auch unter Beteiligung der in dieser Situation letztmalig in Erscheinung tretenden autonomen Arbeiterbewegung. Insofern sei 1968 durchaus als Schlüsseljahr für die Entwicklung der Konfliktgeschichte der DDR zu sehen.

Das zweite DDR-Panel wurde von Stefan Bollinger (Berlin) eingeleitet, der über Sozialismusreformen zwischen Effizienz, Demokratisierung und Repression mit Blick auf die tschechoslowakischen und ostdeutschen Entwicklungen sprach. Zwischen Berlin und Prag habe Uneinigkeit darüber geherrscht, wie weit diese Veränderungen gehen müssten und auf welche Bereiche sie sich beziehen sollten. Während die Prager Reformer sich nicht auf den Wirtschaftsbereich begrenzen wollten,

habe man in Berlin einer Demokratisierung der Gesellschaft einschließlich der Infragestellung einer administrativ-repressiven Führungsrolle der Partei stets skeptisch gegenübergestanden.

Marc-Dietrich Ohse (Hannover) referierte über die „unruhevolle Jugend“ in der DDR 1968, der er eine mitunter eigensinnige Nutzung von Freiräumen attestierte. Die SED habe sich dadurch bedroht gefühlt und diese Räume in der Folge bald radikal eingeschränkt. Insofern habe die gesellschaftspolitische Entwicklung 1968 in der DDR im internationalen Vergleich eher stagniert. Dennoch gab es besonders bei der jüngeren Generation innerhalb der Bevölkerung einen erheblichen Modernisierungsdrang und eine stärkere gesellschaftliche Differenzierung, allerdings vor allem im ideellen und diskursiven Bereich. Während sich im freizeitkulturellen Leben der DDR Modernisierungstendenzen gezeigt hätten, habe ein breiter gesellschaftlicher Diskurs mangels einer ungelentkten Öffentlichkeit nicht stattgefunden.

Ute Kätzel (Berlin) wagte im letzten Vortrag des DDR-Panels einen Vergleich der Frauenbewegung in Ost und West. Als Beispiel für sich an den Zielen der APO und der Studentenbewegung West orientierende Gruppierungen und Aktionen in der DDR nannte sie die Kommune 1 Ost. Sie betonte jedoch, dass eine Achtundsechzigerbewegung mit vergleichbaren Protestformen sowie Experimenten mit neuen Lebens- und Erziehungsformen dort unmöglich war. Dennoch hätten sich der im Westen entstehenden Neuen Frauenbewegung allmählich auch viele Ost-Aktivistinnen im Sinne einer feministischen „Diskursgemeinschaft“ zugehörig gefühlt und Feministinnen im Westen etwa auf berufliche Errungenschaften in der DDR verwiesen. Dem auch durch die Ost-Achtundsechzigerinnen veränderten Selbstverständnis der Frauen schrieb sie eine wichtige Rolle beim Zusammenbruch des Regimes zu. Die Frauen in der DDR seien 1989 nicht länger bereit gewesen, ein verordnetes Emanzipationsverständnis zu akzeptieren, sondern hätten aus eigenen Überlegungen politische Schlussfolgerungen und Forderungen ableiten wollen.

Das zu Konferenzbeginn aufgestellte Desiderat einer globalen und transnationalen Perspektive auf die Ereignisse des Jahres 1968 konnte die Konferenz natürlich nicht für alle Regionen und Einflussrichtungen umfassend erfüllen. Die durchaus unterschiedlichen Ausgangssituationen und Reaktionen in der ČSSR, Ungarn, Polen, Jugoslawien und der DDR verdeutlichten allerdings eindrucksvoll die Heterogenität innerhalb des so genannten Ostblocks. Diese Parallelbetrachtung erwies sich als äußerst produktiv, weil sie interessante Wechselbeziehungen und Einflüsse zwischen den behandelten Regionen ebenso aufdeckte wie sie auch zeigte, dass das Protestverhalten und die Zusammensetzung der Trägergruppen jeweils stark von den national unterschiedlichen Vorerfahrungen geprägt waren.

Als roter Faden und häufiger Bezugspunkt erwies sich der „Prager Frühling“, der nicht nur aufgrund seines dramatischen Endes auch im Westen stark rezipiert wurde und, wie sich zeigte, vor allem in den staatssozialistischen Ländern weitreichende Reaktionen auslöste. Der eingangs geforderte Schwerpunkt auf die Ost-West-Transfers musste insgesamt dem „Ostfokus“ weichen. Insofern bezog sich die deutliche Konzentration auf Mittel- und Südosteuropa nicht nur auf die Perspektive (wie im Veranstaltungstitel angekündigt), sondern auch auf das Betrachtungsobjekt selbst. Dies zeigt, dass sich allein für die östlichen Phänomene viele interessante

Fragen stellten, von denen hier einige beantwortet wurden. Hinsichtlich einer methodologisch anspruchsvollen Gegenüberstellung der Aktivitäten beiderseits des Eisernen Vorhangs besteht offensichtlich noch Forschungsbedarf. Wie sich zeigte, waren die Protestaktionen (auch innerhalb der sozialistischen Einflussphäre) sehr unterschiedlich. So kann in der DDR oder Ungarn 1968 von einer „sozialen Bewegung“ wohl kaum die Rede sein. Einige die Blockgrenzen überschreitende, verbindende Elemente wie Freizeitkultur, Mode und Musik scheint es zwar gegeben zu haben, im Osten aber nicht unbedingt als Massenphänomen. In Polen etwa (so Garszteckis Beitrag) habe man 1968 um elementare Bürgerrechte gekämpft, während die oft damit verglichene französische Bewegung von solchen bereits ausgehen konnte. Dieser fundamentale Unterschied trifft auch auf die meisten anderen Vergleiche zwischen östlichen und westlichen Protesten zu. Auch nach den an die einzelnen Beiträge anschließenden Diskussionen verbleibt der Grundeindruck, dass die Entwicklungen im Westen 1968 (die an sich ja schon unterschiedlich genug waren) kaum auf die staatssozialistisch geprägten Systeme übertragbar sind; eine sinnvolle Perspektive ergibt nur der punktuelle Vergleich oder wiederum eine Zusammenschau mit einer sehr großen Brennweite.

Nicht vollständig zu beantworten war die Eingangsfrage nach den Auswirkungen von 1968 auf die Systemveränderungen von 1989 oder gar bis heute. Isoliert für einzelne Staaten wurde sie in einigen Beiträgen aufgegriffen. Eine auf 1968 aufbauende Kausalkette bis zum Systemwechsel herzustellen, erschien dabei allerdings problematisch bis unmöglich. Einigkeit herrschte in den meisten Fällen dennoch darüber, dass in vielen ostmitteleuropäischen Ländern die Ereignisse der 1960er Jahre bis heute eine prägende Rolle für das nationale und historische Selbstverständnis spielen. Inwieweit sie andauernde soziale und mentale Umbrüche bewirkten, blieb aber strittig, so etwa in der Diskussion zwischen dem Ostberliner Zeitzeugen Havemann und dem Historiker (und Zeitzeugen) Gehrke.

Die meisten Rede- und Diskussionsbeiträge konzentrierten sich makroperspektivisch auf politische und soziale Prozesse. In Anbetracht des breit angelegten Konzepts sowie der stark ereignisgeschichtlich und nationalhistoriografisch geprägten Traditionen innerhalb der behandelten Regionen überrascht das kaum. Besonders bereichernd waren daneben jene Beiträge, die auch kleinere Akteursgruppen und/oder deren theoretische Konzepte aufgriffen und diese zum Teil in einen transnationalen Kontext stellten. Gerade diese Fragen wurden ausführlich in die Publikumsdiskussion miteinbezogen, wie etwa solche zu (nicht nur dem polnischen) Antisemitismus, der Frauenbewegung oder kleineren jugendlichen Protestgruppen.

Abschließend lässt sich diese multiperspektivisch und transnational angelegte Tagung als großer Erfolg und wichtiger Beitrag zur historischen Aufarbeitung von „1968“ als Chiffre im europäischen Kontext bewerten. Pünktlich zum 40. Jahrestag des August 1968 ist auch bereits der Konferenzband erschienen.¹

Prag

Hannes Lachmann

¹ *Ebbinghaus, Angelika (Hg.): Die letzte Chance? 1968 in Osteuropa. Analysen und Berichte über ein Schlüsseljahr. Hamburg 2008.*

DER FEBRUAR 1948 IN DER TSCHECHOSLOWAKEI:
DER VORMARSCH DES KOMMUNISTISCHEN
TOTALITARISMUS UND DIE VERÄNDERUNG
DER GESELLSCHAFT

Fast möchte man für die großen Ereignisse in der Geschichte der Tschechoslowakei dankbar sein, die sich der Magie der Zahl acht entziehen. 2008 jagt ein Jahrestag den nächsten: Die Gründung der Tschechoslowakei im Oktober 1918 jährt sich ebenso wie die Zerstörung dieses Staates, die vom „Münchener Abkommen“ von 1938 besiegelt wurde. Sechzig Jahre sind seit der kommunistischen Machtübernahme vom Februar 1948 vergangen, vierzig seit 1968 und dem Versuch, das nach 1948 etablierte System zu reformieren und in einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ zu verwandeln.

Diese Serie von Jubiläen, die mit einer nahezu unüberblickbaren Zahl von Veranstaltungen begangen wird, in einem übergeordneten Zusammenhang zu betrachten, ist das Ziel des Konferenzyklus „České křižovatky evropských dějin“ (Tschechische Scheidewege der europäischen Geschichte), der vier Veranstaltungen in Prag umfasst. Eröffnet wurde dieser Zyklus mit der Tagung „Únor 1948 v Československu: nástup komunistické totality a proměny společnosti“ (Der Februar 1948 in der Tschechoslowakei: Der Vormarsch des kommunistischen Totalitarismus und die Veränderung der Gesellschaft), die vom 25. bis 27. Februar im Liechtensteinpalais auf der Prager Kleinseite stattfand. Die Veranstaltung war als Koproduktion des Prager Instituts für Zeitgeschichte, des tschechischen Nationalarchivs und des Historischen Instituts der Slowakischen Akademie der Wissenschaften im besten Sinne tschechoslowakisch.

War die ähnlich groß angelegte Konferenz zum 50. Jahrestag im Jahr 1998 primär auf die Vorgeschichte der kommunistischen Machtübernahme in der Tschechoslowakei zugeschnitten gewesen, wobei den internationalen Rahmenbedingungen besondere Aufmerksamkeit gegolten hatte, richtete sich das Augenmerk nun auf die Folgewirkungen des „Februar 1948“ für die tschechoslowakische Gesellschaft. In verschiedenen parallel laufenden Sektionen wurden nahezu alle Bereiche von Staat und Gesellschaft diskutiert, als ein Schwerpunkt kristallisierte sich jedoch das Themenfeld „Repression und Verfolgung“ heraus (hier besonders beeindruckend die Präsentation eines gemeinsam mit Studenten der Universität Liberec durchgeführten regionalgeschichtlichen Projekts zu den Prozessen der 1950er Jahre von Kateřina Lozoviuková). Neben Unterdrückung und Widerstand – den Forschungsthemen, die die ersten Jahre zeitgeschichtlicher Aufarbeitung nach 1989 dominiert hatten – wurden in Beiträgen zu einzelnen gesellschaftlichen Sphären und Akteuren aber auch eine Reihe neuerer partei-, organisations- und gesellschaftsgeschichtlicher Forschungsprojekte präsentiert. Unter anderem wurden die Rolle des Parlaments (Jan Dobeš) nach dem Februar 1948 und die Entwicklung nicht-kommunistischer Parteien (Jan Pešek, Michal Pehr, Marek Srný) skizziert. Am konkreten Beispiel wurde gezeigt, wie die Nationalausschüsse den Übergang von der halbdemokratischen zur stalinistischen Volksrepublik mitgestalteten (David Kovařík), während andere neue Institutionen wie der „Tschechische Nationalrat“ ihrer politischen

Bedeutung beraubt wurden (Zdeněk Kokoška). Eine Teilsektion war der Armee und den Geheimdiensten gewidmet, eine andere der Entstehung und dem Wirken von Exilorganisationen. In mehreren Beiträgen wurden auch der Zusammenhang zwischen politischer und wirtschaftlicher Transformation sowie das Agieren einer politisierten Staatsverwaltung bei der sozialen Umgestaltung der Gesellschaft beleuchtet (Drahomír Jančík, Miroslav Londák, Eduard Kubů, Jiří Šouša, Pavel Dufek, Dušan Janák).

In diesem Panorama blieb – obgleich die kommunistische Partei (KPTsch), ihre führenden Figuren und ihre Politik den Hintergrund aller Referate bildeten – das Machtzentrum selbst allerdings weitgehend ausgeblendet. Explizit mit der KPTsch als Akteurin befassten sich nur wenige Vorträge. Und allein Ondřej Matějka unternahm es in seinen Ausführungen über die letzten Endes erfolgreichen Bemühungen der kommunistischen Staatsmacht, das tschechische evangelische Milieu für sich einzunehmen, die mitunter auch widersprüchliche Gemengelage von Interessen und Motiven zu entwirren, die die Beziehungen zwischen kommunistischer Partei und Gesellschaft im Alltag ausmachte. In seinem quellengesättigten Beitrag zeigte er das Nebeneinander von Anpassungsbereitschaft, Eigensinn und Resistenz in der evangelischen Kirche und ihrem Umfeld während der späten 1940er und frühen 1950er Jahre, von Strategien des Werbens, der Vereinnahmung und der Unterdrückung von Seiten des Staates.

Staatliches Agieren zwischen Repression und Ausgrenzung auf der einen, Werben und Integrieren auf der anderen Seite wurde auch im Panel über das Grenzland sehr anschaulich vermittelt (Tomáš Dvořák, Helena Nosková, Adrian von Arburg, Ondřej Koutek, David Weber). In diesem Gebiet, das als „Labor für die sozialistische Gesellschaft“ fungieren sollte und doch schon bald nach Kriegsende zu einer der Problemzonen der Republik avancierte, wuchs die Kluft zwischen propagierten Zielen und der tatsächlichen Lage besonders rasch. Dass keineswegs eine gerade Linie vom „Februar 1948“ zu der Integration als abweichend definierter Gesellschaftsgruppen führte, konnte Adrian von Arburg am Beispiel der Politik gegenüber den Deutschen überzeugend nachweisen. Wenn den Deutschen in der Tschechoslowakei in den 1950er Jahren die Staatsbürgerschaft zurückgegeben wurde, dann geschah dies nicht als Resultat einer langfristig angelegten Integrationsstrategie oder gar in der Folge ideologischer Aufweichungsprozesse, sondern weil schlicht die Mittel zur Durchsetzung einst formulierter Gesellschaftskonzepte fehlten.

Auch in anderen Bereichen mussten hochfliegende Hoffnungen bald nach 1948 nach unten korrigiert werden: Kultur- und Bildungspolitik stießen an Grenzen, die von den materiellen Ressourcen, aber auch von der Begeisterungs- und Mobilisierungsfähigkeit der Gesellschaft gesetzt wurden. Mitunter war es aber auch gar nicht einfach, eine neue, sozialistische Elite zu rekrutieren. So berichtete Zdeněk Kaška in seinem Beitrag über den ersten Parteilehrgang im Bezirk Brünn I im Jahr 1949/50 nicht nur über die zahlreichen Schwierigkeiten und den beschwerlichen Alltag der Schüler, sondern auch davon, dass die Lehrer diesen in ihrem Wissen oft nur einen Schritt voraus waren und mit den gleichen Sorgen und Mängeln zu kämpfen hatten.

Die hässliche Fratze des von der Geschichte überholten Kapitalismus und seiner ungebremst imperialistischen politischen Führungsgarnitur – wie sie in der zeit-

genössischen Presse dargestellt wurde – führte Petr Karlíček am Beispiel zahlreicher Karikaturen vor. Das Gegenbild – den „neuen sozialistischen Menschen“ – untersuchte Zdeněk Nebřenský in einem asynchronen Vergleich mit der postrevolutionären Sowjetunion. In der Tschechoslowakei galt, so seine These, in der Folge von Krieg und Okkupation die bürgerliche Gesellschaft, als deren logische Konsequenz der Faschismus interpretiert wurde, weithin als diskreditiert. Die soziale Ordnung der Vorkriegszeit und ihre Spielregeln wurden fundamental in Frage gestellt. Das galt auch für das Verhältnis zwischen Mann und Frau, dessen revolutionäre Neudefinition – wie Dana Musilová es formulierte – „Glanz und Elend“ für die tschechische Emanzipationsbewegung brachte. Vor allem aber, das bewies die reich bebilderte Präsentation von Denisa Nečasová, war auch den Parteiideologen nicht klar, wie und was die „neue sozialistische Frau“ eigentlich sein sollte – Mutter, Arbeiterin, Kämpferin für Frieden und Sozialismus – und wie sich diese verschiedenen Rollenbilder vereinbaren lassen sollten. Eine eigenständige Konzeption hat die Tschechoslowakei nach 1948 hier nicht hervorgebracht. Emanzipatorische Impulse erreichten die Frauen, die verschiedenen Aufgaben zugleich gerecht werden sollten, die sie oben-drein oft nicht selbst gewählt hatten, nur partiell.

Konferenzen zu großen Themen kann man immer Lücken und Leerstellen vorhalten, auch für diese Veranstaltung hätten sich mühelos weitere Panels konzipieren lassen. In seinem abschließenden Statement listete Jiří Kocian eine ganze Reihe fehlender Aspekte und ausstehender Forschungen auf und entwarf damit in gewisser Weise ein Programm für die kommenden Jahre. Diese zweite große Tagung über den „Februar 1948“ seit dem Ende des Staatssozialismus, der Neugründung der Zeitgeschichte und der (partiellen) Öffnung der Archive seit den 1990er Jahren war auch eine Bestandsaufnahme der tschechischen und slowakischen Forschungen zur Etablierungsphase des Stalinismus. Hier begegneten sich Erinnerungen von Zeitzeugen, klassische politik- und beziehungsgeschichtliche Interpretationen, regional- und lokalhistorische Ansätze sowie laufende kultur- und alltagsgeschichtliche Projekte. Für die Diskussion dieser sehr unterschiedlichen Zugänge blieb allerdings kaum Zeit. Bedauerlich war auch, dass die in den letzten Jahren entwickelten Projekte zur ideologischen und organisatorischen Entwicklung von Kommunismus und Sozialismus in der Tschechoslowakei schwach vertreten waren.

Für ein weiteres Themenfeld, das das Konferenzprogramm nur am Rande berücksichtigt hatte, konstatierte Vojtěch Mastný indessen geringe Relevanz: Kurzfristig, so Mastný, habe der tschechoslowakische Februar die Weltöffentlichkeit erschüttert, die Parlamentswahlen in Italien und die laufenden Verhandlungen zwischen der UdSSR und Finnland hätten spürbar unter dem Eindruck der Prager Ereignisse gestanden. Langfristig allerdings habe die internationale Bedeutung der Tschechoslowakei fortan vor allem darin bestanden, bedeutungslos zu sein.

Die Geschichte der kommunistischen Partei ist sicher eines der großen Themen der nächsten Jahre. Kultur-, Alltags- und Gesellschaftsgeschichte der kommunistischen Epoche haben ebenfalls einen viel versprechenden Anfang genommen. Die großen Zusammenhänge und langfristig wirksamen Transformationsprozesse in der Geschichte der Tschechoslowakei, die von den durch die notorische Acht markierten Umbrüchen oft fast verdeckt werden, offen zu legen, stellt eine weitere Heraus-

forderung dar. Der Auftakt des Konferenzzyklus hat somit thematische Achsen erneut verdeutlicht, die sich mit Gewinn sowohl zurück in die Erste Republik als auch nach vorne in die sozialistischen Jahre verlängern lassen.

München

Christiane Brenner

DAS 12. MÜNCHNER BOHEMISTEN-TREFFEN

Dass es Veranstaltungen gibt, die sich als fester Bestandteil des Austausches unter ausgewiesenen Fachexperten wie einem breiten fachinteressierten Publikum gleichermaßen etablieren, ist vielleicht nicht ungewöhnlich. Dass sich eine solche Veranstaltung aber auch nach etlichen Jahren nicht etwa abnutzt oder an Fahrt verliert, sondern – im Gegenteil – immer neue Interessenten gewinnt und der bereits etablierten wie einer nachwachsenden Generation an Wissenschaftlern und inhaltlich Interessierten ein Podium zum Austausch und zur Vorstellung neuer Forschungsvorhaben bietet, ist selten. Mit einer gelungenen Mischung aus gewachsener Kontinuität und dem Mut zum innovativen Blick über den Tellerrand von Fachgrenzen hinaus bewies das Münchner Bohemisten-Treffen, das in diesem Jahr bereits zum zwölften Mal stattfand, dass dies durchaus möglich ist. Auch in diesem Jahr wurde das Treffen in der Hochstraße 8 in München wieder von über 100 Wissenschaftlern und Interessierten aus Deutschland, Österreich, der Tschechischen Republik und der Slowakei besucht.

In seiner Begrüßung wies Martin Schulze Wessel darauf hin, dass die Tschechische Republik als Partnerland für den 47. Deutschen Historikertag, der vom 30. September bis 3. Oktober in Dresden stattfinden wird, in diesem Jahr in ganz besonderer Weise im Blick der Geschichtsforschung stehe. Anschließend hieß er den anwesenden Vertreter der Bayerischen Staatskanzlei und den stellvertretenden Generalkonsul der Tschechischen Republik in München, Ivo Losman, willkommen, der ein Grußwort an die Anwesenden richtete.

Im Anschluss eröffnete Martin Zückert das erste Panel des Tages, in dem unter dem Titel „Sprache und Unterricht“ zwei Projekte präsentiert wurden. Den Anfang machten Isabelle Hardt, Bettina Hofmann-Käs und Bernd Kesselgruber von der Justus-Liebig-Universität Gießen, die das „Sudetendeutsche Wörterbuch“ vorstellten, das als wissenschaftliches Dialektwörterbuch die regional stark differenzierten deutschen Mundarten der Regionen Böhmen, Mähren und Sudetenschlesien vereinigt und am Collegium Carolinum in Fortsetzungsbänden erscheint. Bernd Kesselgruber skizzierte zunächst die Entstehungsgeschichte großlandschaftlicher Dialektwörterbücher und stellte dann den Weg zu einem schon frühzeitig angedachten sudetendeutschen Wörterbuch dar, dessen eigentliche Vorarbeiten bereits mit dem Jahr 1945 beendet waren. Diese gingen bei Kriegsende jedoch verloren. Erst eine Wiederbelebung des Projektes und ausführliche Befragungen von Zeitzeugen zu volkscundlichen Themen in den Jahren 1957-1970 in Form von Fragelisten und ergänzt durch freie Zusendungen und Chroniken erbrachten bis zum Jahr 1980 eine breite Quellenbasis für das derzeitige Projekt, das zwischenzeitlich durch die DFG gefördert, seit 1985 durch den Freistaat Bayern unterstützt wird und organisatorisch

am Collegium Carolinum angesiedelt ist. Isabelle Hardt nannte in ihren Ausführungen das Streben nach dem Erhalt der Mundarten als ursprünglichen Grund für die Entstehung des Wörterbuches, das nun in seiner Dokumentation sowohl Lautung als auch Bedeutung der Begriffe beinhalten wird. Dass dies mitunter ein schwieriges Unterfangen sei, verdeutlichte sie anhand von Kartenmaterial zu den fünf mundartlichen Großlandschaften der unter dem politischen Terminus „Sudetendeutsche“ subsumierten Bevölkerung, wobei für die einzelnen Artikel des Wörterbuches noch weit differenziertere Unterteilungen bis hin zur Gliederung nach Einzelorten vorgenommen würden. Anschließend wies Bettina Hofmann-Käs darauf hin, dass ein Hauptanliegen des entstehenden Werkes nicht allein die Dokumentation, sondern ebenfalls das Aufzeigen der Lebendigkeit der Sprache sei, was seinen Niederschlag sowohl in den zahlreichen aufgeführten Beispielsätzen als auch mitunter in der Beibehaltung der Laienschreibweise von Worten fände.

In der folgenden Diskussion wurde unter anderem auf das Problem der Laiendokumentation hingewiesen, das sich neben vielen anderen Problemfeldern vor allem bei der komplizierten Verlautung, die letztlich einheitlich sein müsse, bemerkbar mache.

Im zweiten Vortrag des Vormittags präsentierten Theresa Langer und Miloslav Man das im Rahmen der EU-Gemeinschaftsinitiative INTERREG IIIA und durch den Europäischen Fonds für Regionale Entwicklung geförderte Projekt der „Online-Module für grenzüberschreitenden Geschichtsunterricht“. Dieses im November 2005 begonnene Projekt ist an der Universität Passau ansässig und wird zu 50 Prozent auch von dieser getragen. Ziel des Projektes ist es, für die Geschichtslehrer der Region Bayerischer Wald/Šumava möglichst in Kooperation mit Lehrern und Schulen aus dem jeweils anderen Land praktische Handreichungen für den Geschichtsunterricht zu liefern. Zielgruppe seien daher neben bereits tätigen Lehrern auch Lehramtsanwärter, Schüler und weitere Interessierte. Die Internetplattform www.onlinemodule.eu biete konkrete Hilfestellungen in der Unterrichtsvorbereitung, gut verständliche Materialien und die Möglichkeit, Schüler durch selbstständiges Recherchieren auch im Bereich der Medienkompetenz zu schulen. Bislang werden drei komplette Themen auf der Seite angeboten: „Goldener Steig“, „Eiserner Vorhang“ und „Zwangsaussiedlung“, wobei diese Schlagworte lediglich einen kleinen Hinweis auf die Fülle des sich dahinter verbergenden und stets zweisprachigen Materials geben. Zudem werden ein Lehrplanvergleich und eine Übersicht über das deutsche und das tschechische Schulsystem angeboten. Nicht zuletzt finden sich auf der Website zahlreiche Links zu Institutionen und Gedenkstätten.

Im zweiten Panel des Vormittags, das traditionell Einrichtungen und Organisationen ein Podium für Kurzinformationen bietet, stellte zunächst Klaus Johann (Münster) die „Aussiger Beiträge – Germanistische Schriftenreihe aus Forschung und Lehre“ vor. Diese neue Reihe ist ein internationales Forum für germanistische Studien. Die erste Ausgabe erschien im Herbst 2007 in deutscher Sprache, die zweite Ausgabe ist für den Herbst 2008 geplant. Schwerpunktthema der kommenden Ausgabe wird „Die Geburt der Identität aus dem Geiste der Ambivalenz. Betrachtungen im mitteleuropäischen Literatur- und Kulturkontext“ mit Beiträgen von Jürgen Eder, Ingeborg Fiala-Fürst, Hans Höller, Joachim W. Storck, Gerhard Trapp,

Benno Wagner u. a. sein. Der Standort Ústí nad Labem sei durch sein engagiertes Institut für Germanistik für dieses ehrgeizige Projekt besonders prädestiniert. Klaus Johann beendete seine Ausführungen mit einem Schreibauftrag für die „Aussieger Beiträge“.

Anschließend wurden in schneller Abfolge die knapp 40 eingereichten schriftlichen Exposés von den anwesenden Autorinnen und Autoren oder stellvertretend von Christiane Brenner vorgestellt.¹ Das Ziel dieser Kurzpräsentationen war es selbstverständlich nicht, die Arbeitsvorhaben umfassend zu charakterisieren, vielmehr ging es darum, die vorgestellten Projekte mit konkreten Personen zu verbinden, sodass jeder Interessierte im Anschluss an die Vorstellung direkt mit den betreffenden Forschern ins Gespräch kommen konnte. Zudem fanden sich nach der Vorstellungsrunde an inhaltlich verwandten Themen Interessierte zusammen, um im informellen Kreis ausführlicher über Fragestellungen, Probleme oder Fortschritte einzelner Arbeiten zu diskutieren. Dies macht letztlich auch den eigentlichen Gewinn aus, den das Forum des Bohemisten-Treffens über die zeitlichen Grenzen eines Tagungsplans hinaus bietet. Gerade bei den Exposés wurde wieder einmal offenkundig, wie breit, wie vielgestaltig und abwechslungsreich die „bohemistischen“ Themen sind, über die geschrieben und geforscht wird.

Nach der Mittagspause, die – neben ihrem eigentlichen Zweck – für zahlreiche weitere informelle Gespräche genutzt wurde, begann der Nachmittag mit zwei Forschungsvorhaben zur Ersten Tschechoslowakischen Republik.

Zunächst stellte Thomas Oellermann (Düsseldorf) sein Dissertationsvorhaben mit dem Arbeitstitel „Sozialdemokratisch geprägtes deutsches Arbeitermilieu in der Ersten Tschechoslowakischen Republik“ vor. Oellermann skizzierte kurz die Forschungslage und konstatierte, dass zwar zahlreiche auch neuere Arbeiten zu Einzelaspekten des deutschen sozialdemokratischen Arbeitermilieus vorlägen, eine Gesamtdarstellung aber nach wie vor fehle. Als besonders große Herausforderung bezeichnete er die beträchtlichen regionalen wie gruppenspezifischen Unterschiede des Milieus. Oftmals seien die Konflikte und oppositionellen Strömungen innerhalb der Arbeiterbewegung das eigentlich identitätsstiftende Moment gewesen. Oellermann wies auf die besondere Problematik der Quellenlage hin: Archivquellen seien kaum vorhanden, somit seien die Verbandsorgane die aussagekräftigsten Quellen für die Arbeit. Diese müssten aufgrund ihrer „internen“ Zielrichtung zwar einer besonders akribischen Quellenkritik unterzogen werden, böten aber auch die Möglichkeit des Einblicks in die inneren Strukturen der Bewegung. Dazu werde auch ein aufwändiges Funktionärsverzeichnis dienen. Hinzu kommen Verbandsberichte und Protokolle, bei denen vor allem die gestellten Anträge für die Analyse aufschlussreich seien. Eine zusätzliche Quelle für die Außenwirkung der Bewegung stellten Polizeiberichte dar, die im Archiv des Innenministeriums in Prag einsehbar sind.

Die anschließende Diskussion konzentrierte sich auf die theoretischen, methodischen und begrifflichen Grundlagen der Arbeit; insbesondere wurde nach dem Verständnis des Begriffes „Milieu“ gefragt.

¹ Alle Exposés finden sich als PDF-Dateien auf der Homepage des Collegium Carolinum unter: http://www.collegium-carolinum.de/vera/texte/programm_bt2008.html.

Auch der zweite Beitrag dieses Panels galt den Deutschen in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit. Armin Krahl (Berlin) stellte seine Magisterarbeit „Nationale Schande oder rationale Chance? Die Regionalpresse Westböhmens und die Wahrnehmung des beginnenden Regierungsaktivismus 1926“ zur Diskussion. Krahl konstatierte eine „Dominanz der Region“ im deutschen Pressewesen des Untersuchungsgebiets: Im Jahre 1920 waren 170 deutsche Zeitungen registriert, wobei regionale „Heimatzeitungen“ den größten Teil der Tagespresse ausmachten. Vielerorts waren die großen Prager Blätter umstritten und wurden unter anderem mit „jüdischen Kreisen“ identifiziert. Bei einer insgesamt guten Quellenlage, so Krahl, habe er sich für Westböhmen als Untersuchungsregion entschieden, da in Karlsbad (Karlovy Vary) und Eger (Cheb) zwei große Verlage ansässig waren und in Westböhmen zudem weitere 25 Zeitungen erschienen. Erstaunlicherweise widmeten sich diese inhaltlich nur zu ca. 10-25 Prozent der überregionalen Politik. Als ein erstes Ergebnis der Untersuchung konnte Armin Krahl den Befund präsentieren, dass 1926 eine deutsche Beteiligung an der Regierung von den meisten untersuchten Medien als Verrat an den deutschen Interessen dargestellt wurde – also ein anti-aktivistischer Tenor dominierte.

Eine angeregte Diskussion entspann sich an der Frage nach der Zitierweise von Kommentaren aus tschechischen Zeitungen in der deutschen Presse und daran, ob der jeweilige politisch-gesellschaftliche Hintergrund einzelner Journalisten heute noch zu klären sei.

Nach einer kurzen Pause leitete Robert Luft zum vierten und abschließenden Teil des Tagungsprogramms über, in dem Forschungsvorhaben zur Kunstgeschichte vorgestellt wurden. Birgit Lange (Leipzig) stellt in ihrer Dissertation „Korporatives Mäzenatentum in Böhmen im 19. Jahrhundert: Strategien sozialer und politischer Standortbestimmungen“ gegenüber: den „Kunstverein für Böhmen“ und die „Umělecká beseda“. Die Rolle, die beide Vereine im Nationalisierungsprozess einnahmen und die Funktion, die dabei der von ihnen geförderten Kunst zukam und die sich möglicherweise in der Auswahl der geförderten Werke niederschlug, steht im Mittelpunkt ihrer Untersuchung. Während der „Kunstverein“, in den 1850er Jahren von der Gesellschaft patriotischer Kunstfreunde gegründet, bis ins 20. Jahrhundert vom Adel geprägt war, setzte sich die „Umělecká beseda“ Lange zufolge aus einer vielschichtigeren Künstlerklientel zusammen und zeichnete sich zudem durch einen komplizierten und in sich differenzierten Aufbau in drei Abteilungen (Musik, Literatur, Kunst) aus. In ihrer interdisziplinären Arbeit bedient sich die Verfasserin sowohl sozialwissenschaftlicher als auch kunsthistorischer Methoden. Im Hauptteil ihrer Arbeit wird die Kunstförderung vergleichend betrachtet. Hierzu wurden im Auditorium Tabellen verteilt, aus denen hervorging, welche Werke von welchem Verein zu welcher Zeit gefördert wurden und die bereits auf den ersten Blick – selbst für den fachfremden Betrachter – große Unterschiede sichtbar werden ließen. Als eines der ersten Ergebnisse ihrer Arbeit konstatierte Lange, dass der „Kunstverein“ in der „Umělecká beseda“ keinen ernstzunehmenden Gegner sah, beide jedoch die Kunst als gesellschaftsbildend verstanden und in ihrem Wirken demzufolge darauf Einfluss zu nehmen versuchten. Auch wenn der „Kunstverein“ sich offenkundig einer Auseinandersetzung mit dem Nationalen verschloss, war er keinesfalls unpoli-

tisch. Die „Umělecká beseda“ zeigte nahezu ausschließlich Bilder von Künstlern aus dem slawischen Raum, wobei finanzielle Erwägungen mitunter eine größere Rolle spielten als ideologische.

In der anschließenden Diskussion wurde noch einmal nachdrücklich darauf hingewiesen, dass beide Vereinigungen grundsätzlich auf zwei Ebenen, der kulturellen und der politischen, zu betrachten seien. Die „Umělecká beseda“ stellte überwiegend Bilder der eigenen Mitglieder aus, während der „Kunstverein“ ausländische und inländische Künstler nach einer internen Vorauswahl gleichermaßen einlud. Während der „Kunstverein“ in seiner Außerdarstellung jedoch die Förderung der so genannten „hohen Kunst“ (z. B. Historien Gemälde) in den Mittelpunkt stellte, machte die „Umělecká beseda“ keinen Unterschied zwischen dieser und der so genannten „Gebrauchskunst“.

Den abschließenden Vortrag hielt Alena Janátková (Berlin) über ihr von der DFG gefördertes Projekt „Kunsthistoriographien im gesellschaftspolitischen Umbruch: Kunstgeschichte in Böhmen und Mähren 1930 bis 1950“. In diesem Werkstattbericht aus einem laufenden Forschungsprojekt umriss Alena Janátková Fragestellungen und thematische Achsen einer Kunstgeschichte unter wechselnden gesellschaftspolitischen Vorzeichen. Drei Aspekte stellte sie ins Zentrum ihrer Ausführungen: die Organisation der Disziplin Kunstgeschichte mit ihren Netzwerken, die von den sich verändernden Personenkonstellationen in Böhmen und Mähren nach 1930 bestimmt wurden, Inhalte und methodisch-historische Grundlagen der Kunstgeschichte sowie ihre gesellschaftspolitische Funktion.

Dass das vorgestellte Projekt reichlich Stoff für kontroverse Auseinandersetzungen bietet, zeigte auch die anschließende Diskussion, die sich nicht zuletzt an der umstrittenen Person des Kunsthistorikers Karl Maria Swoboda entspann und die noch nach Abschluss der eigentlichen Veranstaltung ebenso fortgeführt wurde wie die zahlreichen Diskussionen, die sich aus den anderen Vorträgen ergeben hatten und im interessierten Kreis ihre Fortsetzung fanden.

Den Ausklang der Veranstaltung bildete die informelle „Abschlusssitzung“ im Hofbräukeller, wo nach dem geballten Tagesprogramm genügend Zeit für weiterführende und ausführliche Gespräche blieb, aus denen nicht zuletzt gewiss auch neue Projektideen und Kooperationen erwachsen können.

Rostock, Berlin

Anke Zimmermann

DIE HISTORISCHE NATIONALISMUSFORSCHUNG
IM GETEILTEN EUROPA 1945-1989: POLITISCHE
KONTEXTE, INSTITUTIONELLE BEDINGUNGEN,
INTELLEKTUELLE TRANSFERS

Miroslav Hroch nimmt in der internationalen Nationalismusforschung eine besondere Stellung ein. Dementsprechend stieß das Vorhaben dreier seiner Schüler – Miloš Řezník (Chemnitz), Pavel Kolář (Potsdam) und Michal Pullmann (Prag) –, seinen 75. Geburtstag im vergangenen Jahr zum Anlass für eine Tagung über die historische Nationalismusforschung im geteilten Europa zu nehmen, auf große Resonanz. Die

prachtvollen Räumlichkeiten des Prager Clam-Gallas-Palais verliehen der Veranstaltung, die vom 27. bis 29. März 2008 stattfand, einen würdigen Rahmen. Als Tagungsziel formulierte Pavel Kolář eine reflexive Historisierung der historischen Nationalismusforschung. Dies bedeute, einzelne Autoren und Debatten in ihren jeweiligen historischen Kontext einzuordnen und hierbei nicht allein den siegreichen „Kanon“ zu berücksichtigen. Dabei gelte es, sowohl institutionelle Rahmenbedingungen, politische Kontexte und ihre Auswirkung sowie intellektuelle Transfers und transnationale Netzwerke zu durchleuchten, als auch die historische Nationalismusforschung als Herausforderung der „nationalen Meistererzählungen“ und die Auswirkungen der methodologischen Differenzierung in der Geschichtswissenschaft zu untersuchen.

Den Auftakt der Veranstaltung machte John Breuilly (London) mit einem Vortrag über Nationalismus als Gegenstand der historischen Forschung. Ausgehend von der engen Verflechtung des sich auf eine historische Legitimierung berufenden Nationalismus und der Historiografie, die diese Legitimation verschaffen könne, gab Breuilly einen kurzen Überblick über die Entwicklung der Nationalismusforschung bis in die 1980er Jahre. So stellte die Nation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts institutionell wie inhaltlich die unhinterfragte Basis der historiografischen Forschung dar. Die Ergebnisse einer eigenständigen Nationalismusforschung fanden trotz der innovativen Arbeiten von Deutsch, Lemberg und Hroch bis in die 1960er Jahre verhältnismäßig geringe Beachtung. Dies änderte sich erst 1983 mit den Werken von Anderson, Gellner und Hobsbawm/Ranger, die den Nationalismus als Erzeuger der Nation begreifen. Als möglichen Grund für die plötzliche Aufmerksamkeit benannte Breuilly die Rückkehr der Ideologie in die Politik, die er an der Iranischen Revolution, dem Thatcherismus und der Politik der Reagan-Administration festmachte. Abschließend unterzog Breuilly das Werk Miroslav Hrochs einer kritischen Würdigung. Dabei äußerte er Zweifel an der Chronologie von Hrochs Drei-Phasen-Modell und plädierte dafür, Nationalismus als eigenständigen, vom Nationsbildungsprozess unterschiedenen Untersuchungsgegenstand zu betrachten

Schon zu Beginn wurde die Problematik der Kombination beider Intentionen der Tagung deutlich, also einen bedeutenden Nationalismusforscher im Kreise seiner Weggefährten, Kollegen und Schüler zu ehren und zugleich die Nationalismusforschung selbst historisieren zu wollen. Letztlich wurden mehrere Themenkomplexe diskutiert: Nationalgeschichtsschreibung und ihre Konjunkturen in West und Ost, traditionelle Streitfragen der Nationalismusforschung sowie die Rezeptionsgeschichte und Anschlussfähigkeit einzelner Nationalismusforscher.

Wie unbeeindruckt von den Erkenntnissen der Nationalismusforschung weiterhin nationale Geschichtsschreibungen fortbestehen, zeigten die Beiträge von Georg Christoph Berger Waldenegg (Heidelberg), Stefan Berger (Manchester) und Andrzej Michalczyk (Erfurt). Berger Waldenegg untersuchte den Einfluss der Nationalismusforschung auf „nationale Meistererzählungen“ in der Bundesrepublik Deutschland und Österreich und machte deutlich, wie wenig diese rezipiert wurde. Die „Meistererzähler“ wirkten immer noch als „Nation-BUILDER“. Nationale Diskurse erlebten in den 1980er und 1990er Jahren gar eine Renaissance, wie Berger u.a.

am Beispiel von Heinrich August Winklers „Der lange Weg nach Westen“ illustrierte. Andrzej Michalczyk führte am Beispiel Oberschlesiens aus, wie die nationale deutsche und polnische Geschichtsschreibung noch bis vor kurzem vor allem zur Abgrenzung der eigenen Nationszugehörigkeit beitrug. Neuere kulturgeschichtliche Analysen hingegen zeichnen ein differenzierteres Bild, in dem das jeweilige Nationalbewusstsein nur eine sekundäre Rolle gegenüber einer lokalen oberschlesischen Identität einnimmt.

Auch in der ostmittel-, ost- und südosteuropäischen historiografischen Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg blieb die Nation der zentrale Bezugspunkt. So waren die marxistischen historischen Narrative keineswegs anti-national, wie Maciej Górný (Warschau, Berlin) darlegte. Hatte Stalin in der Sowjetunion bereits in den 1930er Jahren einen kommunistischen Nationsbegriff etabliert, hielten in den 1950er Jahren verfasste polnische, tschechische, slowakische und ostdeutsche Universitäts-handbücher an traditionellen Interpretationen der nationalen Geschichte fest. Insbesondere die tschechische und slowakische Geschichtsschreibung erweise sich bei näherem Hinsehen eher als konservativ denn als revolutionär. Obschon letztlich erfolglos, diente Michail Kopeček (Prag) zufolge das Konzept des „Sozialistischen Patriotismus“ zeitweise nicht nur als politische Propaganda in der Auseinandersetzung mit der Opposition im Inneren, sondern war Bestandteil eines ambitionierten Projekts sozialistischen „nation-buildings“, dessen Ziele von der Nivellierung von Antagonismen innerhalb der jeweiligen Nation über das Angleichen der Entwicklungsstadien der verschiedenen sozialistischen Nationen hin zur weltweiten kommunistischen Gesellschaft reichten. Christina Petrescu (Bukarest) erläuterte, wie in Rumänien nach dem Zweiten Weltkrieg der Kommunismus als logische Fortschreibung der Nationalgeschichte als eines kontinuierlichen Kampfes des rumänischen Volkes für die Freiheit dargestellt wurde. Im Gegensatz dazu spielte sich laut Ulf Brunnbauer (Berlin) in Jugoslawien die Geschichtswissenschaft spätestens seit den frühen 1960er Jahren vor allem im Rahmen der jeweiligen Teilrepubliken ab, die eine dezidiert jugoslawische Geschichtsschreibung zunehmend marginalisierte. Die überwiegende Zahl historischer Arbeiten widmete sich denn auch der „nationalen Wiedergeburt“ des jeweiligen Volkes.

Mit der Persistenz der meist negativ konnotierten Interpretationsfigur eines spezifisch osteuropäischen Nationalismus befasste sich Stephanie Zloch (Berlin). Die Kohnsche Dichotomie eines „westlichen“, rationalen und säkularen, und eines „östlichen“, mystisch-kulturellen und auf einem irrationalen Volksbegriff beruhenden Nationalismus, habe in der Verbindung mit älteren, „volksgeschichtlichen“ Betrachtungen zur „Nationalitätenfrage“ eine besondere Suggestivkraft gewonnen und auf die bundesrepublikanische Nachkriegshistoriographie gewirkt. Auch sozialgeschichtliche Untersuchungen der 1960er Jahre hätten eine „Verspätung“ oder „Deformation“ gegenüber dem westeuropäischen Modell diagnostiziert. Diese Rezeptions- und Deutungsgeschichte des „osteuropäischen Nationalismus“ mache die starken Befürchtungen verständlicher, die nach 1989 im Westen bezüglich des nationalen Unabhängigkeits- und Souveränitätsstrebens wach geworden seien.

Auch für das Verhältnis von Religion und Nation, so Martin Schulze Wessel (München), habe die Nationalismusforschung raumbezogene Unterschiede akzen-

tiert, wobei der Religion als eigenberechtigter Ordnungsvorstellung allenfalls für den Osten Bedeutung zuerkannt worden sei. Sowohl Klassiker (Kohn, Lemberg) als auch Modernisten (Anderson, Gellner, Hobsbawm) sahen in Religion und Nation spezifische Ordnungen von Zeit, Raum und Sinn, die Kontingenzbewältigung, Integration und Legitimation schaffen. Die hier wie dort konstatierte Ablösung eines Zeitalters der Religion durch eines der Nation verkenne jedoch den Stellenwert der Religion insbesondere im 19. Jahrhundert und deren Bedeutung für die Nationalstaatsbildung. Bei der Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Nation sollte zudem die Verschiedenheit der einzelnen religiösen Gruppen ernst genommen und regionale Einteilungen mit Vorsicht behandelt werden.

Der erste, der Nationalbewegungen in Ost und West vergleichend analysierte, war bekanntermaßen Miroslav Hroch. Mit der Rezeption seines Werkes außerhalb des östlichen Europas beschäftigten sich Jörg Hackmann (Greifswald, Chicago) und Xosé Manoel Núñez (Santiago de Compostela). Hackmann erörterte in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Historiografie für die Nation im Falle Estlands, wo der Historiker und Politiker Mart Laar Hroch gleichsam auf den Kopf gestellt habe. Núñez verwies vor allem auf die sozialhistorisch-empirische Fundierung von Hrochs Arbeiten.

Joep Leersen (Amsterdam) beschrieb die seit den 1930er Jahren vor allem in London konzentrierten Nationalismusforscher als Diskurs- und Kommunikationsgemeinschaft. Er verwies dabei auch auf persönliche Verbindungen und biografische Prägungen wie Exil- und Diasporaerfahrungen oder die Teilnahme an der Pariser Friedenskonferenz im Falle von Toynbee, Carr und Macartney. Mit dem Politikwissenschaftler und Nationalismusforscher Karl W. Deutsch befasste sich Siegfried Weichlein (Fribourg). Dessen modernisierungstheoretischer Neuansatz habe eine kopernikanische Wende in der Nationalismusforschung bedeutet – eine analytische Wendung gegen den Essentialismus des Nationalen. Auch heute noch böten seine Ansätze wertvolle Anknüpfungspunkte, so die Feststellung des Stellenwerts des nationalen Erfahrungsraums und der Bedeutung sozialer Kommunikation. Gerade die Verbindung mit konfliktorientierten Ansätzen könnte zum Erkenntnisgewinn beitragen.

Auf dem abschließenden Podium mit Jürgen Kocka, John Breuilly, Michael G. Müller, Xosé Manoel Núñez und Miroslav Hroch selbst herrschte Einigkeit darüber, dass es nach wie vor einen großen Bedarf an vergleichenden Untersuchungen zu Nationalismen in Ost- und Westeuropa sowie zu außereuropäischen Nationalismen gebe. Breuilly plädierte an die Historiker, keine Meistererzählungen mehr zu schreiben („we don't have to spin fairy stories anymore“), sondern die existierende Komplexität aufzuzeigen und globale Zusammenhänge zu berücksichtigen.

Auch wenn dieses „Modernistentreffen“, wie Weichlein scherzhaft, aber nicht unzutreffend die Tagung charakterisierte, die Vorgabe einer Historisierung der Nationalismusforschung nur bedingt einlöste, brachte es doch einige interessante Erkenntnisse zu Tage, insbesondere in Bezug auf die nationale Geschichtsschreibung im östlichen Europa. Deutlich wurde zudem, dass die Erforschung der nach wie vor sehr aktuellen Themen Nation und Nationalismus noch lange nicht abgeschlossen ist. In Hinblick auf das Tagungsthema bleibt festzuhalten, dass eine weitergehende

Historisierung dieses Forschungszweigs und seiner maßgeblichen Akteure sich als aufschlussreich erweisen dürfte. Es ist das Verdienst der Organisatoren der Tagung, hierzu einen Anstoß gegeben zu haben.

Berlin

Sebastian Seibert

1918 – MODELL EINES KOMPLEXEN TRANSFORMATIONSPROZESSES?

Die Auseinandersetzung mit der tschechoslowakischen Staatsgründung 1918 hat im Wechsel politischer, ideologischer und methodischer Prägungen eine reiche Forschungslandschaft hervorgebracht. Davon, dass man sich in den Geschichtswissenschaften mittlerweile auf eine übernational Geltung beanspruchende Erinnerung verständigt habe, kann auch nach fast einem Jahrhundert nicht die Rede sein.

Die am 14. und 15. April 2008 in Prag vom Masaryk-Institut unter der Federführung von Ivan Šedivý (Prag) und dem Archiv der tschechischen Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik veranstaltete Tagung „1918 – Das Modell eines komplexen Transformationsprozesses?“ fragte trotz des Titels nur am Rande nach der Modellhaftigkeit der tschechoslowakischen Staatsgründung für die weitere nationale oder europäische Entwicklung, sondern wandte sich der „Komplexität“ jenes Transformationsprozesses zu. Von den verschiedenen Anlässen für die „8er“-Konferenzen, die in diesem Jahr unter dem Titel „Tschechische Kreuzwege der europäischen Geschichte 1918 – 1938 – 1948 – 1968“ organisiert wurden und werden, ist in der gegenwärtigen tschechischen Politik dieses Ereignis vielleicht am stärksten als „modellhafter“ Anknüpfungspunkt präsent. Im Mittelpunkt der Tagung standen die (Dis)Kontinuitäten der gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen und sozialen Entwicklung, für die das Jahr 1918 zwar nicht immer erst den Anstoß geben musste, gleichwohl aber zu einem Symbol dieses Umbruchs geworden ist. Im Vergleich zu ihrer Vorgängerveranstaltung vor zehn Jahren „Tschechoslowakei 1918-1938. Schicksale der Demokratie in Mitteleuropa“¹ setzte die Tagung deutlich andere Schwerpunkte.

Der erste thematische Komplex „Architekten der neuen Tschechoslowakei und ihre Pläne; neue Machteliten und ihre Institutionen“ widmete sich den personellen Verstreungen des neuen Staates. Standen 1998 noch einzelne bedeutende Persönlichkeiten im Vordergrund der Referate, sah man hiervon dieses Mal zugunsten gruppenorientierter Ansätze ab. Herausgegriffen wurden insbesondere die tschechischen politischen Eliten (Jana Čechurová), die militärischen Führungseliten des Offizierskorps der tschechoslowakischen Armee (Martin Zückert) sowie die Akteure der Außenpolitik und des Außenministeriums (František Kolář). Die per-

¹ Valenta, Jaroslav/Voráček, Emil/Harna, Josef (Hgg.): Československo 1918-1938. Osudy demokracie ve střední Evropě [Die Tschechoslowakei 1918-1938. Schicksale der Demokratie in Mitteleuropa]. 2 Bd. Praha 1999.

sonellen Kontinuitäten von der Habsburgermonarchie zur Ersten Republik waren in den Führungsschichten der politischen Parteien, aber auch in der Regierung dabei ungleich stärker als etwa in der Armee oder im Außenministerium. Dort ist zumindest teilweise eine gewisse Wandlungsresistenz zu konstatieren. So verzichtete die Regierung Kramář fast gänzlich auf personelle Neubesetzungen und schrieb die parteipolitische Propaganda des 19. Jahrhunderts in der Zeit nach 1918 fort (Čechurová).

Einen tieferen Wandlungsprozess vollzogen nach äußeren Anfeindungen und inneren Krisen die Vertreter des politischen Katholizismus. Michal Pehr (Prag) zeigte in seinem Referat, wie es der katholischen politischen Führung in der neu gegründeten Tschechoslowakischen Volkspartei gelang, sich im zunächst kirchenfeindlichen Klima der Ersten Republik durch eine Instrumentalisierung der Nationalitätenfrage als wichtige Kraft zu behaupten. Die Akzeptanz des politischen Katholizismus in der Ersten Republik warf die Frage auf, wie durchgreifend die Säkularisierung des ersten tschechoslowakischen Staates in der politischen Praxis war. In einer äußerst angeregten Debatte wies Miloš Trapl (Olomouc/Olmütz) auf die außenpolitischen Verwerfungen um die Trennung von Staat und Kirche hin, während Jan Rychlík (Prag) die These vertrat, es handele sich bei der Säkularisierung um einen politischen Mythos, weil die Gesetzgebung nach 1920 über bloße Schubladenprojekte nicht hinausgekommen sei.

Im Unterschied zu den genannten, jeweils für sich genommen relativ homogenen politischen Gruppen war die militärische Führung personell äußerst disparat. Zückert (München) wies in seinem Vortrag auf die beträchtlichen Integrationsleistungen der tschechoslowakischen Armee hin: Auf der Ebene des Offizierskorps mussten sowohl Nationalitätenkonflikt als auch politischer Widerstreit zwischen ehemaligen Angehörigen der K. u. k.-Armee und der Legionärstruppen eingedämmt werden. Gerade ein nach dem Ersten Weltkrieg gewandeltes Verständnis vom politisch aufgeklärten und aufzuklärenden Soldaten konnte den Nationalitätenkonflikt zu einem maßgeblichen Teil republikanisch überformen, sodass bei den Minderheiten auf lange Sicht der Respekt vor der tschechoslowakischen Armee das Gefühl der Repression überwog. Der diplomatische Apparat der Tschechoslowakei griff hingegen nur auf etwa ein Fünftel der bereits im altösterreichischen diplomatischen Dienst tätigen Beamten zurück, barg dadurch weniger Konfliktpotential und verfügte über eine vergleichsweise junge Personalstruktur (Kolář).

Das sozialgeschichtliche Panel zur Transformation des Jahres 1918 „Sozialpolitische Probleme des neuen Staates: Erbe und Realität“ rückte exemplarisch die Arbeiter- und die Frauenbewegung in den Blick. Michal Pullmann (Prag), der die Arbeiterbewegung behandelte, stellte die Verwirklichung der politischen Ansprüche auf soziale Gerechtigkeit um 1918 in den Mittelpunkt. Für die Zeit des Ersten Weltkriegs arbeitete er zwei Grundtypen heraus, in denen sich diese Forderungen zunächst artikuliert hätten: Den von ihm als „amorph“ bezeichneten Typus der Hungerrevolte sowie den rationaleren Typus des Streiks, der in stärker organisierten Bahnen verlaufen sei. In der Phase der Staatsgründung um 1918 sei das politische Potential der Sozialisten dann zwar zunächst unterdrückt worden, deren in der Arbeiterschaft tief verwurzelte politische Prinzipien – Demokratisierung und

Sozialisierung – seien in der Ersten Republik jedoch zu einem Teil verrechtlicht worden.

Der Schwerpunkt dieses Teils lag mit den Referaten von Jana Malínská (Prag), Gabriela Dudková (Bratislava) und Jana Burešová (Olomouc) auf der Frauenbewegung. Während Malínská diese als Teil der Nationalbewegung beschrieb, deren Leistungen nicht mit der vollwertigen politischen Repräsentation in den Parteien honoriert worden seien, widmete sich Burešová den Unterschieden von katholischen und liberalen Frauenvereinen. Dudeková beschrieb hingegen in einer vergleichenden Studie zum Familienrecht die Ambivalenz der rechtlichen Stellung der Frau nach 1918. Nicht nur soziale Praxis, sondern auch das Rechtssystem hätten Ungleichheiten konserviert. Insbesondere die Rezeption des am traditionellen patriarchalischen Geschlechterbild ausgerichteten altösterreichischen Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch im westlichen Landesteil hätte für die zivilrechtliche Stellung der Frau fatale Folgen gehabt, weil Reformen in diesem Bereich an der Frage des Eigentumsrechts gescheitert seien. Das an das altungarische Gewohnheitsrecht angelehnte Rechtssystem im slowakischen Landesteil sei hingegen nicht nur in Fragen der Eheschließung, sondern auch in Fragen des Eigentumsrechts in der Ehe liberaler gewesen. Diese Erkenntnis relativierte das oft unreflektiert wiederholte Urteil von der universalen Rückständigkeit des slowakischen Landesteils. Eine solche differenzierte Betrachtung wäre auch für andere Themenfelder wünschenswert gewesen.

Den symbolischen Aspekten des Jahres 1918 wandten sich die Teile „Transformation der ‚Herzen und Köpfe‘“ sowie „Entstehung der Tschechoslowakei und historisches Gedächtnis. Historisches Bewusstsein und Unbewusstsein“ zu. Ivan Šedivý entfaltete den spannungsreichen Bedeutungshintergrund und symbolischen Gehalt des zeitgenössischen Schlagwortes der „Entösterreichisierung“. Politiker, Presse und nicht zuletzt die Legionäre, deren Wunsch nach einer tief greifenden „Säuberung“ der tschechischen Gesellschaft nach 1918 nicht erfüllt worden war, suchten nach neuen Traditionen und Mythen. In diesen sollte sich die Abwendung vom alten Österreich manifestieren, obwohl es zahlreiche personelle Kontinuitäten der Habsburgermonarchie zum neuen Staat gab. Dieses Dilemma der Ersten Republik zwischen Aufbruch, Moderne und Traditionalität zeichnete Michaela Marek (Leipzig) am Beispiel der Planungen für neue Denkmäler nach. Nach der Staatsgründung kam es zu einer Flut von Wettbewerben zur Darstellung nationaler Ideen, wichtiger Persönlichkeiten oder – wie nach dem Ersten Weltkrieg überall in Europa – der Kriegsgefallenen. Der modernen Kunst sollte eine herausgehobene Stellung zukommen, um den ideellen Fortschritt des neuen Staates auch ästhetisch vor Augen zu führen. Doch führte das Bedürfnis nach leicht verständlichen Botschaften letzten Endes zur Bevorzugung von konservativen, figürlichen und pathetisch aufgeladenen Formen.

Auch bei anderen neuen Staatssymbolen spiegelten sich die Identitätsprobleme der Tschechoslowakei wider. In mehreren Vorträgen wurden die neuen Feiertage ins Zentrum gerückt. Sollte der 28. Oktober 1918, der „Gründungsfeiertag“, staatlich und nationalitätenübergreifend oder im nationalen Rahmen gefeiert werden? Das Referat von Vratislav Doubek und Dagmar Hájková (beide Prag) beleuchtete die

Erinnerung an den 28. Oktober aus staatlicher Sicht und verdeutlichte die wechselnden politischen Implikationen bis in die sozialistische Ära. Jan Randák (Prag) führte an demselben Ereignis exemplarisch den Wandel der geschichtswissenschaftlichen Deutungen vor. Einen der wichtigsten neuen Feiertage, den Tag der Armee in Erinnerung an die Schlacht von Zborów 1917, untersuchte detailreich Richard Lein (Wien) auf dessen mythische Gehalte.

Die Sektion „Interpretation der Entstehung der Tschechoslowakei“ widmete sich den historiografischen und politischen Sichtweisen aus dem Ausland auf die tschechoslowakische Staatsgründung (Arnold Suppan, Atilla Pók, Antoine Marès, Maciej Górny). Bei Pók (Budapest) und Górny (Warschau, Berlin) standen dabei sozialistische Narrative im Vordergrund. Vor diesem Hintergrund wies Pók insbesondere auf ideologische Widersprüche in Masaryks und Benešs Außenpolitik hin, deren Verhältnis zu Ungarn ausschließlich von territorialen und innerstaatlichen Interessen geprägt worden sei. Die negative Sicht auf Beneš und Masaryk thematisierte auch Górny. Da in den Geschichtsschreibungen der sozialistischen Länder in den 1950er Jahren eine gemeinsame historiografische Erzählung gefunden werden sollte, mussten nationale Historiografien, aber auch die sowjetische vor 1945 relativiert werden. Für die Tschechoslowakei bedeutete dies, dass die Bedeutung des Jahres 1918 ganz in den Schatten der Oktoberrevolution von 1917 geriet. Masaryk, Beneš, aber auch den gegen die Rote Armee eingesetzten tschechoslowakischen Legionären unterstellte man ein ideologisches Festhalten an der österreichisch-ungarischen Monarchie. Die Selbstständigkeit der Tschechoslowakei wurde von der „marxistischen“ Historiografie dagegen als eine ungewollte Konsequenz der Arbeiterbewegung dargestellt. In dem folgenden Panel stellte Eva Broklová (Prag) einen exakten Gegenentwurf zu diesen Interpretationen vor – sie nahm damit eine schon in den 1920er und 1930er Jahren verbreitete Sicht wieder auf –, indem sie der politischen Gründungsleistung von Masaryk und Beneš für die tschechoslowakische Demokratie die größte Bedeutung beimaß. Dušan Kováč (Bratislava) interpretierte die Entwicklungen des Jahres 1918 hingegen eher als Folge des Ersten Weltkrieges.

Eine wissenschaftliche Konferenz aus Anlass eines so gewichtigen Jahrestages wie der Gründung der Tschechoslowakischen Republik hat immer etwas Repräsentatives, und das nicht nur, wenn das Waldsteinpalais auf der Prager Kleinseite den räumlichen Rahmen gibt. Was von dem auf Vorgängerkonferenzen bereits Gesagten, unter anderen politischen Vorzeichen Geschriebenen wieder aufgenommen und diskutiert oder was ausgeblendet wird, sagt viel über den jeweiligen Stand der Historiografie aus. Auffällig war das Fehlen der slowakischen Perspektiven auf die tschechoslowakische Geschichte und die damit verbundene Blickverengung. War die Liste slowakischer Themen und Referenten auf der Vorgängerveranstaltung vor zehn Jahren noch lang, sprachen dieses Mal vor allem tschechische, österreichische und deutsche Historiker über den westlichen (und dabei fast ausschließlich böhmischen) Landesteil der Tschechoslowakei. Manche Themen können zudem sicher noch als negativer Reflex auf vor 1989 nicht Sagbares gedeutet werden. Das hingegen, was davor schon gesagt werden konnte, wurde unausgesprochen und wie selbstverständlich als etwas nicht mehr Zeitgemäßes verworfen. Es wäre sicherlich nicht nur für tschechische Wissenschaftler lohnend, die eigenen Ausschlusskriterien

gegenüber diesen als veraltet wahrgenommenen Diskursen der so genannten marxistischen Historiografie stärker zu reflektieren. Da in Hinblick auf das Jahr 1918 sehr viel von personellen Kontinuitäten und sachlichen Diskontinuitäten die Rede war, drängte sich die Frage nach dem Umgang mit der eigenen Vorgeschichte geradezu auf.

München

Jana Osterkamp

NEUE LITERATUR

Besier, Gerhard (unter Mitarbeit von Katarzyna Stokłosa): Das Europa der Diktaturen. Eine neue Geschichte des 20. Jahrhunderts.

DVA, München 2006, 879 S.

Der programmatische Ansatz, das Diktaturproblem nicht statisch und auf ein einziges Land beschränkt, sondern genetisch und komparatistisch zu untersuchen, ist zu begrüßen, auch wenn derartige Versuche natürlich schon wegen der Breite des Forschungsfeldes nicht ohne Tücken sind. Gerhard Besier, Direktor des Dresdener Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung und Autor einer Monografie über den Vatikan und Hitlerdeutschland, hat ein insgesamt stimmiges Konzept entworfen, bleibt aber leider in der Ausführung, trotz fachhistorischer Mitarbeit, hinter dem hohen Anspruch, gar einer „neuen Geschichte des 20. Jahrhunderts“, zurück.

In einem nachgereichten bibliografisch geprägten Essay über „Politische Religion – Totalitarismus – Moderne Diktatur“ (S.672-701) zeigt sich der Verfasser als Kenner der wichtigsten Forschungsrichtungen bzw. theoretischen Deutungen des Phänomens. Besier ist gelernter Theologe und Psychologe, was keineswegs als Defizit gelten muss, sondern über theoretisches Vorwissen hinaus Erkenntnis-chancen eröffnen könnte. Allerdings werden diese im empirischen Teil so gut wie nicht genutzt: Den 30 Seiten Theoriebericht stehen (wenn man ein weiteres Kapitel über Systemtransformation nicht mitzählt) 650 Seiten im Grunde konventioneller Faktengeschichte gegenüber, denen das hohe Problembewusstsein nicht anzumerken ist. Besiers Begriff der „Modernen Diktatur“ bleibt vermutlich bewusst unscharf, denn er muss den spezielleren Diktaturtypen – konstitutionelle Diktatur, autoritäre Diktatur, totalitäre Diktatur – ein gemeinsames Dach bieten. Die Ursachen ihrer Entstehung werden, ebenso wie die des immanenten Systemwandels, aber kaum thematisiert und die geforderten syn- und diachronen Vergleiche gar nicht erst ange-stellt. Statt historischer Ursachenforschung bleibt es letztlich bei Wolfgang Merkels politologischem Schema,¹ während die empirische Darstellung theoretisch nicht durchgearbeitet, mit einigen dürftigen Andeutungen auskommt (Kulturbruch durch den Ersten Weltkrieg, Vermassung, Militarisierung, obsessive Beschäftigung mit der eigenen Opferrolle, Großreich-Vorstellungen, Erfahrung mit technisiertem Töten, Kompromittierung des Liberalismus etc.). Dies konkret darzulegen, wäre eine große historiografische Aufgabe, die aber der nicht gerade glanzvolle Text leider nicht erfüllt.

¹ *Merkel, Wolfgang: Totalitäre Regimes. In: Totalitarismus und Demokratie. Zeitschrift für Internationale Diktatur- und Freiheitsforschung/Totalitarianism and Democracy. An International Journal for the Study of Dictatorship and Liberty 1 (2004) H. 2, 183-201.*

Die Sozialgeschichte liegt nicht in Besiers Erkenntnisinteresse, aber auch ideengeschichtlich bringt sein Buch kaum etwas Neues. In den Ausführungen überwiegt ein eher zufälliges Erscheinungsbild, für das man zwar im Einzelfall dankbar sein mag, aber oft schlampig recherchiert und chronikartig präsentiert wird. Ungefestigte Staatsstrukturen, autoritäre Mentalitäten, eine hohe Gewaltbereitschaft, ultranationalistische Wertvorstellungen, fragwürdige Friedensbedingungen etc. drängen sich zwar als Gesamteindruck aus den Einzelerzählungen auf, werden aber weder ausdrücklich zusammenfassend erörtert noch verglichen. Über Umfang und Qualität der Kapitel lässt sich streiten: Mein Leseindruck ist der, dass neben relativ dichten und interessanten Passagen unübersichtliche Häufungen wenig relevanter und mitunter unzuverlässiger Einzelinformationen stehen.

Im ersten Teil erscheint Mussolinis Italien (nach 1933 auch Deutschland) als erfolgversprechenderes Vorbild als es die westliche Demokratie war, wobei die Bolschewismussfurcht als Faktor oder Vorwand (gegenüber Ernst Noltes Konzeption) keine zentrale Rolle spielt; im zweiten Teil ist die Sowjetunion dann nicht nur Vorbild, sondern die Hauptursache der Entstehung diktatorischer Regime, während sich die rechten Diktaturen allmählich in autoritäre oder konstitutionelle Halbdemokratien verwandeln. Ein angehängter Bericht über Transformationsforschung zeigt die Probleme von Demokratisierung und Entdemokratisierung, mit Hauptgewicht auf mentalen und institutionellen Faktoren auf (S. 640 ff.), konzentriert sich dann aber auf postkommunistische Konsolidierungsprozesse und die unkritische Wiedergabe von Random-House-Indices. Im Text selbst wird die Frage nach dem Modernisierungseffekt, der Funktion des Regimes als „Entwicklungsdiktatur“, gar nicht gestellt, ebensowenig wie die nach der Inklinaton von rückständigen politischen Kulturen zu patrimonialen und autoritären Strukturen ungeachtet der jeweiligen ideologischen Fassade. Warum sich umgekehrt kommunistisch beherrschte Gesellschaften seit den 1960er Jahren zu liberalisieren trachteten, wird allenfalls mit den bekannten ökonomischen Misserfolgsgeschichten beantwortet.

Die Qualität der einzelnen Kapitel hängt stark von den Vorarbeiten ab; so kann das Bild der SBZ/DDR (S. 392-413) im Grunde überzeugen, ebenso wie die Darstellung der sowjetischen Entwicklung von Chrusčev bis Gorbačev (S. 429-468); auch der Text über die Entstalinisierung Polens, seiner „sich selbst beschränkenden Revolution“, dürfte als gelungen bezeichnet werden. Hingegen sind die beiden Kapitel über die Tschechoslowakei (S. 343-365 sowie S. 523-559), trotz acht eng bedruckter Seiten angeblich benutzter Literatur, gründlich misslungen. Die Interpretation liegt fast immer schief und der Text strotzt vor Sachfehlern, deren Aufzählung man Verfasser und Leser ersparen möchte. Nur als kleine Perle: Gottwald „ließ sich in Moskau die Zustimmung zur Ausschaltung der Slánský-Fraktion geben“ (S. 526). Die Ursachen der „Selbstkommunisierung“ der Tschechoslowakei werden so gut wie nicht erörtert. – Insgesamt ein in mancher Hinsicht anregender, aber unausgewogener und stellenweise problematischer Text.

Berlin

Bedřich Loewenstein

Mann, Michael: Die dunkle Seite der Demokratie. Eine Theorie der ethnischen Säuberung.

Hamburger Edition, Hamburg 2007, 861 S.

Das opulente Werk von Michael Mann, das zuerst 2005 englischsprachig unter dem Titel „The Dark Side of Democracy“ erschienen ist, hat eine Reihe von enthusiastischen Besprechungen erhalten. Würde sich das Lob lediglich auf den historisch-empirischen Fleiß seiner soziologischen Studie beziehen, könnte dem auch hier eine weitere uneingeschränkt positive Würdigung hinzugefügt werden. Und angesichts der zahlreichen ethnopolitischen Konflikte in der Gegenwart und der völkisch motivierten Massenverbrechen im Europa der Moderne wirken Manns zentrale theoretische Überlegungen auf den ersten Blick auch unmittelbar einleuchtend, da sie an das Alltagsbewusstsein anknüpfen. Seine wichtigste These lautet: „Die mörderische ethnische Säuberung ist ein modernes Phänomen, sie ist die dunkle Seite der Demokratie“ (S. 11). Neben anderen, vor allem die Dynamisierung von ethnischen Säuberungen betreffenden Annahmen formuliert Mann folgenden zweiten Kerngedanken: „Ethnische Feindseligkeiten entwickeln sich dort, wo Ethnizität der Klassenzugehörigkeit als wichtigstes Kriterium der sozialen Schichtung den Rang ablauft, im Verlauf dieser Entwicklung klassenähnliche Gefühle aufnimmt und in Richtung eines Ethnonationalismus kanalisiert.“ (S. 15)

Michael Mann kann auf eine Reihe prominenter soziologischer Theorien zurückgreifen, die die Genese der modernen Gesellschaft und den mit ihr einhergehenden Zivilisationsprozess in ihren Ambivalenzen interpretiert haben. Die in dieser Hinsicht optimistischere Sozialforschung recurriert hierbei auf Norbert Elias und seine Theorie des Prozesses der Zivilisation, in dem vormoderne (Gewalt-)Momente in einem langwierigen psycho- und soziogenetischen Prozess zivilisiert werden. Der weniger optimistische Blick auf die moderne Zivilisation ist inspiriert von Max Horkheimers und Theodor W. Adornos „Dialektik der Aufklärung“, die aufgrund des instrumentell-naturwissenschaftlichen Charakters der Aufklärung von einer strukturellen Inkorporation der Barbarei in die Moderne ausgehen. Insofern befindet sich Mann mit seinem Ansatz in prominenter Gesellschaft, seine Bezugnahme auf die demokratische Nation als genuiner Auslöser ethnischer Säuberungen bleibt jedoch theoretisch unterreflektiert. Denn Mann verkennt die Dialektik nationalstaatlicher Vergesellschaftung in ihrer Organisierung als Demokratien an einem grundlegenden Punkt: Auch wenn er betont, dass der wesentliche Kern in einem völkischen Nationalismus liegt, also dem Primat des ethnos über den demos, dann liegt in seinem entwicklungsgeschichtlichen Ansatz, nach dem die – von Mann empirisch überzeugend nachgewiesene – schrittweise Entwicklung zu einem ethnischen Nationsbegriff und die Abkehr von einem demokratischen Nationsverständnis die Basis für ethnische Homogenitätswünsche darstellt, eine staatstheoretische Leerstelle, die entscheidend ist: Denn der moderne Nationalstaat und somit die moderne Demokratie organisiert sich nicht nur entlang der Pole ethnos oder demos, sondern zugleich auch entlang der Differenzierungen zwischen Souveränität und Freiheit, zwischen Macht und Gesetz. Zentral an dieser doppelten Ambivalenz des modernen Nationalstaats ist, dass dieser idealtypisch zugleich die Basis für ethnische

Säuberungen bietet, wie er auch Garant für ihre Verhinderung sein kann – je nachdem, in welcher Kombination die vier Kategorien *ethnos* und *demos* sowie Souveränität und Freiheit im Konkreten ausgestaltet sind. Insofern ist der These von Mann in ihrer Radikalität zu widersprechen, weil sie das ambivalente Moment zu wenig konzeptualisiert, obgleich Mann dieses ohne Zweifel erkennt.

Anders verhält es sich mit der Annahme über das Verhältnis von Ethnizität und Klassenzugehörigkeit. Es gibt eine Reihe von empirischen Studien, die Manns Annahme einer Ethnisierung sozialer Konflikte stützen und Mann zeigt auch selbst anhand einiger historischer Fallbeispiele, wie ein solcher Transformationsprozess vonstatten geht. Der Prozess der Ethnisierung, der in der Tat ein modernes Phänomen und grundlegend von tribalistischen Konfliktstrukturen zu unterscheiden ist, scheint vielfältig soziale Konflikte zu überlagern und schrittweise zu ersetzen und es leuchtet auch ein, dass dieser Prozess abhängig von der Konstituierung des nationalen Staates generiert, beschleunigt oder gebremst wird – wobei innerhalb einer solchen Konfliktgenese stets auch die Minderheitengruppen und deren Verhältnis zu „ethnischem Gemeinsamkeitsglauben“ (Max Weber) berücksichtigt werden müssen. Ausgesprochen facettenreich gestaltet sich auch der in jedem Einzelfall verschiedene, aber doch idealtypisierbare Prozess der Ethnisierung, in dem die ethnische Selbst- und Fremdzuschreibung zum alle anderen soziologischen Kategorisierungsoptionen überlagernden Konzept geworden ist, was vor allem für soziale und sozialökonomische Verortungen gilt. Mit Blick auf das Konfliktpotenzial, das gerade in einer solchen ethnisierenden Dynamik liegt, zumal in den letzten Jahren in Osteuropa, liefert Mann wichtige theoretische und empirische Befunde, die auch ungeachtet des prinzipiellen Einwandes Beachtung verdienen und an denen deutlich wird, dass eines der Konflikt generierenden Schlüsselprobleme des 20. und 21. Jahrhunderts die ethnische bzw. völkische Weltanschauung und deren Politisierung ist – und eben nicht Demokratie oder Nationalstaat als solche.

Gießen

Samuel Salzborn

Jaworski, Rudolf/Stachel, Peter (Hgg.): Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich.

Frank & Timme, Berlin 2007, 465 S., 44 Abb., 4 Diagramme, 1 Schaubild, 2 Tabellen.

Im Gefolge der großen Veränderungen der europäischen Erinnerungskulturen seit 1989 sind Umkodierungen im öffentlichen Raum in den letzten Jahren zunehmend in das Interesse der Geisteswissenschaften gerückt. Der vorliegende Sammelband beruht im Wesentlichen auf einer internationalen Konferenz, die die Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Zusammenarbeit mit dem Prager Stadtarchiv Ende 2004 organisiert hat. Er zeichnet sich vor allem durch seine Interdisziplinarität sowie das breite thematische Spektrum der insgesamt 23 Beiträge aus. Diese beschränken sich nicht auf die Untersuchung eines Kulturraums, sondern nehmen die Situation in Österreich, der Schweiz, Deutschland und Italien ebenso in den Blick wie die Entwicklung in Tschechien, Kroatien, Russland, Ungarn, der Slowakei, Rumänien und der

Ukraine. Dieser sowohl geografisch als auch thematisch weite Horizont ermöglicht eine vergleichende, gesamteuropäische Perspektive auf unterschiedlichen Ebenen.

In seiner Einführung eröffnet Mitherausgeber Peter Stachel einen Einblick in das Problemfeld symbolischer Einschreibungen in den öffentlichen Raum als Spiegel des kollektiven Gedächtnisses. Corradino Corradi leitet mit seinem Aufsatz zu den Brüchen repräsentativer (Um-)Gestaltung von Stadtplätzen im imperialen Wien das Themenfeld „Plätze als Brennpunkte politischer Öffentlichkeit“ ein. Bernadette Reinhold vergleicht im Folgenden mehrere Plätze dieser Stadt, wobei sie einen Fokus auf die Politisierung des Stadtraums am Beispiel Schwarzenbergplatz richtet. Zdeněk Hojda charakterisiert den Wenzelsplatz als „Bühne moderner tschechischer Geschichte“, auf der sich wichtige historische Umbrüche zwischen 1918 und 1989 abspielten. Josip Hrgovič untersucht den heutigen „Platz der Opfer des Faschismus“ in Zagreb, der seit 1917 mehrfach Umkodierungen erfahren hat, die sich auch im Funktionswandel des 1939 in dessen Zentrum errichteten Kunstpavillons ausdrücken. In seiner komparativen Studie zu drei von der jeweiligen Staatsmacht in unterschiedlicher Form politisierten Petersburger Plätzen hinterfragt Jan Kusber das von Karl Schlögel aufgestellte Diktum, es sei der Raum, der das Individuum präge und dessen Handeln diktiere. Vielmehr seien die Bewohner der Stadt durchaus in der Lage gewesen, staatlich verordnete Funktionen des Platzes zu konterkarieren.

In den beiden einleitenden Aufsätzen der Sektion „Materielle und immaterielle Denkmäler“ befassen sich Werner Telesko und Rudolf Jaworski mit dem österreichischen Denkmalkult im 19. Jahrhundert bzw. Denkmalkonflikten im östlichen Europa. Eine Besonderheit Österreichs sei die im europaweiten Vergleich geringere Motivation gewesen, personenbezogene Denkmäler zu errichten. Für das östliche Europa, so Jaworski, könne bis 1917 von einer „Ablehnung realisierter“ und „Verhinderung geplanter“ Projekte gesprochen werden. Im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts habe sich dann eine dichte Abfolge von Denkmalkriegen und Denkmalstürzen entwickelt, die 1989 ihren Höhepunkt erreichte.

Weitere Beiträge nehmen die Mikroebene in den Blick. So Andreas Pribersky mit einer Analyse des Bedeutungswandels des 1947 als „Sowjetisches Mahnmal“ in Budapest an sehr prominenter Stelle errichteten Denkmals, das heute den Namen „Freiheitsstatue“ trägt. Der sich wandelnden Denkmallandschaft in dem am Kreuzungspunkt mehrerer Kulturen gelegenen Bratislava widmet sich Elena Manová. François de Capitani untersucht im Folgenden den Wandel in der republikanischen Selbstdarstellung Berns, die sich insbesondere im Umgang mit der historischen Bausubstanz zeigte. Dem Umgang mit den „baulich-symbolischen Relikten“ ist auch der Beitrag von Lena Schulz zur Wiesch gewidmet, die dabei insbesondere die Lenin-Statue und den Palast der Republik in Ostberlin als Beispiele für eine „Homogenisierung der Symbollandschaft“ in den Blick nimmt. In eine ähnliche Richtung geht die Untersuchung des Umgangs mit den Relikten der Berliner Mauer und des Checkpoint Charlie durch Karin Liebhart.

Auf die Ebene immaterieller Denkmäler in Form von Musik und Theater geleiten Federico Celestini und Elisabeth Großegger die Leser. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam es im Zeichen des beginnenden Historismus zur Schaffung von

musikalischen Editionen, die sich nicht mehr auf das Werk einzelner Komponisten bezogen, sondern von einer „kollektiven musikalischen Praxis“ ausgingen und damit konstitutiv für Nationalbewegungen wirkten. Gleiches gilt analog für die Schaffung historischer Dramen, wobei in Österreich insbesondere Grillparzers „König Ottokar“ sowie „Prinz Eugen“ große Wirkung entfalteten.

Im Themenblock „Straßennamen“ befassen sich Dietz Bering und Klaus Großsteinbeck mit ideologisierten Straßennamen in Köln, wobei es sich um einen Ausschnitt aus einem größeren Forschungsprojekt am Schnittpunkt von Linguistik und Kulturwissenschaften handelt. Václav Ledvinka untersucht ähnliche Phänomene am Beispiel Prag.

„Imaginäre und reale Raumkonstruktionen“ lautet der Titel der letzten Sektion. Jiří Pokorný schildert die volksfestmäßige Stimmung, die in der Prager Innenstadt in den Tagen nach dem Umsturz vom 28. Oktober 1918 herrschte. Georg Escher wiederum widmet sich der „Prager Judenstadt als Topos“ und analysiert den Erinnerungsort Josefstadt anhand verschiedener literarischer Genres. Martin Moll führt den Leser in die zweisprachige Steiermark um 1900, in der sich Nationalitätenkonflikte anhand von Festen, Fahنشmuck und dem Streit um den Auftritt einer bosnischen Militärkapelle verfolgen lassen. Margit Feischmidt untersucht die rivalisierenden Nationalismen in der multiethnischen Stadt Cluj (Klausenburg), die in verschiedene Sphären national kodierter Gedächtnisräume aufgeteilt werden kann. Ganz ähnlich lag der Fall im habsburgischen Lemberg (Lviv), der von Markian Prokopovych analysiert wird und am Beispiel einer Politisierung von Plätzen und der Schaffung miteinander konkurrierender und sich überlagernder nationaler Erinnerungsorte veranschaulicht wird.

Der Sammelband stellt eine gelungene Zusammenschau von Phänomenen kultureller Um- und Neukodierungen dar, wobei sowohl die Makro- als auch die Mikroebene unterschiedlicher historischer Narrative berücksichtigt werden. Sehr benutzerfreundlich ist das Personenregister am Schluss des Buches, hervorzuheben sind ferner die zahlreichen Abbildungen.

Nur zwei geringfügige Defizite können festgehalten werden: Zum einen hätte man sich auch die Einbeziehung polnischer Fallbeispiele gewünscht. Zum anderen wäre eine größere Stringenz bei der Verwendung von Fachtermini möglich gewesen. So weisen mehrere Beiträge theoretische Ausführungen zu Erinnerungskulturen auf, die vermeidbare Wiederholungen aus den Einführungsaufsätzen darstellen.

Frankfurt/Oder

Jan Musekamp

Zwicker, Stefan: *„Nationale Märtyrer“: Albert Leo Schlageter und Julius Fučík. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur.*

Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 2006, 369 S. (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart).

Albert Leo Schlageter und Julius Fučík sind auf den ersten Blick recht unterschiedliche historische Figuren: Bei Schlageter handelte es sich um einen deutschen ehemaligen Soldaten und Freikorpskämpfer, der 1923 von der französischen Besatzungsmacht in Düsseldorf zum Tode verurteilt und exekutiert wurde, bei Fučík

um einen tschechischen kommunistischen Journalisten und Widerstandskämpfer, der 1942 in Prag von der Gestapo inhaftiert und 1943 in Berlin hingerichtet wurde. Was die beiden über ihren frühen gewaltsamen Tod durch Besatzungsmächte hinaus gemeinsam haben, ist ihre jahrzehntelange Präsenz als nationale Helden bzw. Märtyrer. Schlageter galt fortan als deutscher Held im Kampf gegen die „Schmach von Versailles“ und ab 1933 gerade den Nationalsozialisten als „Blutzeuge“ der Bewegung, Fučík als tapferer tschechoslowakischer Antifaschist und ab 1948 vor allem als kommunistischer Held und Vorbild für die Jugend.

Stefan Zwicker geht in seinem Buch, der Druckfassung seiner Mainzer Dissertation, Ähnlichkeiten und Unterschieden der Verehrung dieser Personen nach. Einführend rekonstruiert er deren Lebenswege, daran anschließend analysiert er detailliert die Methoden und Ziele des jeweiligen Propagandakultes. Auf diese Weise möchte er einen „Beitrag zur Kultur- und Propagandageschichte Deutschlands und der ehemaligen Tschechoslowakei liefern, [...] aber auch etwas zur Frage der Entstehung und Kultivierung von Heldenbildern und nationaler Identität beisteuern“ (S. 15). In der Tat entsteht so nicht nur ein detailreiches Bild von Schlageter und Fučík in ihren jeweiligen historischen Kontexten, sondern es werden auch die gesellschaftlichen Hintergründe sowie die Propagandamechanismen zweier totalitärer Diktaturen deutlich. Zwicker arbeitet dabei überzeugend heraus, dass Stilisierung und Heroisierung in beiden Fällen vergleichbar waren.

Die Gründe dafür sind zunächst einmal in der Heldenproblematik selbst zu suchen. „Helden“ sind ein epochenübergreifendes Phänomen und werden oft mit sehr ähnlichen Mitteln zu Identifikationsfiguren geformt. Dies wird auch an der Heldenverehrung im 20. Jahrhundert offensichtlich: Zwicker zeigt, dass die Propaganda sowohl im Falle Schlageters als auch im Falle Fučíks stark von antiken und christlichen „kulturellen Überlieferungen“ (S. 15) geprägt war, was zahlreiche Gemeinsamkeiten zur Folge hatte. Dass in totalitären Diktaturen zudem die Muster der Vermittlung von Heldenbildern gleichartig waren, gerade was die Möglichkeiten der massiven Propagierung durch staatlich kontrollierte Massenmedien und Massenorganisationen betrifft, ist ebenfalls augenfällig.

Doch die Analogien gehen noch weiter: Die Heldenbilder sowohl Schlageters als auch Fučíks durchliefen drei Phasen. Schlageter galt zunächst fast allen deutschen politischen Kräften als Held im Kampf um die nationale Sache und bei den nationalen Kräften gerade auch gegen den französischen „Erbfeind“; selbst die KPD stand nicht abseits, sprach Karl Radek doch vom „mutigen Konterrevolutionär“. In einer zweiten Phase nach der Machtergreifung nutzte ihn die NSDAP als Heldengestalt, während er nach 1945 weitgehend in Vergessenheit geriet. Fučík war in der kurzen Übergangsphase von 1945 bis 1948 als nationaler Held und als Opfer der deutschen (Erb-)Feinde politisch ebenfalls kompatibel, nach dem „Siegreichen Februar“ 1948 erfolgte aber die Verehrung in erster Linie im Dienste des Aufbaus des Sozialismus – und auch Fučíks Heldenstatus hat schließlich unter einem Systemwechsel stark gelitten.

Größere Unterschiede lassen sich allerdings bei den ideologischen Hintergründen der Personen festmachen. Zunächst zu Schlageter: Er kämpfte nach dem Ersten Weltkrieg sowohl im Baltikum als auch in Ostpreußen in Freikorpsverbänden, was

ihn politisch als rechts stehend ausweist. Der Ruhrkampf von 1923, das zentrale Ereignis für Schlageters Heldenstatus, war allerdings ein überparteiliches Phänomen. Zwar gingen die Anschläge auf Eisenbahnlinien, für die er schließlich zum Tode verurteilt wurde, über den allgemein geforderten passiven Widerstand hinaus, eindeutig ideologisch konnotiert waren sie aber nicht. Sicher kann man davon ausgehen, dass Schlageter die Demokratie wie auch die Republik ablehnte, parteipolitisch klar zuordnen oder gar eindeutig als Nationalsozialist bezeichnen lässt er sich aber nicht. Der später immer wieder behauptete NSDAP-Beitritt ist auch Zwickers Forschungen zufolge bis heute weder zu belegen noch zu entkräften. Schlageter ist somit in seiner Rolle als „erster Soldat des Dritten Reiches“ primär eine Kreation der NSDAP und ein instrumentalisierter Held.

Anders liegen die Dinge bei Fučík: Er war seit den Anfängen der KPTsch überzeugter Kommunist und auch Parteimitglied, seit 1941 gehörte er zudem dem ZK an. Im Untergrund kämpfte er gegen die Besatzungsmacht. Neben der klaren politischen Positionierung macht aber besonders ein Phänomen einen großen Unterschied zu Schlageter aus: Fučík verfasste in der Haft seine berühmte „Reportage, unter dem Strang geschrieben“, die sein politisches Bekenntnis verewigte und ihm noch zu Lebzeiten die Möglichkeit zur Selbststilisierung bot. Er hat auf diese Weise in einem hohen Maße an seiner eigenen Heldenlegende mitgeschrieben. Schlageter hat nur Briefe an seine Familie verfasst, damit aber kein Statement abgegeben, das politisch derartig eindeutig verwertbar gewesen wäre. Zwar wurden sie ebenfalls veröffentlicht, sind aber sowohl formal als auch bezüglich der Wirkungsgeschichte in keiner Weise mit der „Reportage“ vergleichbar. Letztere wurde in rund 90 Sprachen übersetzt. Fučík war damit als antifaschistischer sowie – vor allem im östlichen Lager – als sozialistischer Held auch in anderen Staaten verwertbar. Dies war Schlageter keineswegs, der nun einmal immer ein nationaler „deutscher“ Held blieb. Diese Unterschiede werden durch die Lektüre von Zwickers Buch sehr deutlich.

Für einen gewinnbringenden Vergleich ist aber keine identische Ausgangslage nötig, wie die vielen anderen von Zwickler herausgearbeiteten Elemente der Heldenverehrung belegen. Er analysiert dazu zunächst Schlageters und Fučíks Leben sowie das Heldenbild und die Mechanismen der Propaganda. Dabei zeichnet er anhand biografischer Quellen sehr genau den jeweiligen Werdegang nach und widerlegt so manche Legende. Ferner thematisiert er Rituale, Denkmäler wie zum Beispiel das ehemalige große Schlageter-Denkmal in Düsseldorf sowie die Benennungen von Straßen, Organisationen etc. nach den beiden Personen.

Anschließend kommt er in einem umfangreichen synthetisierenden und vergleichenden Teil mit dem Titel „Wie wird ein Toter zum Märtyrer?“ unter anderem auf die Einordnung der Heldenverehrung in den Kontext der Forschung zu Erinnerungsorten und Erinnerungskultur sowie auf die „Mechanismen und Versatzstücke der Stilisierung“ zu sprechen. In diesem Kapitel werden die Ähnlichkeiten der „kulturellen Überlieferung“ noch einmal offensichtlich: Muster der christlichen Passionen, Unschuld und Schönheit, Verrat, Anlage zum Heldentum in der Kindheit, richtiges Handeln und Standhaftigkeit im Angesicht des Todes, Opfer des Erbfeinds sowie Hinrichtung, Toten- und Reliquienkult. Der Text ist hier nicht ohne Redun-

danzan, die sich aufgrund der gewählten Struktur wohl kaum vermeiden ließen. Da in diesem Zusammenhang noch andere nationale Märtyrer wie Jeanne d'Arc und Kevin Barry berücksichtigt werden, stehen die dort formulierten aufschlussreichen Überlegungen aber auf einem sehr breiten Fundament.

Insgesamt ist Zwicker somit ein überaus interessantes und gut lesbares Buch gelungen. Von solchen Vergleichen mit Ostmitteleuropa-Bezug, die Staaten-, Epochen- und Systemgrenzen gleichzeitig überschreiten, sollte es mehr geben.

Prag

Volker Zimmermann

Hahn, Hans Henning (Hg.): Hundert Jahre sudetendeutsche Geschichte. Eine völkische Bewegung in drei Staaten.

Peter Lang, Frankfurt/Main u. a. 2007, 324 S. (Die Deutschen und das östliche Europa. Studien und Quellen 1).

Weger, Tobias: „Volkstumskampf“ ohne Ende? Sudetendeutsche Organisationen, 1945-1955.

Peter Lang, Frankfurt/Main u. a. 2008, 635 S. (Die Deutschen und das östliche Europa. Studien und Quellen 2).

Seit 2003 gibt es am Institut für Geschichte der Universität Oldenburg das „Oldenburger Projekt Sudetendeutsche Geschichte“ einschließlich der Buchreihe „Die Deutschen und das Östliche Europa“. Als erste Veröffentlichungen sind dort inzwischen zwei Bände zur sudetendeutschen Geschichte erschienen. Darunter verstehen die Projektmitarbeiter nicht die Geschichte der deutschsprachigen Bewohner Böhmens und Mährens, sondern diejenige der „sudetendeutschen völkischen Bewegung“.

Ziel des von Hans Henning Hahn herausgegebenen Sammelbandes „Hundert Jahre sudetendeutsche Geschichte“ ist es, den „Weltanschauungscode“ (S. 57) des Völkischen bei denjenigen zu entziffern, die sich seit Beginn des letzten Jahrhunderts bis heute als Sudetendeutsche bezeichnet haben. In Ergänzung und Überschneidung einer Analyse des völkischen Diskurses der gesamten deutschen Nation soll hier also der „sudetendeutsche Identitätsdiskurs“ (S. 58) betrachtet werden. Im Mittelpunkt stehen die Aufsätze von Eva Hahn, Ingo Haar, Tobias Weger und Samuel Salzborn.

Insgesamt dominieren in dem Band deutlich Studien, die zeitlich in der Zwischenkriegszeit angesiedelt sind. Eine prosopographische Zugangsweise wählt Eva Hahn. Sie thematisiert „den besonderen Beitrag von Rudolf Jung zur Frühgeschichte des Nationalsozialismus“ (S. 133). Eva Hahn möchte aufzeigen, dass die Anfänge des Nationalsozialismus nicht ausschließlich auf Hitlers München zurückgeführt werden können, sondern dass sudetendeutsche, österreichische und deutsche Entwicklungen zusammenkamen. Mehr noch: Die Autorin klagt zu Recht das „Vergessen der sudetendeutschen Nationalsozialisten und ihrer Rolle in der Geschichte der NSDAP“ (S. 105) an, die in erster Linie darin bestanden habe, den alldeutschen Gedanken der Schaffung eines Großdeutschland zu etablieren. In ihrer Analyse der sudetendeutschen nationalsozialistischen Bewegung der Jahre 1918-

1945 betont sie deren „ideologisch-organisatorischen Vorsprung“ (S. 115) gegenüber der NSDAP. Dabei gelingt es der Autorin zu zeigen, dass die Entwicklung von Henleins Sudetendeutscher Partei bis zum Anschluss an die NSDAP 1938 ohne die Geschichte der von Rudolf Jung vertretenen Deutschen Nationalsozialistischen Arbeiterpartei (DNSAP) nicht denkbar ist.

Der Beitrag von Ingo Haar untersucht den deutsch-katholischen wissenschaftlichen Diskurs in Prag 1918-1938 und ist ebenfalls biografisch orientiert. Genauer gesagt steht die „Sprachinselforschung“ der Gruppe um Eduard Winter im Mittelpunkt seiner Betrachtung und hier insbesondere das Schaffen Eugen Lembergs. Gleich zu Beginn konstatiert Haar die „Verquickung von Katholizismus und völkischer Ideologie“ (S. 211). Ausgehend von dieser Prämisse versucht er den Anteil der katholischen Volkstumsforschung am Prozess der Herausbildung einer sudetendeutschen Wir-Identität nachzuzeichnen. Dass das Ziel dieser Bestrebungen die Konstruktion einer ethnischen Differenz zum tschechischen Volk war, mag als Fazit nicht mehr überraschen, aber bleibt dennoch festhaltenswert. Die These, es sei „der“ sudetendeutschen Forschung gelungen, „in der deutschen Minderheit ein völkisch-rassistisches Volksverständnis zu implementieren“ (S. 241), bleibt allerdings unbelegt. Auch wird nicht klar, was an der katholischen Forschung denn nun spezifisch katholisch war und wo ein katholisches Minderheitenmilieu anfang bzw. aufhörte. Dagegen gelingt es Haar zu zeigen, dass die Wissenschaftsgruppe an der Prager Deutschen Universität erfolgreich den „wissenschaftlichen Schulterchluss mit dem NS-Regime“ suchte (S. 235) und ihre verstärkt radikalnationalistischen Vorstellungen der sudetendeutschen politischen Elite Begründungsmuster für ihre irredentistische Politik lieferte.

Samuel Salzborn beschreibt in seinem politikwissenschaftlichen Artikel über die „sudetendeutsche völkische Bewegung“ das sudetendeutsche Volksgruppenkonzept des 20. Jahrhunderts und das damit auf das Engste verzahnte „Recht auf die Heimat“ als „völkische Homogenitätsschwärmereien“ (S.316), die einer demokratischen Minderheitenpolitik diametral gegenüberstehen. Ob die diesem Konzept innewohnende Verbindung von ethnischer und räumlicher Identität allerdings seine These rechtfertigt, „dass Ideologie und Geschichte der sudetendeutschen Bewegung ohne den Antisemitismus und die Shoah nicht zu denken sind“ (S. 316), wäre zu diskutieren – auch wenn es außer Frage steht, dass dieser Form des Ethnozentrismus antisemitische und antislawische Elemente zu Eigen waren und sich zahlreiche Sudetendeutsche auf vielfältigen Ebenen an der deutschen Vernichtungspolitik beteiligten.

Der Beitrag von Tobias Weger kann als eine Zusammenfassung seiner Dissertation gelesen werden, der der zweite Teil dieser Besprechung gilt. Weger führt seine Untersuchung über die Zwischenkriegs- und Kriegszeit hinaus und versucht, Traditionen und Brüche der „sudetendeutschen Bewegung“ in der Zeit von 1945 bis 1955 aufzuzeigen. Dass die Kontinuitäten laut seiner Ergebnisse überwiegen, deutet er schon im Titel seiner mehr als 600-seitigen Monografie an: „Volkstumskampf ohne Ende?“. Die Akteursebene steht bei Weger im Mittelpunkt: Mehr als die Hälfte seiner Studie widmet er Aufbau, Struktur und Selbstverständnis sudetendeutscher Organisationen. Seine akribischen Bemühungen, möglichst alle relevanten Gruppen in seine Arbeit zu integrieren, resultieren daraus, dass es zwar inzwischen einige

wissenschaftlich fundierte und erkenntnisreiche Untersuchungen zu zentralen Teilaspekten der sudetendeutschen Frage nach 1945, aber keine Gesamtschau gibt. Insofern galt es, sich in Teilen selbst den Boden für den weiteren Verlauf der Arbeit zu bereiten, was dem Autor in eindrucksvoller, quellengesättigter Manier gelingt. Dagegen verwundert es, dass er bestimmte Ergebnisse bisheriger Forschung ausblendet. An manchen Stellen kommt zudem der Eindruck auf, dass sein Entlarvungsgestus, alle diskursiven Praktiken vorrangig als „völkisches Kontinuum“ zu klassifizieren, etwas Verkrampftes hat, weil die Rückkoppelung dieser Praktiken überwiegend der historischen Rückschau und weniger dem Blick auf die Gegenwart geschuldet ist.

In zwei zentralen Abschnitten geht Weger in seinem Versuch voran, das „völkische Netzwerk“ der organisierten Sudetendeutschen in ihrer Gründungsphase nach 1945 zu dechiffrieren. Zunächst betrachtet er die „symbolische Konstruktion der ‚Volksgruppe‘“ (S. 323-412). Hier gelingen ihm anhand ausgewählter Beispiele (u. a. zu Tracht und Uniform, Fahne und Wappen sowie allgemeiner zur Geschichtspolitik) eindrucksvolle Belege für seine These von der Tradition völkischen Gedankenguts innerhalb der sudetendeutschen Organisationen. Im Abschnitt zum „Vorstoß der Sudetendeutschen in die Politik“ (S. 413-536) geht es um den konkreten Niederschlag des von ihm durchdeklinierten „völkischen Diskurses“ in politischen Erklärungen, Gründungsdokumenten der Verbände und in Bezug auf parteipolitische Belange. Weger zeigt, dass der „Vorstoß in die Politik“ in den frühen Zeiten des Kalten Krieges nicht von Erfolg gekrönt war, weil beispielsweise die Sudetendeutsche Landsmannschaft ihre Maximalforderungen nach „Rückkehr in die Heimat“ und „Rückgabe der ehemaligen Heimatgebiete“ nicht durchsetzen konnte. Aber es kann noch mehr gesagt werden: Der Versuch der politisch organisierten Sudetendeutschen, in entscheidenden politikgestaltenden bundesdeutschen Gremien nachhaltig Einfluss zu gewinnen, um so ihre Gruppeninteressen schlagkräftig zu vertreten, ist insgesamt gescheitert. Über den Status einer Lobbygruppe kamen die Verbände letztlich nicht hinaus. Dafür ist auch die Geschichte der „Schirmherrschaft Bayerns über die sudetendeutsche Volksgruppe“ ein markantes Beispiel.

Tobias Weger arbeitet überzeugend heraus, was dennoch erreicht worden ist: die bis heute andauernde Beeinflussung des kollektiven Gedächtnisses der Deutschen, in welchem „die Sudetendeutschen“ mehr oder weniger ausschließlich als Opfer wahrgenommen werden, weil deren „völkische Traditionen“ erfolgreich verschleiert worden sind. Auch wenn Weger überwiegend einen Elitediskurs analysiert hat und an manchen Stellen unzulässige Übertragungen auf „die Sudetendeutschen“ vornimmt, hat er mit seiner Grundlagenarbeit längst überfällige, hohe Maßstäbe gesetzt, die für weitere Forschungen zur Geschichte der politisch organisierten Vertriebenen in Deutschland nach 1945 verbindlich sind.

Im September 2008 jährt sich das „Münchener Abkommen“ zum 70. Mal. Die beiden hier besprochenen Bände werden dafür sorgen, dass die Bedeutung der „sudetendeutschen Bewegung“ in der Zwischenkriegszeit, am Vorabend des Zweiten Weltkriegs und in der Nachkriegszeit nicht einfach vergessen werden kann.

Müller, Klaus Detlef: *Franz Kafka. Romane.*

Erich Schmidt, Berlin 2007, 149 S. (Klassiker-Lektüren 9).

Neumann, Bernd: *Franz Kafka: Aporien der Assimilation. Eine Rekonstruktion seines Romanwerkes.*

Fink, München 2007, 224 S.

Jede wissenschaftliche Beschäftigung mit Franz Kafka und seinem Werk gleicht einer Vermessenheit, steht doch gegen jeden auch nur punktuellen Zugang eine inzwischen zu einer ungeheuren Bibliothek angewachsene Forschungsliteratur – man bewegt sich gewissermaßen in einem auch bibliografisch betrachtet kafkaesken Raum! Dabei scheint es gerade die Unauslegbarkeit der Texte zu sein, welche die Kafka-Philologie in immer neuen Ansätzen bestätigen konnte. In Kenntnis dieser Situation versucht Klaus Detlef Müller erst gar nicht, die verschiedenen Zugänge umfassend zu diskutieren, abgesehen von einem auch in der notwendigen Verkürzung hilfreichen Forschungsüberblick zu Beginn, sondern wählt gleich die Methode der „dichten Beschreibung“ für sein Herangehen an Kafkas Romane. Müller geht es nicht darum, Deutungen vorzulegen, sondern Textbewegungen nachzuvollziehen, in denen Kafka „das Fremde und Befremdliche in einen scheinbar vertrauten Kontext transformiert,“ somit eine Umkehr des „Prinzips der Verfremdung“ vornimmt (S. 22). Der konstatierte markante Wechsel von einer text- zu einer theorieorientierten Auseinandersetzung, bei der Kafka, so Heinz Ludwig Arnold, „immer wieder als ein Experimentierfeld sekundärliterarischer Allmachtsphantasien der unterschiedlichsten Motivationen“ missbraucht worden sei (S. 30), wird für beendet erklärt, gefordert wird eine neue Textorientierung, die z.B. eine Lesart der Romane als Variation eines analogen Modells erlaube:

Der Protagonist tritt [...] in einen fremden Wirklichkeitskontext ein, in dem seine bisherigen Weltorientierungen nicht mehr gelten und ihm nur schaden, wenn er sich an sie hält. Er versucht, sich anzupassen oder zu kämpfen, erfährt die Vergeblichkeit seiner Anstrengungen und erleidet eine vernichtende Niederlage [...]. (S. 40)

Müller deutet Kafkas Schreiben als Kritik der poetologischen Identität, bei der Wahrheit und Vollkommenheit jenseits der Wahrnehmbarkeit und damit Erzählbarkeit liegen. Kafka begründe den Roman eben auf der „Unzuverlässigkeit von Ich und Welt“ (S. 141), weshalb dieser fast zwangsläufig fragmentarisch bleiben müsse.

Ein Ende der Theorie-Dominanz konstatiert auch Bernd Neumann, der sich gleichermaßen einer dichten Beschreibung im Kontext der kulturwissenschaftlichen Diskursanalyse verpflichtet fühlt. Ziel seiner essayistisch gehaltenen Studie ist eine „kakanische Erdung“ Kafkas im Sinne von Willy Haas, für den Kafka „die Welt unserer Jugend chiffriert und in ein paar großen, monumentalen, wenngleich fragmentarischen Gemälden zusammengefasst“ (S.20) habe. Anhand einer dichten Beschreibung nationaler Konflikte im Habsburgerreich entwickelt Neumann einen neuen Blick auf Kafkas Gabe, künftige Nationalismen vorherzuahnen, allerdings übersieht er dabei die Antizipation des stalinistischen Totalitarismus, die bei Kafka gleichermaßen angelegt ist. Kafkas Werk wird vor dem Hintergrund der Machtdispositionen gelesen, Hannah Arendt zufolge verhandeln Kafkas Texte „die Aporien der jüdischen Assimilation“ (S. 30). Überzeugend gelingt es Neumann, den jüdi-

schen Emanzipationsdiskurs, der auch im Verschollenen seine Spur hinterlässt, als zentral für die habsburgische Gesellschaft nachzuweisen. So zeigen sich im „Proceß“, der fast zeitgleich mit dem Ausbruch der Balkankriege niedergeschrieben wurde, die desintegrativen Tendenzen, die am Vorabend des Ersten Weltkriegs auf dem österreichischen „Staatsschiff“ herrschten. Neumann, der in Kafkas Werk die Struktur des „Faust“ erkennt, gelangt letztlich zu einer positiven Deutung des Schlusses, wenngleich die „Assimilationshoffnung, die über den ‚Proceß‘ bis hin zum ‚Schloß‘ dann immer mehr an Glanz verlieren wird“ (S. 99).

Mit dem skizzierten diskursanalytischen Ansatz lässt sich der „Proceß“ als ein Weltkriegsroman deuten, angestoßen insbesondere durch die anfängliche Niederlage der habsburgischen Armee gegen Russland bei Lemberg. Damit verbunden war die Bedrohung des Westjudentums durch den russischen Zarismus, die verstärkt wurde durch panslawistische Sympathien, die in Böhmen in der Folge des Ritualmordprozesses von Polna 1899 aufgekommen waren. Kafka hatte sich selbst in einem Brief an Milena Jesenská als einen „Hilsner redivivus“ bezeichnet. Neumann gelingt es in diesem Kontext, überraschende Parallelen zwischen dem Hilsner-Prozess und Kafkas „Proceß“, aber auch Analogien zum Švehla-Prozess herauszuarbeiten. Damit relativiert er die biografische Deutung des „Proceß“ allein aus der Beziehung zu Felice Bauer. Geboten wird eine Lesart des Romans, die diesen in Beziehung setzt einerseits zu den nationalistisch-rassistisch aufgeladenen Diskursen am Vorabend des Ersten Weltkriegs, andererseits zu der Sorge um den Bestand der Habsburgermonarchie, die als einzig verlässlicher Garant der jüdischen Emanzipation und Bollwerk liberal-bürgerlicher Rechtsnormen erscheint. Der Krieg aktualisiert und konkretisiert die Gefahren, die von Polna und den dort involvierten nationalistischen Akteuren wie Karel Baxa, dem späteren Primator von Prag, ausgingen. Diese Gefahren zeigten sich Kafka als zweites, paralleles Justizsystem unterhalb des rechtsstaatlichen. Neumann führt dies in seiner Interpretation weiter: „Finis austriae und finis humanitatis fielen zusammen mit dem Ende aller ‚Emancipations‘-Hoffnungen für das deutsche Judentum in einem [...] Prozeß, der, von Polna ausgehend, schließlich bis zum Nürnberg der Rassengesetze führen würde“ (S. 169). So gelesen kann ein kryptischer Text wie „Vor dem Gesetz“ als eine Assimilationspforte verstanden werden, welche zurück in die altösterreichische Welt des Vielvölkerstaats führte. Die Auflösung dieser meritologischen Klassengesellschaft im Krieg und seinen Folgen setzte dann jene Potenzen eines sozialrevolutionär eingefärbten Nationalismus frei, von dessen Wirkungen Kafkas Werk mehr zu berichten weiß, als man bisher erkennen wollte.

Weimar

Steffen Höhne

Kubů, František: Chebský městský stát. Počátky a vrcholné období do počátku 16. století [Der Stadtstaat von Eger. Anfänge und Blütezeit bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts].

Veduta, České Budějovice 2006, 212 S., zahlr. Abb., dt. Zusammenfassung (Edice IMXI České dějiny 1).

František Kubů, seit nunmehr 25 Jahren ausgewiesener Kenner der Geschichte Egers (Cheb), des Egerlandes (Chebsko) und vor allem der dortigen staufischen Ministe-

rialität, legt die erste Monografie in tschechischer Sprache vor, die sich mit der Formierung und der Blütezeit des Egerer „Stadtstaates“ auseinandersetzt und daher dem tschechischen Publikum durchaus ein neues Thema bietet. Dementsprechend betont der Autor, dass seine Arbeit als erste Präsentation des Themas und als „erster Impuls“ für weitere längerfristige Forschungen zu verstehen ist. Sein Anliegen besteht somit aus der längst überfälligen Integration der oftmals als deutsch und atypisch für die Geschichte Böhmens aufgefassten Geschichte Egers und seines Territoriums in die tschechische Erforschung Böhmens.

Zum bisherigen Forschungsstand lässt sich sagen, dass die Fachliteratur zum Thema von wenigen Ausnahmen abgesehen in deutscher Sprache verfasst wurde und eine dieser wichtigen Ausnahmen die früheren tschechischen Studien Kubůs darstellen. Kubů durfte bei vorliegendem Buch den Vorteil genießen, in einer Zeit forschen zu können, in der politische und nationale Determinanten zurückgetreten sind: Endlich geht es nicht mehr um eine Vereinnahmung Egers und seines Territoriums für dieses oder jenes Staatswesen, erklärbar auch aus der Tatsache, dass sich das ehemalige Egerland lange Zeit und bis heute auf Deutschland und auf die Tschechische Republik bzw. deren Vorgängerstaaten erstreckt.

Kubů unterteilt sein Buch in acht Kapitel und Beilagen. Im ersten Kapitel „Stadtstaaten im mittelalterlichen Reich“ geht er auf Faktoren ein, die einen „Stadtstaat“ definieren und die er dem Fall Eger als methodische Folie unterlegt. Festzuhalten ist dabei, dass das „Hauptcharakteristikum eines Stadtstaates sein eigenes Territorium (území)“ war (S. 15). Im zweiten Kapitel „Der territoriale Umfang des Egerer Stadtstaates im 14. und 15. Jahrhundert“ untersucht Kubů ausgehend vom staufischen „Reichsland“ Eger die Entwicklung des Territoriums unter anderem mit dem Ergebnis, dass der Egerer Stadtstaat im späten Mittelalter einen Umfang von circa 700 km² aufzuweisen hatte und nur die Territorien der Städte Ulm, Erfurt und Nürnberg größer an Fläche waren. Zu vermerken sind auch die Abbildungen von guter Qualität, die Kubůs Aussagen illustrieren. Das dritte Kapitel „Die Entwicklung des Egerlandes in der anfänglichen und der Hochphase des Egerer Stadtstaates“ und das vierte „Die Verwaltung des Egerer Stadtstaates im 14. und 15. Jahrhundert“ zeigen auf, wie das Egerland verwaltungsmäßig organisiert wurde und auf den Höhepunkt seiner Unabhängigkeit von äußeren Herrschaftsträgern in der Mitte des 15. Jahrhundert gelangte. Das kurze fünfte Kapitel „Die Egerer Forstordnung von 1379“ informiert über eine interessante Quelle und die Egerer Forstverwaltung, der sich im Übrigen zuletzt Karl Siegl vor nunmehr 80 Jahren gewidmet hat. Mehr Aufmerksamkeit widmet Kubů im sechsten Kapitel „Die Streitkräfte des Egerer Stadtstaates“ der beachtlichen militärischen Stärke Egers, die sich aus städtischen und egerländischen Kontingenten sowie Söldnern zusammensetzte und in den Kriegen gegen die Hussiten über 4000 Mann erreichte. Diese Schlagkraft und deren effiziente Organisation weisen auf eine solide wirtschaftliche Grundlage hin. Das siebte Kapitel „Die Beziehungen zwischen der Stadt Eger und dem benachbarten Adel“ stellt dar, wie die Stadt beständig bemüht war, den zu ihr in herrschaftsrechtlicher und ökonomischer Konkurrenz stehenden Adel des Egerlandes und des weiteren Umlandes zu verdrängen. Im achten Kapitel „Ausblicke in die Zukunft: Der Egerer Stadtstaat in den letzten zwei Jahrhunderten seiner Existenz“ skizziert Kubů

die Geschehnisse des Stadtstaates unter der Herrschaft der Habsburger bis zum Jahr 1723, als keine Elemente einer Egerer Unabhängigkeit außerhalb der Stellung als königlich-böhmische Stadt mehr zu erkennen sind.

Die Beilagen bestehen aus einem Exkurs zum „Reichstag in Eger im Jahr 1389“, bei dem so manche Forschungsmeinung übernommen, aber nicht ausgewiesen wird, einem „Überblick der Quellen und der Literatur“, Verzeichnissen (Abkürzungen, Literatur, Grafiken und Abbildungen, Orts- und Namensregister) und einer deutschen Zusammenfassung mit einigen Redundanzen.

Kubůs Darstellung bewegt sich entsprechend den vorherrschenden Leitlinien der tschechischen Forschung konzeptionell in traditionellen Bahnen, da er zuvorderst Entwicklung, Zenit und Niedergang des „Stadtstaates“ Eger mit einer gewissen Freude an dessen Größe und „Reinheit“ thematisiert. Demgegenüber erfährt das „Land“ Eger, das „Egerland“, keine Betrachtung aus verfassungsgeschichtlicher Perspektive, ebenso wenig wie dessen Zu- und Nebeneinander mit dem „Stadtstaat“ oder dem „Territorium“. In der deutschen Zusammenfassung stehen dementsprechend Wendungen und Qualifizierungen wie „reiner Stadtstaat“ (S. 206), „Vollendung der Stadtstaatlichkeit“ (S. 209) oder die Feststellung, dass die Stadt Eger im 14. Jahrhundert „im Egerland der unangezweifelte Souverän mit allen Attributen eines herrschenden Feudalen – mit Grundbesitzhaltung, Strafrecht, Münzrecht, Militärmacht“ war (S. 208). Derartige Aussagen wären doch noch einmal „abzuklopfen“, da sie auf einer unsicheren und/oder veralteten verfassungsgeschichtlichen Basis stehen. Die Frage nach dem „Land“ ist angebracht, wenn seine Existenz verhältnismäßig früh, nämlich für die Jahre 1118 und 1133 postuliert wird: „Das historische Egerland zeigte den größten Gebietsumfang am Anfang seiner Geschichtsentwicklung“ (S. 209). Die in den Quellen anzutreffenden Begriffe (etwa für 1061: „Egire“; 1135: „regio Egire“; 1182: „pagus Egire“; 1218: „provincia Egrensis“; 1261: „Egerlandt“; der staufische Ministerialenverband kannte zudem einen „iudex provincialis“) versprechen ein spannendes Thema. Selbstverständlich wären bei einer Studie zum „Land“ Eger die von Otto Brunner in die Forschung eingebrachten Wesensmerkmale eines mittelalterlichen Landes zu beachten.

In der Literaturliste wären zumindest Jiří Kejř: *Vznik městského zřízení v českých zemích* (Die Entstehung der Munizipalverfassung in den böhmischen Ländern, 1998), und Jan Paul Niederkorn: *Der Übergang des Egerlandes an die Staufer* (ZBLG 54, 1991), nachzutragen. Karl IV. wäre bei den Abbildungen der vor seiner Kaiserkrönung ausgestellten Urkunden (S. 53, 115) als König und nicht als Kaiser zu titulieren. Die fahrlässige Bewertung des Eingreifens Karls IV. nach dem Egerer Judenpogrom 1350 (S. 52) lässt eine Auseinandersetzung mit dem Thema deutlich vermissen: „Im Jahr 1350 löste Karl sehr diplomatisch [velmi diplomatically vyřešil] den Egerer „Pogrom“ gegen die Juden, indem er die Stadt mit einer kleinen Geldbuße bestrafte und ihr schließlich gänzlich verzieh.“

Mit diesem insgesamt sehr anregenden und schön illustrierten Buch und seinen vielen anderen Publikationen reiht sich Kubů verdientermaßen ein unter die vorangegangenen Historiker Egers und des Egerlandes wie Heinrich Gradl, Karl Siegl und Heribert Sturm, auf deren Fundamenten verschiedener Festigkeit er aufbauen konnte.

Županič, Jan: Nová šlechta rakouského císařství [Der neue Adel des österreichischen Kaiserreichs].

Pankrác, Praha 2006, 452 S., 9 S. heraldische Beilagen in schwarz-weiß.

Der mittelalterliche und frühneuzeitliche Adel erfreut sich unter Historikern traditionell eines großen Interesses, und das nicht nur in der tschechischen Geschichtswissenschaft. In jüngster Zeit ist auch die Analyse der gesellschaftlichen Funktionen des Erbadels im „bürgerlichen“ 19. Jahrhundert nicht unerheblich vorangeschritten. Verglichen mit dieser Entwicklung bilden Forschungen zur neuzeitlichen Adelsgesellschaft – zumindest in der tschechischen Historiografie – eher einen Nebenschauplatz. Ihre summarische Aufarbeitung stellte bislang ein spürbares Forschungsdesiderat dar. Dabei bewertet die Literatur die Nobilitierungspolitik der Habsburgermonarchie beispielsweise im Vergleich zu Preußen oder Bayern als äußerst großzügig. So wurden Ernst Bruckmüller und Hannes Stekl zufolge zwischen 1848 und 1914 in Österreich (ohne Ungarn) immerhin 5761 Personen in den Adelsstand erhoben. Welch wichtiges Phänomen der so genannte neue Adel zumindest aus quantitativer Perspektive, aber auch hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Bedeutung für das alte Österreich bzw. Österreich-Ungarn war, ist also bekannt.

Somit ist es überaus begrüßenswert, dass sich Jan Županič diesem Thema in seiner Habilitation zuwendet. Da grundlegende Literatur weitgehend fehlt, bereitet Županič den Boden für seine große Arbeit über eine Reihe von Teilstudien zunächst selbst. Dies ermöglichte es ihm, den Text der Monografie mit zahlreichen Beispielen typischer bzw. außergewöhnlicher Karrieren von Adepten für die Nobilitierung zu ergänzen. Neben den allgemeinen Anforderungen für die Nobilitierung beleuchtet der Text auch unbekannt oder wenig bekannte Tatsachen aus dem Leben einiger Persönlichkeiten des (vor allem tschechischen) öffentlichen Lebens, so etwa des „vergessenen Ritters“ Wáclaw Wladiwoj Tomek, um nur ein Beispiel zu nennen.

Das Thema selbst bedingt einen breiten geografischen Untersuchungsrahmen, folglich behandelt Županič den neuen Adel für die gesamte Monarchie. In der Einführung charakterisiert er alle in Österreich existierenden Adelstitel, umreißt den historischen Hintergrund ihres Entstehens, ihrer Erteilung und Verwendung, macht auf die Spezifika der einzelnen Ländern aufmerksam und beschäftigt sich schließlich mit der Definition der Schlüsselbegriffe „Adel“ bzw. „Adliger“.

Jan Županič legt mit seiner Monografie die lange Zeit vermisste komplexe Zusammenfassung der normativen Regeln zur Erteilung von Adelstiteln vor. Allein die Tatsache, dass dank seiner Studie nun die bisher nur verstreut zugänglichen Nobilitierungsvorschriften konzentriert in einer fundiert kommentierten Übersicht vorliegen, ist begrüßenswert. Der Schwerpunkt und zugleich auch der größte Erkenntnisgewinn dieser Arbeit ist darin zu sehen, dass sie die vielfach extrem komplizierten Mechanismen der Nobilitierungspolitik aufdeckt. Darunter fallen sowohl die formalen Anforderungen als auch die ökonomischen Hintergründe der Anträge auf Erhebung in den Adelsstand. Eine wichtige Rolle spielte zudem der so genannte systematisierte Adelsstand, den man auf der Grundlage eines Rechtsanspruchs (Offiziere, Ordensträger) umsonst erlangen konnte. Große Aufmerksamkeit widmet der Autor Fragen der Prädikatswahl sowie heraldischen Problemen.

In einem eigenen Kapitel wird der jüdische Adel der Habsburger Monarchie und seine Emanzipation bzw. Assimilation behandelt. Mit der Schilderung einer ganzen Reihe konkreter Fälle kommt Županič der kollektiven Biografieforschung sehr nahe. Seine Untersuchung der komplizierten Nobilitierungsprozesse zeigt deutlich, dass die Anerkennung der Ansprüche auf Renobilitation mit verschiedenen betrügerischen Machenschaften einherging, durch deren Enthüllung man sowohl einen besseren Einblick in die Kanzlei-Praxis der Adels-Abteilung im Innenministerium als auch in die zweifelhaften Praktiken laienhafter Genealogen erhält. Eng mit diesem Thema ist auch die unrechtmäßige Verwendung von Adelstiteln verbunden.

Im fünften Kapitel wächst Županičs Text weit über die Grenzen der neuen Adelsgesellschaft hinaus: Hier werden die Kontinuitäten und Veränderungen im Bereich der Adelsprivilegien nach der Abschaffung der Leibeigenschaft und der Patrimonialverwaltung im Jahr 1848 in groben Zügen umrissen und zusammengefasst.

Als Quellengrundlage dienen Županič vor allem die umfangreichen Bestände an Adelsakten im Allgemeinen Verwaltungsarchiv des Österreichischen Staatsarchivs in Wien, die er unter anderem um Materialien aus dem Fonds des Wiener Innenministeriums, des Nationalarchivs (Národní archiv) in Prag und weiterer tschechischer Archive und Museen ergänzt hat.

Der insgesamt kultivierte Stil der Arbeit leidet etwas unter den zahlreichen grammatikalischen Fehlern im Tschechischen wie auch bei einigen deutschen, aus den Quellen übernommenen Begriffen. Eine sorgfältigere Redaktion hätte außerdem auch die zahlreichen Schreibfehler beheben können. Was die inhaltliche Seite betrifft, muss man die Einschränkung, die der Autor in seiner Einführung macht, bedauernd akzeptieren: Ziel der Arbeit war es nicht, den Alltag der Nobilitierten, ihre Mentalitäten oder ihr öffentliches Engagement zu erforschen. Fragen dieser Art werden im Text nur dann tangiert, wenn sie den eigentlichen Amtsvorgang der Nobilitierung oder etwa die Wahl des Wappens und des Prädikats des Nobilitanten betrafen. Eine Analyse der Lebenswelt des neuen Adels steht also noch aus – eine anspruchsvolle Aufgabe, die es erfordern würde, die Heuristik um eine Reihe von Quellen persönlichen Charakters zu ergänzen. So ließe sich ein tieferer Einblick in das in der heutigen Mitteleuropa-Forschung nach wie vor aktuelle Problem der „Feudalisierung“ des Bürgertums im 19. Jahrhundert gewinnen, der es auch gestatten würde, die Rolle des neuen Adels in dieser Zeit besser zu verstehen. Dass Jan Županič diesen nächsten Schritt noch nicht gehen konnte, ist mehr als verständlich. Denn er hat zunächst Grundlagenforschung betrieben, um dann eine sehr sorgfältige Analyse der historischen, normativen und institutionellen Voraussetzungen für die Entstehung des neuen Adels vorzulegen.

Opava

Martin Pelc

Leininger, Věra: Auszug aus dem Ghetto. Rechtsstellung und Emanzipationsbemühungen der Juden in Prag in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Kuda Api Press, Singapore 2006, 429 S., zahlr. Abb.

Zur Geschichte der Juden in Böhmen und speziell in Prag wurden in den vergangenen Jahren zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht. Im Mittelpunkt stand dabei

meist das ausgehende 19. Jahrhundert mit seinen sprachlich-nationalen Konflikten und dem Problem der Verortung der jüdischen Position, das Aufkommen der zionistischen Bewegung in Prag sowie die Situation der jüdischen Bevölkerung in der jungen Tschechoslowakei. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist dagegen nur selten zum Gegenstand breiterer Untersuchungen gewählt worden. Die jüngere Forschung vernachlässigt diese Zeitspanne zwar keineswegs generell, doch widmen sich die meisten Publikationen vornehmlich den Auswirkungen der Josephinischen Reformen auf das wirtschaftliche und intellektuelle Leben der Juden in Böhmen respektive Prag: Studien zur Haskalah in ihrer spezifischen Prager Ausprägung sowie zu den (teilweise damit verbundenen) Debatten über eine Reform des jüdischen Schulwesens innerhalb der Prager Gemeinde liegen ebenso vor wie punktuelle Stimmungsbilder, die das geistige Klima im Prager Vormärz analysieren. Eine umfassende Darstellung der Verhältnisse in der böhmischen Hauptstadt vor 1848 fehlte jedoch bislang.

Věra Leiningers Dissertation zur Geschichte der Prager Juden im Vormärz reagiert daher auf ein Forschungsdesiderat. Als Ausgangspunkt für ihre Untersuchung wählt die Autorin das 1797 erlassene Systemalpatent, das für die böhmischen Juden bereits geltende Rechtsbestimmungen kodifizierte und zugleich die baldige Emanzipation in Aussicht stellte. Daraus ergeben sich für Leininger drei Fragen: erstens die nach der rechtlichen Stellung der Juden in Prag seit dem Systemalpatent, zweitens die nach den Auswirkungen der gesetzlichen Vorgaben auf ihren Alltag und schließlich nach Art und Charakter ihrer Bemühungen um eine Verbesserung ihrer Rechtslage. Den Soll-Zustand, d. h. die rechtliche Stellung der Prager Juden vor dem Gesetz, erörtert Leininger im ersten Teil ihrer Arbeit. Im zweiten, weitaus umfangreicheren Abschnitt des Buches „Juden in Prag zwischen Alltag und Emanzipation“ analysiert sie den alltäglichen Umgang mit diesen Vorschriften auf jüdischer wie nichtjüdischer Seite. Untersuchungsfelder sind das Wohnverhalten der Prager Juden, Immobilienbesitz sowie Handel und Handwerk im weitesten Sinne. In einer Fülle von Einzelbeispielen, die größtenteils aus bisher noch nicht verwendetem Quellenmaterial verschiedener Prager Archive, allen voran des Stadtarchivs, stammen, belegt die Autorin ihre These, dass in der Vormärzzeit eine deutliche „Kluft zwischen Gesetz und Realität“ (S. 4) bestanden habe; dies habe einerseits behördliche Willkür in großem Stil, andererseits aber auch in verstärktem Maße Eigeninitiativen der Prager Juden zur Folge gehabt. Große Bedeutung misst Leininger daher den Petitionen einzelner Prager Juden an die Obrigkeit zu, deren Spannweite von einem Gesuch um Gewährung eines Privilegiums bis zu der Bitte um die vollständige Emanzipation der Juden reichen konnte. Unabhängig von deren konkreter inhaltlicher Ausrichtung sieht die Autorin in ihnen einen Beleg für das Streben der Prager Juden nach Gleichbehandlung mit ihren christlichen Nachbarn und damit für ein gewachsenes kollektives Selbstbewusstsein. Der Titel „Auszug aus dem Ghetto“ ist dabei programmatisch zu verstehen, da Leininger trotz aller Rückschläge, welche die jüdische Bevölkerung Prags aufgrund der restriktiven österreichischen Verwaltungspolitik immer wieder erlitt, einen kontinuierlichen Fortschritt des Emanzipationsprozesses auf dem Wege eines Alltagspragmatismus konstatiert.

Der Untertitel „Rechtsstellung und Emanzipationsbemühungen“ deutet jedoch zugleich die Grenzen der Arbeit an. Denn die Autorin benennt als ihren Untersuchungsgegenstand den „sozial-wirtschaftlichen Alltag“ (S.5) der Prager Juden, d. h. sie betrachtet die Prager jüdische Gemeinde vorrangig unter rechts- und wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten. Dies hat eine starke perspektivische Verengung zur Folge, die Leininger nicht näher diskutiert. Sie begründet diesen Schwerpunkt lediglich mit dem Hinweis, dass in diesem Bereich „die alltäglichen Interessen der breiten Bevölkerungsschichten der Prager Juden [gelegen hätten]“ (S.5). Dies erscheint jedoch umso weniger schlüssig, als das verwendete Konzept „Alltag“ nirgends näher definiert wird und es offensichtlich nicht das Ziel ist, Alltagsgeschichte zu betreiben. Der Fokus der Arbeit liegt zu sehr auf dem Wechselspiel zwischen der Gesetzeslage einerseits und deren Anwendung bzw. Umgehung andererseits, als dass nicht der Eindruck einer gewissen gesellschaftlichen Statik im Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in Prag entstände. Christlich-jüdische Interaktionen scheinen oftmals ausschließlich auf das behördliche Umfeld reduziert. Dieser Eindruck hätte sich möglicherweise vermeiden lassen, wenn Leininger bereit gewesen wäre, kulturgeschichtliche Fragestellungen heranzuziehen.

Die bereits erwähnten Fallbeispiele sowie zahlreiche Statistiken im Anhang, unter anderem zu Gewerbearten und gewerblichen Vereinigungen in Prag sowie zur Wohnsituation der Prager Juden, vermitteln eine gute Vorstellung davon, wie mühsam sich der Alltag aufgrund zahlreicher Restriktionen für die jüdische Bevölkerung gestaltete. Gelegentlich scheinen die Quellenzitate jedoch vor allem der Quantität wegen angeführt, da auf eine tiefer gehende Interpretation häufig verzichtet wird (z. B. Kap. II.1.13, S. 219-223). Ähnliches gilt auch für den Umgang Leiningers mit Zitaten aus der zeitgenössischen belletristischen Literatur. Die Auswahl derselben ist zwar gelungen (so z. B. aus „Der Jüdische Gil Blas“ im Kap. 2.1.2 zum Tandelmarkt, S. 231), doch werden sie meist rein illustrativ eingesetzt, was den Eindruck hervorruft, sie seien wie eine normative Quelle behandelt worden. Eine Kontextualisierung wäre hier hilfreich gewesen.

Als nachteilig erweist sich darüber hinaus, dass in Leiningers Arbeit eine explizite methodische Verortung fehlt. Dies hat beispielsweise zur Folge, dass die verwendeten Begriffsdefinitionen und Konzepte unklar bleiben. Besonders problematisch scheint dies bei dem von Leininger häufig gebrauchten Begriff „Akkulturation“, den die Autorin lediglich als neutrale Variante der Assimilation betrachtet (S. 17). Diese Auffassung spiegelt sich mittelbar unter anderem in dem wiederholten Hinweis wider, die Prager Juden seien „weder nach innen noch nach außen eine homogene Gruppe“ gewesen (z. B. S. 401). Per se natürlich eine durchaus zutreffende Aussage, erhält sie ihre Brisanz erst, wenn man Leiningers Sicht auf die nichtjüdische Prager Bevölkerung betrachtet. Hier spricht die Autorin, wenn auch zum Teil in Anführungszeichen, von einer deutschen und einer tschechischen „Nationalität“ (v. a. S. 390 ff.), setzt also, ganz im Gegensatz zur heterogenen jüdischen Minderheit, zwei separierte, jedoch in sich homogene christliche Mehrheitsgesellschaften voraus, an die sich die Prager Juden auf verschiedenen Wegen anzunähern versucht hätten. Ungeachtet jüngerer Forschungsergebnisse greift Leininger damit auf ein einseitiges, in Teilen überholtes Akkulturationsmodell zurück, das letztlich das Aufgehen einer

Minderheit in einer scheinbar in sich geschlossenen Mehrheit postuliert, ohne gesamtgesellschaftlich existierende Pluralitäten zu berücksichtigen.

Sehr angenehm für den Leser ist es dagegen, dass die Autorin im Anhang nicht nur die bereits erwähnten Statistiken, sondern auch Karten der Prager Altstadt und verschiedener Vororte, in denen sich Juden im Laufe der Zeit niederließen, veröffentlicht. Als ebenfalls nützlich erweist sich ein Personen- und Sachregister, wenngleich hier der Verlag mitunter etwas mehr Sorgfalt hätte walten lassen können.

Abschließend lässt sich daher festhalten, dass Leininger zwar sehr faktografisch arbeitet, was das Lesen des Textes nicht immer unbedingt erleichtert, zugleich aber eine immense Materialmenge aufbereitet, deren Grundlage äußerst solide Recherchen bilden.

München

Martina Niedhammer

Lieske, Adina: Arbeiterkultur und bürgerliche Kultur in Pilsen und Leipzig.

Dietz, Bonn 2007, 470 S., zahlr. Abb. (Politik und Gesellschaftsgeschichte 74).

Adina Lieske untersucht in ihrer 2004 am „Zentrum für die vergleichende Geschichte Europas“ entstandenen Dissertation die Entwicklungen und Ausprägungen der Arbeiterbewegungskultur – so der ein wenig gewöhnungsbedürftige Begriff – im einsprachigen Leipzig und im binationalen Pilsen (Plzeň) aus komparatistischer Perspektive. Beide Städte waren seinerzeit hoch entwickelte Industriestädte. Unter Arbeiterbewegungskultur will die Autorin – Vernon Lidtke folgend – die in einem politisch definierten städtischen Sozialmilieu verankerte kulturelle Praxis verstanden wissen (S. 16). Der Untersuchungszeitraum, im Titel nicht genannt, erstreckt sich von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. Eine genauere Eingrenzung erwies sich aufgrund teilweise asynchroner Entwicklungen in den beiden Städten als problematisch.

Lieskes Studie gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten werden die Grundlinien der Wirtschafts-, Bevölkerungs- und Gesellschaftsentwicklung in den beiden Städten skizziert, Konzepte von „Bürgertum“ und „Bürgerlichkeit“ erörtert sowie die jeweiligen lokalen Strukturen des Bürgertums, der Arbeiterschaft und der Arbeiterbewegung untersucht. Im zweiten Hauptteil analysiert Lieske in sechs Kapiteln „Orte kultureller Praxis“: Bildungsorganisationen, Bibliotheken, Musik und Theater, Museen und Ausstellungen, Denkmäler, kulturelle Gemeinschaftsbauten/Vereinshäuser, letztere unter anderem als architektonische und damit kulturelle Ausdrucksmittel. Am Ende der einzelnen Kapitel steht jeweils eine vergleichende Zusammenfassung der Befunde für Leipzig und Pilsen. Die Studie stützt sich auf eine breite Quellenbasis aus Kommunal- und Staatsarchiven, insbesondere schriftliche Quellen von Vereinen.

Eine Stärke der Studie liegt darin, dass sie mit Denkmalkunst und Ausstellungswesen auch Untersuchungsgegenstände berücksichtigt, welche bezogen auf die Arbeiterbewegung von der Forschung bisher weithin unbeachtet geblieben sind.

Methodologisch kann die Studie auf Untersuchungen von Vernon Lidtke zur Arbeiterkultur im wilhelminischen Deutschland (1985), auf eine Studie zur Arbeitermusik in Deutschland und Frankreich von Axel Körner (1997) und insbesondere auf

Sabine Rutars innovative Arbeit über die kulturelle Praxis der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung im multiethnischen Triest 1888-1914 (2004) aufbauen.

Die Autorin rekurriert in beiden Fallstudien auf den Begriff des „Bildungsbürgertums“, dessen Kennzeichen die höhere, tendenziell akademische Bildung ist. Dabei ist sie sich der Tatsache bewusst, dass bezogen auf Ostmitteleuropa bei der Anwendung von in der westeuropäischen Forschung üblichen Begriffen wie „Bürgertum“ grundsätzlich Vorsicht geboten ist (S. 84).

Eindrücklich zeigt Lieske, wie das sozialdemokratische Milieu in Auseinandersetzung und Rezeption mit der hegemonialen bürgerlichen Kultur kulturelle Ansätze entwickelte. Die Leipziger Arbeiterbewegung war dabei in einem national-homogenen Umfeld verortet. Dagegen ging in Pilsen die Entwicklung der Arbeiterbewegungskultur in einem Schnittfeld der sozialen und der ethnisch-nationalen Spannungslinie vonstatten. Lieske kann nachweisen, dass in Leipzig gerade die weitgehende Abgrenzung zwischen bürgerlichen Kreisen und Arbeiterbewegung zu einer kulturellen Herausforderung und zu beachtlichen Leistungen des geschlossenen sozialdemokratischen Milieus auf kulturellem Gebiet – z.B. im Bereich der Bildungsorganisationen und des Bibliothekswesens – führten. In Pilsen hingegen kam der kulturellen Praxis eine Brückenfunktion zu. Die nationale Mobilisierung ermöglichte eine feste Bindung der fast ausschließlich tschechischsprachigen Arbeiterschaft zu konnationalen bürgerlichen Gesellschaftsschichten. Diese Verbindung manifestierte sich zum Beispiel deutlich in den Bereichen Musik und tschechisch-national konnotierter Denkmalkunst: Der Pilsner Arbeitergesangsverein nahm regelmäßig an typisch nationalen Veranstaltungen wie den jährlichen Jan-Hus-Feiern teil und nationales Liedgut (darunter das nach 1918 zu einem Bestandteil der Nationalhymne erklärte „Kde domov můj“ [Wo meine Heimat ist]) gehörte zu seinem Repertoire (S. 271). Während die Pilsner Arbeiterschaft die Errichtung von national konnotierten Jan-Hus-Denkmalern sowohl ideologisch als auch finanziell unterstützte, lehnte die Leipziger Arbeiterbewegung das überdimensionierte Völkerschlachtdenkmal als bürgerliches (National-)Denkmal grundsätzlich ab und bekundete in Massendemonstrationen ihren Widerstand (S. 334-339). In Leipzig dienten Festveranstaltungen an Denkmälern der Ausgrenzung einer sozialen Gruppe (der „sozialdemokratischen Reichsfeinde“), in Pilsen hingegen – unter aktiver Teilnahme der Arbeiterbewegung – der Abgrenzung von einer anderen Nationalität bzw. vom andersnationalen Bürgertum (S. 337 und 341 f.).

Die Zusammengehörigkeit von Arbeitergruppen definierte sich in Pilsen nicht primär über politische Motive, sondern vor allem nach dem ethnisch-nationalen und dem sozialen Kriterium. Gesellschaftspolitische „Selbstbewusstwerdung“, so Lieske, verband sich mit nationaler kultureller „Selbstbewusstwerdung“ (S. 411). Die nationale Gemeinschaft ließ Formen kultureller Ausgrenzung und Ungleichheit für die Mitglieder der Pilsner Arbeiterorganisationen nicht so offensichtlich und spürbar werden. Andererseits erschien dadurch die kulturelle Praxis der Arbeiterorganisationen weniger sozialistisch orientiert; diese Wirkung trug wesentlich zu ihrem revisionistischen Ruf bei (S. 408). Die Autorin konstatiert in den beiden Städten unterschiedliche Hierarchien in der Bedeutung kultureller Praktiken, was auf die jeweiligen ortsspezifischen Faktoren zurückgeführt werden kann (S. 409).

Anhand von Leipzig und Pilsen argumentiert Lieske überzeugend, dass vor allem die unterschiedlichen nationalen Ursachen zu jeweils divergierenden Entwicklungswegen und Ausprägungen ziviler Gesellschaften führten und plädiert dafür, aufgrund der Diversität der Entwicklungen nicht von der Arbeiterbewegungskultur, sondern vielmehr von Arbeiterbewegungskulturen zu sprechen (S. 409).

Ein wichtiger Kritikpunkt soll nicht verschwiegen werden: Lieske resümiert, dass unter national-kulturellen Vorzeichen stehende Verbindungslinien zwischen Bürger- und Arbeiterschaft als das zentrale Spezifikum ethnisch-national gemischter Städte nicht nur im ostmitteleuropäischen Raum charakterisiert werden könnten (S. 408). In dieser Pauschalität ist das nicht haltbar, wie z. B. der Vergleich mit dem Verhältnis zwischen der Arbeiterbewegung und der sprach-nationalen flämischen Bewegung in Belgien vor dem Ersten Weltkrieg deutlich macht. Und war nicht wenigstens das vergleichsweise hoch industrialisierte Deutschböhmen nach den Worten Karl Renners, des sozialdemokratischen Theoretikers der Nationalitätenfrage, „ein anderes Belgien“? Weder in Gent, einem wichtigen Zentrum der belgischen Textilindustrie, noch im damals mehrheitlich niederländischsprachigen Brüssel kam es zu einer Verbindung sozialemanzipatorischer Ansprüche (propagiert von den Sozialisten) mit nationalemanzipatorischem Gedankengut. Ein Ost-West-Vergleich könnte also helfen, Aussagen zu differenzieren, Wissenslücken zu schließen und womöglich zu Erkenntnissen zu gelangen, deren Aussagekraft nicht auf eine Großregion beschränkt bleibt. Denn: Auch Dublin, Bilbao oder Biel sind (je nach Lesart) bilinguale bzw. binationale (Industrie-)Städte.

Im Ergebnis lässt sich feststellen: Lieskes Arbeit ist innovativ und gründlich, klar strukturiert und gut lesbar. Sie stellt zweifellos einen wichtigen Beitrag zur vergleichenden Forschung auf dem Gebiet der Arbeiterbewegungskultur dar. Dies gilt umso mehr für die Analyse der Zusammenhänge zwischen sozialdemokratischen kulturellen Praktiken und Fragen des Nationalitätenkonflikts und des Nationalismus. Mit der Kontrastierung von case studies über Arbeiterbewegungskultur in national-homogenen und national-heterogenen Milieus eröffnet die Studie neue Perspektiven und gibt Impulse für weitere Forschungen mit komparatistischer Blickrichtung. Nicht nur derjenige, der sich für die Arbeiterbewegung und Arbeiterbewegungskultur(en) interessiert, wird Adina Lieskes Forschungsleistung zu schätzen wissen.

München

Tim Mathias Schmidt

Řezníková, Lenka: Moderna a historismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu devatenáctého a dvacátého století [Moderne und Historismus. Historische Repräsentationen im Wandel der Literatur an der Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert].

Libri, Praha 2004, 351 S.

Lenka Řezníkovás Studie „Moderna a historismus“, der eine im Jahr 2004 abgeschlossene Prager Dissertation zugrunde liegt, gelingt eine äußerst fruchtbare Verbindung von Literatur- und Historiografiegeschichte sowie Geschichte der Geschichtskultur. Eingebettet in einen vergleichenden Zusammenhang mit paralle-

len Entwicklungen in der deutschen und polnischen Literatur, behandelt sie den grundlegenden Wendepunkt in der Betrachtungsweise der Vergangenheit in der tschechischen Literatur um 1900. Die zentrale These der Arbeit lautet, dass die tschechische Moderne, repräsentiert durch Autoren wie Jiří Karásek ze Lvovic, Josef Svatoopluk Machar, Arnošt Procházka, F. X. Šalda und andere, keineswegs, wie so oft behauptet wird, eine Abschwächung des Interesses an Vergangenheit, sondern vielmehr die Etablierung eines neuen „Umgangs mit der Vergangenheit“ (obcování s minulostí) bedeutete. Von Řezníková als „metahistorische Wende“ (metahistorický obrat) bezeichnet, wird hier der Übergang vom traditionellen historischen Roman des 19. Jahrhunderts hin zu neuen, subtileren Formen der Darstellung der Vergangenheit betrachtet.

Untersucht werden die Änderungen des Geschichtsdiskurses mit Hilfe des breit definierten Begriffs der historischen Repräsentation, das heißt:

Referenzen, anhand derer in verschiedensten Zusammenhängen und Kontexten die intellektuellen und emotionalen Bindungen des Sprechers an die Vergangenheit, Geschichte und Geschichtlichkeit, sein Wissen über den „Gehalt“ der Vergangenheit und seine Ansichten über die Mechanismen [...] und Formen [...] ihrer Betrachtung verbalisiert werden. (S. 24)

Mit der Einführung des Repräsentationsbegriffs wird die Trennung zwischen klassischer historischer Erzählung und theoretischer Reflexion überwunden und die normative, gattungsgeschichtlich beschränkte Betrachtung der Literaturgeschichte durchbrochen. Die Autorin bezieht die oft zur „bloßen Theorie“ herabgestuften Literaturformen in die Untersuchung ein und zeigt deren diskursprägende Wirkung anhand einer breiten Auswahl von Quellen.

Die Studie besticht vor allem durch ihre konsequente Historisierung literaturgeschichtlicher Vorgänge. Wenn zum Beispiel von der „paradigmatischen Wende“ die Rede ist, so ist damit nicht ein normativ-ästhetisch verstandener Qualitätsbruch in der literarischen Produktion gemeint, vielmehr geht es um Änderungen im Selbstverständnis der Autoren und in der Traditionsdeutung im literarischen Feld. Řezníková kontextualisiert sorgfältig die literarischen Debatten in den gesamt-kulturellen Vorstellungswelten des „Zeitalters der Nervosität“ (Joachim Radkau), mit ihren typischen Topoi des Bruches, Neuanfangs und Zerfalls, mit der Dichte an (Selbst-)Reflexion und Zeitdiagnose sowie mit den zeitgenössischen Niedergangs- und Degenerationsdiskursen. In erster Linie interessiert sich die Autorin für die Kritik der Modernisten an der überzogenen Historismustendenz des späten 19. Jahrhunderts, die diese, mit Masaryk einsetzend, als Diktat der Vergangenheit über Gegenwart und Zukunft betrachteten. Dabei betont Řezníková aber, dass die Kritik am Historismus keineswegs der Thematisierung der Geschichte als solcher ein Ende setzte, sondern eine „zeitgemäße“, „moderne“ Behandlung derselben forderte. Dahinter stand ein sich neu formierendes Geschichtsverständnis, das durch die Verkomplizierung der Vergangenheit über die Verunsicherung der Gegenwart zur Skepsis gegenüber der Zukunft führte.

Der Ausgangspunkt der paradigmatischen Wende war die Krise des traditionellen historischen Romans und der Aufstieg neuer Typen literarischer Repräsentationen wie Kritiken, Polemiken und Essays. Dies bezeichnet Řezníková als Übergang von der Erzählung zur Reflexion. Der historische Roman war in die Krise geraten, weil

er nur über eine begrenzte Auswahl an Handlungstypen verfügte und durch die Bindung an die Ziele der Nationalbewegung beschränkt war, kurzum, an „historiosofischer Sterilität“ litt, die zu einer „Destruktion des Genres“ führte (S. 77). Der Roman wurde zunehmend durch diskursive Strategien und explizite Meta-reflexionen über Vergangenheit verdrängt, die zuerst bei Tolstoj zu finden waren. Die klassische „große Erzählung“ gab den Weg frei für neue literarische Formen, die erheblich kürzer und subtiler waren, vor allem die kleine Prosa, die mit Autorenkomentaren und Reflexionen verbunden war. Des Weiteren handelte es sich um den Aufstieg der Literaturkritik zum zentralen Genre des literarischen Diskurses wie auch des Essays als Grenzgenre, das, zwischen „narrativer Fiktionalität“ und „reflexiver Diskursivität“ angesiedelt, ideal für eine neue Betrachtung der Geschichte war. Allen diesen neuen Darstellungsformen war dabei gemeinsam, dass sie nicht historische Begebenheiten an sich, sondern die Reflexionen über ihre Darstellung zum Gegenstand hatten. Die Folge war Pluralisierung, Dialogisierung und Polemisierung der Geschichtsbetrachtung.

Die Wende von der Historie zur Metahistorie verfolgten die Modernisten anhand der Kritik sowohl des historischen Romans als auch der historischen Wissenschaft. Sie lehnten es ab, den historischen Stoff als Kriterium der Genrebildung anzuerkennen. Viel bedeutender war das neue Geschichts- bzw. Zeitverständnis, das auf die Untrennbarkeit von Vergangenheit und Gegenwart in einem „einheitlichen Strom der Geschichte“ ausgerichtet war. Daher auch die wachsende Vorliebe für den Zeitroman, der zwar in der Gegenwart handelte, für den aber eine Verflechtung mehrerer Zeitebenen charakteristisch war. Dieser neue, dynamische Zeitbegriff brachte die Entabsolutisierung der Geschichte, also ein Ende der versteinerten Monumentalität der Vergangenheit mit sich und förderte stattdessen eine konsequente „Historisierung“ im Sinne der Verwebung der Handlung mit dem historischen Kontext, in dem Geschichte nicht als statische Kulisse des literarischen Sujets erscheint. Eine ähnliche Attacke führten die Modernisten auch gegen die wissenschaftliche Geschichtsschreibung, die nur Fakten als Selbstzweck anhäufte, ohne sie in höhere Zusammenhänge, in eine dynamische Synthese einzubauen.

Der gesellschaftlich relevanteste Aspekt des Paradigmenwechsels bestand in der Revision kollektiver Identitäten. Auch die Modernisten befanden sich im Spannungsfeld eines zeitgenössischen Identitätswandels, der als „Identitätskrise“ wahrgenommen wurde. Die Krise lag in der Pluralisierung und radikalen Durchmischung bereits vorhandener wie neu entstehender Identitäten. Charakteristisch für die 1890er Jahre war das Aufbrechen von Generationsidentitäten, das sich in der allgegenwärtigen Gegenüberstellung zwischen Jungem und Altem artikulierte und auch den Kampf um Dominanz im literarischen Feld maßgeblich prägte. Darüber hinaus wurde die um 1900 durch erste Globalisierungszwänge herausgeforderte Nationalidentität neu bewertet. Hier übten die Modernisten vor allem an der „Indienstnahme“ der historischen Belletristik durch die Nationalbewegung Kritik. Wie beim Umgang mit der Vergangenheit ging es ihnen allerdings nicht um die Verwerfung der nationalen Identität an sich, sondern um deren „moderne“ Fundierung. Zu viel Historismus hatte die Entfernung der Literatur von zeitgenössischen Bedürfnissen der Nationalgemeinschaft zur Folge. Das Verhältnis der

Moderne zur Nation war somit ambivalent: Einerseits lehnte man es ab, sich den Zielen der Nationalbewegung unterzuordnen und plädierte für die Autonomie der Literatur (und problematisierte zugleich die nationale Identität, indem man zum Beispiel die Bildung der Nation selbst zu historisieren versuchte), andererseits verblieb man im Rahmen des übergreifenden nationalen Identitätsdiskurses, indem man etwa die Deutschen nach wie vor als das identitätsstiftende „Andere“ darstellte. Dennoch war die nationale Identität seit der Jahrhundertwende nicht mehr dominant, sondern befand sich im Konkurrenzverhältnis zu anderen (sozialen, konfessionellen, politischen) Identitätsentwürfen.

Auch angesichts dieser Ambivalenz scheint die Frage sinnvoll, inwieweit sich der modernistische Geschichtsdiskurs als prägend erwies oder in seiner Radikalität eben eine Randerscheinung blieb. Lesen wir nämlich die Geschichte der tschechischen Moderne „vom Ende“ her, erscheint sie nolens volens doch eher als ein „gescheitertes“ Projekt: An der gesellschaftlichen Festigkeit und Reproduktion der nationalhistorischen Meistererzählung mit ihren grundlegenden Erzählprinzipien (Grundstruktur der Handlungen und Subjekte, Zeitökonomie, das „Andere“, räumliche Bezüge usw.) hat sie – im Hinblick auf die Weitergestaltung der tschechischen Geschichtskultur – letzten Endes nur wenig geändert. Die Relevanz des modernistischen Geschichtsdiskurses besteht deshalb vor allem darin, dass er als ein „Randphänomen“ bzw. als eine Alternative, die sich nicht durchgesetzt hat, zum besseren Verständnis der dominanten Version nationaler Geschichtskultur beitragen kann.

Ferner ist die Frage zu stellen, ob die Gegenüberstellung von Erzählung und Reflexion der Geschichte so zugespitzt bleiben sollte. Denn die zentrale These des Buches, dass es sich um 1900 nicht um das Ende der historischen Repräsentationen, sondern um deren Verlagerung aus dem Bereich der Erzählung in jenen der Reflexion gehandelt habe, die als Metaebene beschrieben ist, befriedigt eigentlich doch vor allem dann, wenn eben der Genre-Aspekt im Vordergrund steht. Die Idee der Metahistory besteht mit Einschränkungen jedoch darin, dass es sich nicht um eine Befreiung von Erzählung, sondern vielmehr um die Bestätigung ihrer Ubiquität handelt, aus welcher der Autor keinen Ausweg finden kann. Hayden White analysierte in seinem bahnbrechenden Buch schließlich – wie ihm oft vorgeworfen wurde – auch vor allem eher „Reflexionen“ als Erzählungen im eigentlichen Sinne, als er die Texte von Hegel, Ranke, Vico, Marx usw. untersuchte und hinter ihnen „Metageschichten“ zu finden glaubte. Der Gegensatz zwischen Narration und Reflexion impliziert dagegen die Vorstellung, die Modernisten pflegten einen „reflektierten“ Umgang mit der Vergangenheit im Sinne der „Befreiung“ von der Erzählung, die sie fest im Griff hätten. Doch waren auch die „Reflexionen“ der Modernisten in breitere Metanarrative eingebettet, denn der Feldzug der Moderne gegen den Historismus bedeutete, wie die Autorin unterstreicht, keine Abkehr von Geschichte, sondern die Einführung eines neuen Geschichtsregimes und damit auch eines neuen *grand récit*.

Vielleicht liegt es aber an dem sehr breiten Repräsentationsbegriff, dass die Bedeutung der Metaerzählung ein wenig im Hintergrund bleibt. Entliehen aus der angelsächsischen Debatte, verweist doch der Begriff Repräsentation eher auf die Darstellung, gar auf die Erzählung selbst: Zwar bedeuten „representations“

Vergangenheitsbilder, genauer aber eben erzählte Vergangenheitsbilder. Demnach sollte man von historischen Repräsentationen eher dann reden, wenn diese in eine identitätsstiftende Meistererzählung eingebettet sind, denn nur dann werden sie sinnhaft. Inwieweit auch literaturkritisches Traktat, Rezension oder Polemik, also nicht Darstellungen dessen, was in der Vergangenheit – wenn auch einer fiktiven – geschah, sondern dessen, wie das Vergangene dargestellt werden könnte, auch eine Fabel, ein „emplotment“ enthalten, müsste allerdings noch genauer untersucht werden. Erinnert sei an dieser Stelle an die klassische Droysen'sche Unterscheidung zwischen erzählerischer und erörternder Darstellung, die jeweils unterschiedlichen Logiken folgen.

Dennoch scheint die Frage berechtigt, was für eine Metaerzählung sich hinter den Metareflexionen der Modernisten verbarg: Beispielsweise ein pessimistisches, kontingenzorientiertes Narrativ der Nationalgeschichte und damit auch der Gegenwart und Zukunft der Nation, das Zweifel an den Zielen der Nationalbewegung mit sich brachte, indem es nicht die „glorreichen Epochen“, sondern eher Traumata und Verfallsvisionen in den Mittelpunkt stellte. Dieses Narrativ hat sich im 20. Jahrhundert bekanntlich nicht durchgesetzt; aber untersuchenswert ist es, wie Lenka Řezníková's wegweisende Studie zeigt, auf jeden Fall.

Potsdam

Pavel Kolář

Jaworski, Rudolf: Deutsche und tschechische Ansichten. Kollektive Identifikationsangebote auf Bildpostkarten in der späten Habsburgermonarchie.

Studienverlag, Innsbruck, Wien, Bozen 2006, 194 S., 70 Schwarz-Weiß-Abbildungen und 32 Farbtafeln.

Rudolf Jaworskis Studie geht auf eine langjährige Beschäftigung mit der deutsch-tschechischen Beziehungsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert zurück. Der Autor fragt – im Titel mit dem semantischen Doppelsinn des Wortes „Ansichten“ spielend – nach Funktion, Verbreitung und Aussagegehalt der konkurrierenden deutschen und tschechischen Produktion von Postkarten im späten 19. Jahrhundert. Diese von der Forschung vernachlässigte Gattung reflektiert Ansichten zu gesellschaftlichen Verhältnissen im Nationalitätenstreit, produziert und propagiert aber zugleich wiederum Ansichten, welche die jeweils eigene (ethnische) Rolle stabilisieren sollen. Jaworski macht gleich am Beginn seiner Untersuchung auf den wichtigen Umstand aufmerksam, dass sich die tschechische Produktion ausschließlich auf eigene Verlage stützen konnte, während die deutschen Motive häufig von anderen deutschsprachigen Verlagen übernommen wurden oder werden mussten. Dem entspricht, dass sich die tschechische Ikonografie wesentlich stärker auf Ereignisse aus der „eigenen“ Geschichte (vor allem Hussitismus) für die jeweilige Argumentation beziehen konnte, während im deutsch-böhmischen Bereich über die Donaumonarchie hinausweisende Anknüpfungspunkte (vor allem die „Befreiungskriege“ gegen Napoleon) gesucht wurden. Beiden Ethnien gemeinsam aber ist der intensive Gebrauch dieses Mediums der volkstümlichen „Trivialkunst“ (S. 13). Ihre unterschiedliche ikonografische Aufbereitung sollte gleichsam „Identifikationsangebote“ zum Zweck eines idealisierten Gemeinschaftsideals bereitstellen.

Jaworski kann in seiner instruktiven Studie anhand von zahlreichen aussagekräftigen Gegensatzpaaren darstellen, in welcher Weise sich die Popularisierung solcher ethnischen Bezugsrahmen konkret ausbildete. Das einprägsamste und bekannteste Kontrastpaar ist jenes zwischen der „deutschen“ Eiche und der „tschechischen“ Linde, das auf die vermeintlichen Nationalcharaktere der beiden Völker zielt. Wie auch bei den anderen Gegensätzen ist für die Herstellung einer Postkarte zwar ein konkreter historischer Umstand maßgebend, die Umsetzung zielt aber letztlich auf die Modellierung von ahistorisch-überzeitlichen Größen im Sinne des „Germanentums“ und des „Slawentums“. Beiden Seiten gemeinsam ist ebenso die Figur des Drachentöters mit Hinweis auf die Georgs-Ikonografie bzw. die Instrumentalisierung der Insignien, wie etwa der böhmischen Kroninsignien (Farbtafel 7), deren Präsentation ganz offensichtlich mit dem Wissen um die Bildtradition seit der Zeit Kaiser Karls IV. geschieht. Im Gegensatz zu diesen Hoheitszeichen versprach die Darstellung von regionalen Trachten eine präzise Unterscheidbarkeit im Sinne einer Funktion als auszeichnende Signatur einer Volksgruppe. Den ganz andersartig gestalteten Rückgriff auf die Geschichte als Legitimation stiftendes Instrument macht Jaworski an unterschiedlichen Beispielen deutlich. Auch hier ist auffällig, dass von den Tschechen Ereignisse gewählt wurden, die stärker mit der eigenen Geschichte zur Deckung gebracht werden konnten (Přemysliden, Hussiten und Schlacht am Weißen Berg), während man auf deutscher Seite überregional prominente Themenkreise (Friedrich Barbarossa, Völkerschlacht bei Leipzig) rezipierte und beim Aufgreifen böhmischer Ikonografie (Kaiser Karl IV.) reallistorische Bezüge offensichtlich verfälschte. Auch bei den Leitfiguren hatten die Tschechen den Vorteil einer größeren „Binnenorientierung“ (S.55) (von Libuše, Cyrill und Method, über Wenzel, Jan Hus, Jan Žižka bis zu František Palacký). Konkreten zeitgenössischen Bezug hatte Kaiser Joseph II. wie auch der umstrittene deutschnationale Abgeordnete Karl Hermann Wolf. Das deutsche Repertoire – u. a. Arminius, Friedrich Schiller und Bismarck – ist prinzipiell auch in anderen deutschsprachigen Ländern anzutreffen.

Die Vergesellschaftung der jeweiligen Identitätskonstruktionen fand im Rahmen von Vereinen statt, die in den böhmischen Ländern zahlenmäßig besonders stark vertreten waren. Damit waren auf den verschiedensten sozialen Ebenen gleichsam wichtige Katalysatoren gegeben, die sich für die jeweiligen Anliegen stark machten – gipfelnd in den „Schutzvereinen“ mit ihrer Funktion als nationale Speerspitze vor allem in Sprachgrenzgebieten. Jaworski macht in seiner Studie deutlich, dass nicht nur der symbolgeladene Blick in die Vergangenheit ausschlaggebend für die Produktion von Postkarten war, sondern ebenso aktuelle Ereignisse unterschiedlichster Art, die der Gattung der Bildpostkarte den Rang eines Nachrichten- bzw. Reportagemediums verliehen. Dies trifft besonders auf die Vermittlung von unterschiedlichen Standpunkten im Streit um die berühmte Sprachenverordnung Graf Badenis zu. In diesem Punkt sowie in der Wiedergabe tumultartiger Sitzungen im Österreichischen Reichsrat in Wien um 1900 erfüllt die Bildpostkarte das visuelle Potential von Illustrationen der Tagespresse. Dies zeigt zugleich auch die Spannweite in der visuellen Argumentationskraft des Mediums der Postkarte. Sie rezipiert nicht nur – worauf Jaworski vielleicht etwas zu wenig Wert legt – prominente Vorbilder aus der

„großen“ Historienmalerei und popularisiert bzw. adaptiert dadurch entsprechende Motive für den alltäglichen Gebrauch, sondern demonstriert zudem eine beachtliche Variationsbreite in der „Stilwahl“, die von bewusst „naiven“ Darstellungen (S. 104, Abb. 50) zu hoheitsvoll-staatstragenden Allegorien (Farbtafeln 13, 14) mit plakatähnlichem Charakter reichen konnte. Jaworski spitzt seine Fragestellung in einem Kapitel zu „Kaiserkult und Militär“ zu, indem er die unterschiedlichen Sichtweisen vor der Folie der gesamtstaatlich definierten Identifikationsangebote untersucht. Hier wird deutlich, wie vor allem in der Produktion von Postkarten mit Motiven Kaiser Franz Josephs Lokalbezüge mit Elementen des übernational-ausgleichenden habsburgischen „Mythos“ zur Deckung gebracht wurden, ehe der Erste Weltkrieg als „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts die deutsch-tschechische Rivalität in der Postkartenproduktion zurücktreten ließ.

Rudolf Jaworskis Untersuchung zeigt gleich in mehrfacher Hinsicht, dass die Farbpostkarte als „bislang verschlossenes ikonografisches Fenster“ (S. 153) einen Schnitt durch alle – in visualisierter Form mit kommentierenden Textanteilen reflektierten – Sphären des gesellschaftlichen Lebens ermöglicht. Auch wenn die überlieferten Zeugnisse „mehr Programm als Realitätsbeschreibung“ (S. 153) spiegeln (in dieser Ausrichtung vertreten sie die Leitmotive „identitätsstiftender“ Kultur im 19. Jahrhundert par excellence), wird hier ein mehrdimensionaler Blick in viele Fragen kollektiver Selbstvergewisserung gegeben. Der Autor, der mit seinem Forschungsgegenstand durch eine langjährige Sammeltätigkeit verbunden ist, hat mit dieser äußerst lehrreichen Studie der Forschung ein Modell dafür an die Hand gegeben, in welcher Weise mit der Untersuchung vieler vernachlässigter Gattungen (Buchillustrationen, Medaillenkunst etc.) zu verfahren ist. Jaworski verfällt nicht dem Fehler, seinem weithin unbekanntem Material eine Primärfunktion im symbolischen Haushalt der Sprachgruppen einzuräumen, sondern erkennt, dass eine besondere Schwierigkeit seiner Studie in den offenen und verdeckten Verweisen einer bestimmten Gattung auf den sich in allen kulturellen Zeugnissen äußernden kulturellen Kanon einer bestimmten Zeit liegt. Wenn man will, liegt darin der besondere Gewinn von Jaworskis verdienstvollem Buch begründet.

Wien

Werner Telesko

Janatková, Alena/Kozińska-Witt, Hanna (Hgg.): Wohnen in der Großstadt 1900-1939. Wohnsituation und Modernisierung im europäischen Vergleich.

Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2006, 474 S., 62 Abb. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 26).

Häuser sind [...] mehr als Bauwerke, sie sind Sozialräume, in denen Menschen aufwachsen und ihr Leben verbringen, in denen gearbeitet, gegessen, geschlafen und gespielt wird. Häuser leben. Sie drücken Zeitgeist und Sozialverhältnisse aus; sie geben Auskunft über Herrschaft, Macht und Ungleichheit, die sie immer auch selbst materialisieren und reproduzieren helfen. (S. 11)

Die Worte von Adelheid von Saldern aus ihrer Einleitung zu dem vorliegenden Sammelband charakterisieren treffend den hier präsentierten Versuch, sich dem Thema urbanen Wohnens am Beginn des 20. Jahrhunderts über eine große Zahl von Einzelstudien zu nähern. Der erste Eindruck des Buches ist dann auch die sehr große

Vielfalt der Fallbeispiele aus mehreren Ländern und nationalen Kontexten, anhand derer das Verhalten staatlicher wie privater Akteure und soziale wie auch politische Implikationen des Wohnungs- und Städtebaus beleuchtet werden.

Den ersten Themenblock bilden die großstädtischen Stadtviertel und Wohnmilieus. Anna Żarnowska widmet sich hier etwa anhand von Beispielen aus Warschau und Lodz (Łódź) den wohnkulturellen Veränderungen verschiedener sozialer Gruppen nach deren Zuwanderung in ein großstädtisches Umfeld (S. 41-54), während Sabine Rutar das Wohnen in der Adriastadt Triest (Trieste, Trst) um die Jahrhundertwende vor allem in Hinblick auf den nationalen Faktor der italienischen und slowenischen Migration untersucht (S. 55-75).

Der nächste Abschnitt des Buches gilt der kommunalen Wohnpolitik und dem gemeinnützigen Wohnungsbau. Deutlich wird hier die Konkurrenzsituation zwischen staatlichen, kommunalen und privaten Akteuren wie auch zwischen verschiedenen nationalen Gruppen. Den Wechsel der staatlichen Zugehörigkeit von Posen (Poznań), die jeweilige städtische Politik im Wohnungssektor und deren organisatorischen Rahmen thematisiert Anna Bitner-Nowak in ihrem Beitrag, wobei sie für die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg die enge Verbindung der Wohnungs- mit der staatlichen Nationalitäten- und Verwaltungspolitik herausstellt (S. 151-178). Andreas Hofmann untersucht in einer vergleichenden Studie den Arbeiterwohnungsbau in Lodz und Brünn (Brno) vor und nach dem Ersten Weltkrieg (S. 225-248). Er konstatiert, dass Mitte der 1930er Jahre erste, wenn auch bescheidene Erfolge bei der Verbesserung der Wohnsituation in beiden Städten erreicht wurden, wobei in Brünn die Genossenschaften eine ungleich größere Rolle als in Lodz spielten.

In der Sektion zur Modernisierung des Wohnens und der sozialen Disziplinierung werden die Auswirkungen öffentlicher Maßnahmen auf das private Wohnumfeld diskutiert. Hier erweist sich die Ergiebigkeit von Vergleichen, so bei Anna Veronika Wendland zu stadthygienischen Interventionen, Wohnen und Konsum in Wilna (Wilno, Vilnius) und Lemberg (Lwów, L'viv, S. 271-295) und bei Beate Störtkuhl zum Wohnungsbau im Breslau (Wrocław) der Zwischenkriegszeit im Verhältnis zu Oberschlesien und dem Ausbau von Gdingen (Gdynia, S. 337-359) Ebenso kann eine Betrachtung über eine politische Zäsur wie das Jahr 1933 hinaus fruchtbar sein, wie Martina Heßlers Vergleich des Siedlungsbaus in der Weimarer Republik und im Dritten Reich (S. 297-314) beweist. Dem tschechoslowakischen Fall wendet sich Alena Janatková anhand des Kleinwohnungsbaus in der Zwischenkriegszeit zu (S. 315-336). Sie hebt dabei auch Formen der Propagierung derartiger Projekte wie die Brünner Kulturausstellung 1928 hervor.

Der letzte thematische Abschnitt des Buches gilt dem schichtenspezifischen Wohnen. Die Vielfalt der untersuchten Orte, von Lemberg über Budapest bis nach Stockholm, lässt ein Panorama entstehen, das einen Vergleich der Entwicklungen in verschiedenen Ländern und Regionen Europas erlaubt: Angeführt sei hier der Beitrag Håkan Forsells über die Mietzahlungen unterbürgerlicher Schichten, in dem er den Fall Stockholm in Beziehung zu Hamburg, Berlin und Wien setzt (S. 421-436).

Die internationale Bandbreite der einzelnen Fallstudien, die in „Wohnen in der Großstadt“ vereint sind, stellt ein hervorstechendes Merkmal des Bandes dar, wobei

die staatenübergreifenden Untersuchungen besonders gewürdigt werden müssen. Es wird deutlich, dass sich vergleichbare Entwicklungstendenzen im Wohnungsbau – wie etwa die wachsende Bedeutung des Staates auf dem Wohnungssektor nach dem Ersten Weltkrieg oder die Absenkung des Ausstattungsniveaus und der Wohnungsgröße im geförderten Wohnungsbau zu Beginn der 1930er Jahre – sowohl in Deutschland als auch in Polen und der Tschechoslowakei finden lassen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die von Andreas Hofmann und Anna Veronika Wendland thematisierte enge Verbindung von Ostmitteleuropa zu west- und mitteleuropäischen Entwicklungen: Ausgangslage, Instrumente und die Formen des Wohnungsbaus für unterprivilegierte Schichten unterschieden sich nur marginal. Wohnungsgenossenschaften sind z.B. transnationale Institutionen zur Behebung des Wohnraum Mangels, die jedoch – auch das wird deutlich – eine unterschiedliche Wirksamkeit entfalteten.

Häuser sind mehr als Bauwerke, Wohnen ist mehr als nur ein Gegenstand der Sozialgeschichte. Der Sammelband stellt ein Paradebeispiel dafür dar, wie fruchtbar die interdisziplinäre Betrachtung eines Themenfelds, etwa in der Verbindung einer architektur- mit einer kulturhistorischen Perspektive, sein kann. Gleichwohl vermisst man manchmal eine soziologische Fachterminologie, die gewiss zur Schärfung mancher Forschungsergebnisse geführt hätte (Stichwort Segregation). Dafür wird die politische Dimension des Wohnens, die weit über das aktive Eingreifen des Staates hinausgeht, angemessen thematisiert. Zu nennen sind hier gesellschaftliche Reformkonzepte, die sich auch im Wohnungsbau niederschlugen oder Tendenzen, diesen zur nationalen Mobilisierung der Bevölkerung zu benutzen.

Manch kleiner Fehler sei der Redaktion verziehen, wirklich bedauerlich ist hingegen die mangelhafte Qualität der Abbildungen. Dem vorliegenden Band von Alena Janatková und Hanna Kozińska-Witt sei demnach eine breite Rezeption gewünscht. Anregungen für weitergehende Forschungen bietet er nicht nur thematisch, sondern auch methodisch in reichem Maß. Der Versuch, sich mit einer umfassenden Perspektive dem Thema „Wohnen in der Großstadt“ in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu widmen, ist auf hervorragende Weise gelungen.

Leipzig

Tim Tepper

Borák, Mečislav (Hg.): Perzekuce československých občanů v Sovětském svazu (1918-1956) Část I: Vězni a popravení; Část II: Váleční zajatci a internovaní [Die Verfolgung tschechoslowakischer Bürger in der Sowjetunion (1918-1956) Teil I: Gefangene und Hingerichtete; Teil II: Kriegsgefangene und Internierte].

Slezské zemské muzeum/Slezska univerzita v Opavě, Opava 2007, 261 S./396 S.

Borák, Mečislav (Hg.): Výzkum perzekuce československých občanů v Sovětském svazu (1918-1956). Sborník příspěvků [Die Erforschung der Verfolgung tschechoslowakischer Bürger in der Sowjetunion (1918-1956). Sammelband].

Ústav pro soudobé dějiny AV ČR/Národní archiv ČR/Slezské zemské muzeum, Opava 2007, 396 S.

Die wissenschaftlichen Mitarbeiter des Schlesischen Instituts am Schlesischen Museum in Opava (Troppau) und ihre Kollegen von der Schlesischen Universität

sowie vom Institut für Zeitgeschichte der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik haben im Rahmen eines Programms der staatlichen Agentur für Forschungsförderung (*Grantová Agentura, GA*) ein Forschungsprojekt entwickelt, das in der tschechischen Historiografie sowohl hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Herangehensweise als auch seines Umfangs bislang einzigartig ist. Gegenstand sind die Verfolgungsmaßnahmen des stalinistischen Regimes, denen tschechoslowakische Bürger und Angehörige der tschechischen Minderheit in der Sowjetunion über Jahrzehnte hinweg ausgesetzt waren.

Die Projektgruppe hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Formen, Methoden, Mechanismen, den gesamten Umfang und die Entwicklung der Verfolgung zu erforschen und zu dokumentieren. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Repressionen gegen tschechoslowakische Bürger in Sowjetrußland von den ersten Übergriffen im Jahr 1918 bis zu ihrem Abklingen und der Rückführung der Betroffenen in die Tschechoslowakei Mitte der 1950er Jahre. Neben Archivquellen stützen sich die Autoren auch auf die zeitgenössische Presse und Publizistik, Memoiren, Erinnerungen und Oral History. Das Resultat der Arbeit der Forschergruppe um Mečislav Borák sind acht Studien in zwei Sammelbänden. Des Weiteren ist ein Band mit den Beiträgen der Konferenz erschienen, auf der die Forschungsergebnisse präsentiert wurden.

Zunächst zu dem Doppelband: Im ersten Teil zum Thema „Gefangene und Hingerichtete“ finden sich insgesamt drei Studien, die verschiedene Aspekte der Verfolgung thematisieren. Dušan Janák zeichnet unter dem Titel „Bürger der Tschechoslowakei und Tschechen in sowjetischen Gefängnissen und Lagern (1918-1956)“ vor dem Hintergrund der allgemeinen Entwicklung des sowjetischen Repressionssystems und vor allem des Gefängniswesens nach, wie Tschechen und tschechoslowakische Bürger Opfer von Verfolgung und administrativer Willkür wurden. Er kann nachweisen, dass bereits in den ersten Jahren der Sowjetmacht Hunderte von Menschen in Gefangenschaft kamen, sei es zum Teil auch für die vergleichsweise kurze Zeit von Wochen und Monaten. In größerem Umfang wurden Angehörige tschechischer Enklaven während der Zwangskollektivierung zu Beginn der 1930er Jahre inhaftiert. In der Zeit des Großen Terrors wurden Tschechen und Bürger der Tschechoslowakei ohne Rücksicht auf ihre soziale Herkunft und Weltanschauung zu Opfern von Verfolgung. Janáks Beitrag schließt mit dem Ausblick auf die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg bis zum Jahr 1956, in dem eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte des 20. Jahrhunderts endete.

Der folgende Beitrag von Mečislav Borák über „Hinrichtungen als Teil der politischen Repression in der UdSSR und die bisher verifizierten Opfer aus den Reihen der Tschechen und tschechoslowakischer Staatsbürger“ ermittelt auf Basis umfassender Datenauswertung und Erinnerungen Betroffener die Namen von ungefähr hundert Tschechen, die in Moskau hingerichtet wurden und spürt den Motiven der Todesurteile nach. Auch betrachtet Borák andere sowjetische Orte, an denen Tschechen bzw. tschechoslowakische Staatsbürger seit der Oktoberrevolution hingerichtet wurden.

Der Sammelband schließt mit der Studie von Mečislav Borák und Zdeňek Jirásek über tschechoslowakische Opfer politischer Unterdrückung in den Aufzeichnungen

der sowjetischen Staatsanwaltschaft ab. Die Autoren analysieren hier einen der Spezialfonds zur Geschichte der politischen Unterdrückung aus dem Staatlichen Archiv der Russischen Föderativen Republik. Anhand dieser Akten konnten einige der tschechoslowakischen Opfer namentlich festgestellt werden. Bemerkenswert ist, dass sich darunter auch die Namen von sowjetischen Bürgern finden, die in den Jahren 1968 und 1969 gegen die militärische Intervention der Tschechoslowakei durch die Rote Armee protestiert hatten (S. 250).

Der zweite Teil enthält fünf Aufsätze. Der erste stammt von Tomáš Staněk und trägt den Titel „Tschechoslowakische Bürger im System des GUPVI NKVD-MVD (Glavnoe Upravlenie po delam Voennoplennych i Internirovannykh Narodnyj komisariat vnutrennich del – Ministerstvo vnutrennich del, Hauptverwaltung für Angelegenheiten von Kriegsgefangenen und Internierten des Volkskommissariats für innere Angelegenheiten – Ministerium für innere Angelegenheiten) in der Sowjetunion in den Jahren 1945-1956 und deutsche Kriegsgefangene in der Tschechoslowakei in der Etappe 1945-1950“. Staněk untersucht hier die Stellung der Gefangenen und Internierten auf sowjetischem Gebiet nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, wie Tschechen und Slowaken in sowjetische Gefangenschaft und Internierung gerieten. Mit reichem Quellenmaterial ausgestattet untersucht er die Registrierung durch den Sicherheitsapparat, die Lebensbedingungen in den Lagern, die Sterblichkeitsrate unter den Gefangenen und Internierten und schließlich die zwischen der Tschechoslowakei und der Sowjetunion ausgehandelten Repatriierungen. Anhand des Vergleichs mit der Situation deutscher Kriegsgefangener in der Tschechoslowakei in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre bettet Staněk sein Thema in einen größeren Kontext ein. Abschließend skizziert er methodische Probleme und Forschungsdesiderata. Staněks Beitrag bietet zweifellos Inspiration für weitere Forschungen, gerade auch in einer vergleichenden Perspektive.

Jiří Friedl beschreibt die Internierung tschechoslowakischer Soldaten in der UdSSR von 1939 bis 1941. Seine Studien in sowjetischen Archiven erlauben die Rekonstruktion dieser Zeitspanne aus der Perspektive der Organe der Volkskommissare des NKVD. Er beschreibt die Bedingungen in verschiedenen Lagern, in denen tschechoslowakische Soldaten einsaßen und geht dem Schicksal einer Gruppe von Soldaten nach, die in der Gegend von Český Kvasilov, einer Siedlung von Wolhynien-Tschechen, verblieb. Aus den Archivadokumenten geht klar hervor, dass der NKVD über Informanten unter den tschechoslowakischen Soldaten verfügte und so über politische Stimmungswchsel auf dem Laufenden war. Einige Soldaten wurden wegen antisowjetischer Propaganda verhaftet. Die Internierung tschechoslowakischer Soldaten auf sowjetischem Gebiet bezeichnet Friedl allerdings nicht als Form der Verfolgung, vielmehr zieht er die bislang in der tschechischen Forschung vorherrschende Ansicht in Zweifel, dass die Aktivitäten der „Sterntäger“ – also der Kommunisten – in ihrer Gesamtheit von den sowjetischen Organen unterstützt worden seien.

Der umfangreiche, materialgesättigte Beitrag von Zdeněk Vališ „Tschechoslowaken in den Lagern und Gefängnissen des NKVD während des Zweiten Weltkriegs“ enthält eine Auswahl edierter Dokumente vor allem aus den Fonds des

Zentralen Militärarchivs und einiger thematisch verwandter Dokumente aus dem Archiv des Innenministeriums der Tschechischen Republik für die Zeit zwischen dem 15. April 1940 und dem 15. Juni 1955. Der Autor hat die Materialien in ihrer ursprünglichen Form belassen, sie gründlich erfasst und kommentiert, was auch dem weniger gut mit der Materie vertrauten Leser die Orientierung erlaubt. Die Dokumente bieten Aufschluss über die Situation der internierten tschechoslowakischen Militäreinheiten in den Kriegs- und Nachkriegsjahren und machen die diplomatischen Bemühungen auf tschechoslowakischer Seite um die Freilassung aller tschechoslowakischen Bürger aus sowjetischen Gefängnissen und Arbeitslagern und um den Aufbau eigenständiger tschechoslowakischer Militärverbände in der UdSSR nachvollziehbar.

Stanislav Kokoška widmet sich der Tätigkeit der Organe des UPVI NKVD (Upravlenie po delam Voennoplennykh i Internirovannykh Narodnyj komissariat vnunrennich del, Verwaltung für Angelegenheiten von Kriegsgefangenen und Internierten des Volkskommissariats für innere Angelegenheiten) auf dem Gebiet der Tschechoslowakei in den Jahren 1944 und 1945. Kokoška liefert zunächst eine kurze allgemeine Charakteristik sowjetischer Gefangenenlager und wendet sich anschließend Lagern in der Karpatenukraine und in der Ostslowakei im Frontverlauf zu. Im Zuge des Vorrückens der Roten Armee wurden nämlich massenhaft Personen deutscher, in der Slowakei vor allem auch ungarischer Nationalität präventiv festgenommen. Darüber hinaus fielen auch Russen und Ukrainer, die sich bereits vor dem Krieg auf dem Gebiet der Tschechoslowakei befunden hatten, in das Raster der sowjetischen militärischen Spionageabwehr.

Zdeněk Jirásek stellt das Themenfeld unter dem Titel „Zum Problem der Rückführung tschechoslowakischer Bürger aus der UdSSR“ aus einem anderen Blickwinkel dar. Aus sowjetischen Dokumenten des Staatlichen Archivs der Russischen Föderation rekonstruiert der Autor die Sicht der zuständigen sowjetischen Akteure auf die Repatriierung. Er führt einige konkrete Fälle der Repatriierung in die Tschechoslowakei an und zeigt, wie schwierig sich die Verhandlungen darüber zwischen der Tschechoslowakei und der Sowjetunion gestalteten. Zudem geht er auf die speziellen Sammellager ein, die die Repatrianten vor ihrer Abreise in die Heimat aufnahmen. Das Ende der Repatriierungsmaßnahmen zog sich von 1946 bis ins Jahr 1955.

Ein großer Teil der Aufsätze in dem Sammelband, der die Konferenz der Projektgruppe am 30. November 2006 im Prager Nationalarchiv dokumentiert, entspricht inhaltlich den beiden oben vorgestellten Bänden, wenn auch in knapperer Form. Darüber hinaus enthält er drei Beiträge ausländischer Teilnehmer der Konferenz. Galina O. Buvina von der Menschenrechtsvereinigung „Memorial“ aus Moskau sprach über die Erhaltung von Denkmälern für die Opfer politischer Verfolgung und Unterdrückung in Russland. Dabei konstatierte sie, dass die Erfassung dieser Opfer problematisch sei und beklagte das schwindende Interesse an diesem Thema in der Gesellschaft. Evžen Topinka vom Tschechischen Verein (Česká beseda) in Lviv (Lemberg) berichtete von seinen persönlichen Erfahrungen bei der Suche nach Opfern politischer Verfolgung unter den Angehörigen der tschechischen Minderheit in der Ukraine. Er konzentrierte sich auf gefangene und internierte

Tschechoslowaken, die in den Lagern und Krankenhäusern der Region Lwiv starben und dort begraben sind. Edmund Nowak, der Rektor des Zentralmuseums der Kriegsgefangenen in Łambinowice-Opole (Centralne muzeum jeńców wojennych w Łambinowicach-Opolu/Ústředního muzea válečných zajatců a internovaných) informierte über eine Dokumentation der Schicksale polnischer Kriegsgefangener auf sowjetischem Gebiet. Einen Schwerpunkt des Museums, so Nowak, bilde der Vergleich der Gefangenschaft unter der nationalsozialistischen und der kommunistischen Diktatur.

Ergänzt wird der Sammelband unter anderem durch eine hilfreiche Auswahlbibliografie zur Problematik der politischen Verfolgung und Unterdrückung in der UdSSR.

Die beiden vorgestellten Sammelbände bedeuten für die Erforschung der Verfolgung tschechoslowakischer Bürger in der Sowjetunion, die sich noch in ihren Anfängen befunden hatte, einen wichtigen Fortschritt. Das umfangreiche Quellenstudium ermöglicht wichtige Einsichten und bietet die Grundlage für weitergehende Arbeiten.

Praha

Jan Gebhart

Letz, Róbert: V hodine veľkej skúšky [In der Stunde der großen Prüfung].

Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2007, 720 S.

In seiner Quellenedition beleuchtet Róbert Letz die Geschichte der katholischen Kirche in der Slowakei des 20. Jahrhunderts anhand der Figur des slowakischen Bischofs Michal Buzalka (1885-1961). Buzalka studierte Theologie in Wien und wurde 1938 zum Weihbischof ernannt. 1950 wurde Buzalka als Repräsentant der oppositionellen hohen Kirchenhierarchie aufgrund einer fingierten Anklage zu lebenslanger Haft verurteilt. Diese wurde 1956 zwar aus gesundheitlichen Gründen aufgehoben, er blieb aber bis zu seinem Tode interniert.

Die Edition umfasst 202 Dokumente in drei Abschnitten, denen der Herausgeber eine Einführung voranstellt. Den ersten Teil der Edition bildet Buzalkas persönliche Korrespondenz der Jahre 1916-1961, großen Raum nehmen die Briefe aus Gefängnis und Internierung ein. In all diesen Schriftstücken stechen seine Intelligenz und enorme geistige Kraft hervor, die auch durch die Haft nicht getrübt werden konnte. Es finden sich auch Briefwechsel mit einer Reihe bedeutender Persönlichkeiten seiner Zeit.

Der zweite Teil der Edition bietet Dokumente, die sich auf die Ernennung Buzalkas zum Bischof beziehen. Diese verhältnismäßig kleine Auswahl von Quellen ist vor allem deswegen bedeutsam, weil sie aus den Archiven des Vatikan stammt. In diesen Texten wird deutlich, wie stark sich hochrangige Geistliche für die Wahl Buzalkas zum Bischof einsetzten.

Schließlich folgt eine Auswahl pastoraler Schriften tschechoslowakischer und slowakischer Bischöfe aus den Jahren 1936-1950. Hier tritt Buzalka als Person in den Hintergrund; welches Gewicht seine Stimme im slowakischen Episkopat hatte, bleibt aber stets evident. Besonders der letzte Teil stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des politischen Katholizismus dar.

Letz hat in Hinblick auf Auswahl und Kommentierung der Quellen eine bemerkenswerte Leistung vollbracht, insbesondere da die Edition kirchlicher Dokumente und Briefe für die böhmischen Länder und die Slowakei erst am Anfang steht. Die Arbeit hat allerdings auch gewisse Mängel, so fehlt etwa eine biografische Einführung, auch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis wäre für den Benutzer von Vorteil gewesen. Hingegen ist der Anmerkungsapparat teilweise zu ausführlich geraten. Aus inhaltlicher Perspektive vermisst man Dokumente zu den Verhandlungen zwischen der tschechoslowakischen Regierung und dem Vatikan über die Abberufung Buzalkas und weiterer slowakischer Bischöfe nach 1945. Diese Kritikpunkte ändern jedoch nichts an der Tatsache, dass mit dem Werk eine qualitativ hochwertige Edition vorliegt, an der künftig kein Forscher, der sich mit der Stellung der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert beschäftigt, vorbeikommen wird.

Prag

Michal Pehr

Demetz, Peter: Mein Prag. Erinnerungen 1939 bis 1945.

Paul Zsolnay Verlag, Wien 2007, 398 S., mehrere Abb.

„Prag, die alte Stadt, gehörte der Vergangenheit an, aber wir hörten nicht auf, über ihren zwiespältigen Zauber zu reden, der sich jetzt, aus der Distanz, wieder golden färbte“ (S.13). Folgt man diesen Worten Peter Demetz', so verwundert es nicht, dass Autobiografien zu einem der beliebtesten Genre der literatur pragensia des 20. Jahrhunderts gehören. Sie überliefern uns oft widersprüchliche Deutungen des konfliktreichen Zusammenlebens von Tschechen, Juden und Deutschen, verbunden mit zahlreichen topografischen Erinnerungen an die Stadt.

Mit „Mein Prag“ legt der in den USA lebende emeritierte Germanistikprofessor Peter Demetz, der vor allem durch seinen historischen Essay „Prag in Schwarz und Gold“ einem breiteren Publikum bekannt wurde,¹ ein autobiografisches Zeugnis ab, das von seinen vielschichtigen Erlebnissen und Erfahrungen als Jugendlicher in Prag unter der nationalsozialistischen Besatzungsherrschaft handelt. Demetz, 1922 als Sohn einer katholisch-jüdischen Familie in Prag geboren und zweisprachig aufgewachsen, erlebte keine „normale“ Jugend, denn „mit einem Halbjuden wie mir, der zwischen den Sprachen und Volkszugehörigkeiten saß, wußten die Leute leider nichts anzufangen“ (S. 10).

Demetz erhebt nicht den Anspruch, eine „zwangsläufige Interpretation des Verhältnisses zwischen kriegführenden Gesellschaften und Individuum in schweren Zeiten“ (S.10) vorzulegen. Er wählt bewusst eine doppelte Erzählstruktur: Zum einen verfasst er einen „öffentlichen Bericht“, zum anderen erzählt er seine „private Geschichte“. Beide auch typografisch voneinander abgesetzten Erzählstränge, die die Grundspannung einer jeden Autobiografie zwischen „objektiver Berichterstattung“ und „subjektiver Autorposition“ (Martina Wagner-Egelhaaf) widerspiegeln,

¹ Demetz, Peter: Prag in Schwarz und Gold. Sieben Momente im Leben einer europäischen Stadt. München, Zürich 1998 (Original: Prague in Black and Gold. London, New York 1998).

wechseln sich scheinbar unvermittelt und keinem gleichmäßigen Rhythmus folgend ab. Dennoch verknüpfen sich in beiden Demetz' umfangreiches historisches Wissen und seine persönlichen Erinnerungen auf gekonnte Weise.

Der „öffentliche Bericht“, der mit Ausnahme des vierten Kapitels über das Ende des „Protektorats“ den größten Raum im Buch einnimmt, folgt einem eher konventionellen Verständnis von Geschichte als einer Abfolge von Ereignissen und (Un-)Handlungen „großer“ Männer – hier namens Emil Hácha, Konstantin Freiherr von Neurath, Reinhard Heydrich, Emanuel Moravec und Karl Hermann Frank. Diese ereignisgeschichtlichen Passagen ergänzt Demetz durch anregend geschriebene, detailreiche Skizzen über das kulturelle Leben im „Protektorat“, wobei er sich nicht nur auf Prag bezieht, sondern gleichfalls die Werke der im Getto Theresienstadt inhaftierten jüdischen Künstlerinnen und Künstler würdigt. Er zeigt einmal mehr, dass er ein profunder Kenner der tschechisch- und deutschsprachigen Literatur und des Theaters ist, zugleich aber auch des Jazz und des Kinos, die in seinen Jugendjahren nicht ohne Weiteres als Künste anerkannt waren.

Aus der Sicht der Rezensentin sind diejenigen Passagen in seinem Buch die eindrucksvollsten, die von seiner „persönlichen Geschichte“ handeln. Demetz' katholische Großeltern väterlicherseits stammten aus ladinischsprachigen Familien in Südtirol; sie gingen am Ende des 19. Jahrhunderts nach Prag, um in der Altstadt ein Geschäft mit Holzspielzeug zu eröffnen. Seine jüdische Familie mütterlicherseits zog aus der tschechischen Provinzstadt Poděbrady (Podiebrad) ebenfalls um 1900 nach Prag und versuchte ihr Glück mit einem Textilgeschäft in der Neustadt. Die Liaison seiner Eltern, die nicht nur unterschiedlichen Konfessionen angehörten, sondern anfangs auch Schwierigkeiten mit der Muttersprache des anderen hatten – der Vater, ein aufstrebender Theaterdramaturg, sprach ein „unzulängliches Tschechisch“, die Mutter nur ein „fragmentarisches Deutsch“ –, wurde von beiden Familien zunächst mit Argwohn und Ressentiments betrachtet. Demetz selbst wurde zwar getauft, hatte aber stärkere Bindungen zur Familie seiner Mutter und lernte daher ebenfalls die jüdischen Traditionen kennen. Die Errichtung des „Protektorats“ erlebte er noch in Brno (Brünn), wohin seine Familie wegen des zeitweisen Engagements seines Vaters als Leiter der Deutschen Bühnen gezogen war. Kurze Zeit später kehrte seine Mutter, die sich in den 1930er Jahren von ihrem ersten Ehemann getrennt hatte und eine Ehe mit einem jüdischen Arzt aus Brünn eingegangen war, allein mit ihrem Sohn nach Prag zurück, wo er das Akademické gymnázium in der Štěpánská besuchte. Demetz erlebte nun, wie durch die antijüdischen Verordnungen der Bewegungsradius seiner Mutter in der Stadt immer stärker eingeschränkt wurde. Ab September 1941 musste sie den gelben Stern tragen; der Zutritt zu allen Park- und Gartenanlagen, bestimmten Straßen und öffentlichen Räumen in der Stadt wie auch die Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel war nun ganz oder mit wenigen Ausnahmen verboten:

[...] Sie fand aber einen Weg, den Erlaß wenigstens gelegentlich zu umgehen und mit meiner Hilfe so zu tun, als wären wir normale Bürger wie die anderen: Sie besaß eine elegante Handtasche [...], die sie in einem bestimmten Winkel an die Brust drückte, so daß der gelbe Stern verdeckt war, und wenn wir, Mutter und Sohn, nebeneinander gingen, schöpfte niemand Verdacht. (S. 232 f.)

Trotz der ständigen Furcht, entdeckt zu werden, wagten sie an Silvester 1941/42 sogar einen Kinobesuch; die Karten hatte Demetz' Vater besorgt, der zwischenzeitlich im Kino „Viktoria“, vormals „Broadway“, Na Příkopě (Am Graben) arbeitete. Wenige Monate später mussten seine Mutter und Großmutter zwangsweise in den Stadtteil Josefov umziehen. Schließlich begleitete er sie im Herbst 1942 zum Messepalast in Holešovice, dem Ort, von wo aus die Transporte nach Theresienstadt abgingen:

In der großen Halle, die fast die Ausmaße eines Fußballplatzes hatte, hockten und saßen die Leute auf ihrem Gepäck und bildeten kleine Kreise aus Angehörigen und Freunden, während die Aufseher [...] in eifriger und sinnloser Wichtigtuerei umherschwirrten [...]. (S. 280)

Nach dem Abschied von seiner Mutter trat er „auf die gewöhnliche Straße des siebten Bezirks hinaus, wo Autos und Trambahnen fuhren, die Leute vom Büro nach Hause gingen.“ (Ebd.)

Demetz arbeitete bis September 1944 in einer deutschsprachigen Buchhandlung im Stadtzentrum, in der neben ihm ein weiterer „Halbjude“ und mehrere tschechische Kollegen angestellt waren.² Er schloss Freundschaft mit einem sudetendeutschen Mädchen, das ihn wohl aus politischer Ahnungslosigkeit akzeptierte. Dann kam er ebenfalls „auf Transport“ und verbrachte die letzten Kriegsmonate in mehreren Lagern in Schlesien und im böhmisch-sächsischen Grenzraum, unterbrochen von kurzen Gefängnisaufenthalten in Brünn und Prag und Verhören durch die Gestapo. Das Kriegsende und die ersten Tage in Freiheit, die er in Nordböhmen erlebte, beschreibt er als eine verworrene Zeit:

[...] im Grenzgebirge kam die Veränderung fast schleichend und Tag für Tag, es gab keine Kulissen in Technicolor, keine einrollenden Panzer, keine Musik und keine befreiten Menschen, die einander um den Hals fielen. Wir wußten, wenn auch nur vage, durch Radiomeldungen aus zweiter und dritter Hand, daß das Regime in Auflösung begriffen war und die Alliierten von allen Seiten siegreich einmarschierten. (S. 353)

Mit seiner Rückkehr nach Prag und der Hoffnung, sein junges Leben nun in Freiheit fortsetzen zu können, bricht der Autor seine autobiografische Erzählung ab.

Demetz erweist sich als feinfühler Chronist. Er zeigt, dass die vom NS-Regime beabsichtigte, vollständige ethnische Segregation an der städtischen Wirklichkeit scheiterte. Tschechen und Deutsche verkehrten ebenso zwangsweise wie freiwillig miteinander und die schrittweise Ausgrenzung der jüdischen Bevölkerung fand inmitten der Prager Gesellschaft statt. Mit seiner Autobiografie setzt Demetz all jenen ein beeindruckendes Monument, die wie seine Mutter, seine Verwandten und Freunde dem NS-Besatzungsregime zum Opfer fielen.

Berlin

Ines Koeltzsch

² Die Erlebnisse in der Buchhandlung, die sich in der Vodičkova befand, schildert Demetz bereits in einer zuvor ebenfalls im Peter Zsolnay Verlag veröffentlichten Essaysammlung. Demetz, Peter: Eine Prager Buchhandlung – 1943. In: *Ders.: Böhmen böhmisch*. Wien 2006, 102-114.

Oberkofler, Gerhard: Käthe Spiegel. Aus dem Leben einer altösterreichischen Historikerin und Frauenrechtlerin in Prag.

Studienverlag, Innsbruck 2005, 168 S., 7 Abb.

Gerhard Oberkofler, ehemaliger Innsbrucker Universitätsprofessor und -archivar, stellt in 13 Kapiteln den Lebensweg der deutschjüdischen Historikerin Käthe Spiegel dar. Der Druck dreier Dokumente (ohne Archivsignaturen), zweier Schriften Spiegels, ihr Schriftenverzeichnis und der Anmerkungsapparat runden das Buch ab; ein Register fehlt. Zuerst skizziert Oberkofler das familiäre Umfeld und die schulische und universitäre Ausbildung der 1898 in Prag als Tochter Ludwig Spiegels geborenen Käthe Spiegel. Von ihrem Vater, dem nachmaligen Professor an der juristischen Fakultät der k. k. deutschen Karl-Ferdinands-Universität und hoch angesehenen Juristen, der kurz vor Übernahme des Rektorates 1926 verstarb und als politischer „Aktivist“ deutschnational agierte, wurde die Tochter, die als seine Privatsekretärin arbeitete, stark beeinflusst. Das dem Vater gewidmete Kapitel von 19 Seiten ist eine eigene kurze biografische Skizze. Von 1917 bis 1921 studierte Käthe Spiegel Geschichte in Prag und promovierte mit der bei Samuel Steinherz und Otokar Weber verfassten Dissertation „Die Prager Universitätsunion (1618-1654)“. Ein Zweitstudium der Rechtswissenschaft schloss sie nicht ab. In der liberalen „Lese- und Redehalle der deutschen Studenten“ war sie unter anderem als Obmannstellvertreterin tätig. Dort und durch das politische Engagement des Vaters wurde sie bestens über die damaligen politischen Verhältnisse in der jungen ČSR informiert und unterstützte selbst Forderungen der Deutschen. Immer deutlicher zeichnete sich ab, dass Käthe Spiegel eine Universitätslaufbahn einschlagen wollte. Zwischen 1927 und 1929 ging sie in den USA mit einem Stipendium des Laura-Spelman-Rockefeller-Memorial historischen Studien nach, die in ihrer Arbeit „Kulturgeschichtliche Grundlagen der amerikanischen Revolution“ kulminierten, welche 1931 von Friedrich Meinecke als Beiheft der „Historischen Zeitschrift“ gedruckt wurde.

Das Buch reichte Spiegel 1931 als Habilitationsschrift im Fach Neuere Geschichte an der Prager Deutschen Universität ein und geriet damit in direkte Konkurrenz zu Anton Ernstberger, der sich gleichzeitig habilitieren wollte. Die von Oberkofler aufgezeigten Mechanismen, Spiegel als Frau deutschjüdischer Abstammung vom Lehrkörper der Deutschen Universität fernzuhalten, gehören sicher zu den aufschlussreichsten und auch traurigsten Kapiteln ihrer Geschichte. Trotz eines positiven auswärtigen Gutachtens und einer dementsprechenden Habilitationsempfehlung der zuständigen Kommission, die sich aus Wilhelm Wostry, Arthur Stein, Victor Ehrenberg, Josef Pfitzner und Heinz Zatschek zusammensetzte (Dokumente 1 und 2), wurde Spiegel 1933 von der Philosophischen Fakultät unter Dekan Ernst Otto nicht zur Habilitation zugelassen. Als Grund wurden das im Kommissionsbericht angeführte Fehlen „eigener Erschließung und Verarbeitung neuen archivalischen Materials“ und der Zweifel angeführt, ob Spiegel die „Methodik der neueren Geschichte“ genügend beherrsche. Vermutlich standen hinter der Ablehnung aber andere Motive: die Konkurrenzsituation zum unverzüglich habilitierten Ernstberger, die Tatsache, dass Spiegel sich universitätsextern weitergebildet hatte und

über keine ausreichende „Lobby“ verfügte, sowie vor allem ihr Geschlecht und ihre Abstammung. Dass sie angegeben hatte, sie sei „deutscher Nationalität“, dürfte manches völkisch gesinnte Fakultätsmitglied erzürnt haben.

Spiegel begann eine neue Studie, bei der sie auf ungedruckte Archivalien zurückgriff. Im Frühjahr 1933 forschte sie, unterstützt von Alfred Fr. Pribram und Lothar Groß, in Wiener Archiven und studierte an der dortigen Universität unter anderem bei Wilhelm Bauer, Heinrich Srbik, Alfons Dopsch und Reinhold Lorenz. Ihre Arbeit „Wilhelm Egon von Fürstenbergs Gefangenschaft und ihre Bedeutung für die Friedensfrage 1674-1679“ wurde noch 1936 als Band 29 des Rheinischen Archivs in Bonn gedruckt. Die Herausgeber Franz Steinbach und Max Braubach hatten sich dafür eingesetzt, der bereits offen praktizierten staatlichen Diskriminierung der Juden in Deutschland zum Trotz. Ganz anders reagierten die Prager sudetendeutschen Professoren: 1936 suchte Spiegel, inzwischen in der Universitätsbibliothek tätig, erneut um Zulassung zu einem Habilitationsverfahren an. Um sich weiterzubilden und Beziehungen zu knüpfen, hatte sie zuvor Lehrveranstaltungen Pfitzners, Ernstbergers, Gustav Pirchans und Anton Blaschkas besucht. Das Gutachten über ihre Arbeit verfasste der 1935 zum Professor ernannte Ernstberger, dem die anderen Kommissionsmitglieder Wostry, Pirchan, Pfitzner und Zatschek zustimmten (Dokument 3). Ernstberger exerzierte eine wissenschaftliche „Hinrichtung“ Spiegels. Das Gutachten, für das er umfangreiche Studien betrieben haben muss, stellt eine Aneinanderreihung von Hinweisen auf (angeblich) fehlende Angaben vor allem bei den Quellen dar, wobei der eigentliche Inhalt der Arbeit nicht referiert, stattdessen aber enorme Anforderungen an die Kandidatin gestellt wurden. Vermutlich war kaum eines der Kommissionsmitglieder bei seiner eigenen Habilitationsschrift solchen Ansprüchen gerecht geworden. Dass die Arbeit Fehler und angreifbare Interpretationen enthielt, ist nicht von der Hand zu weisen, jedoch kann das bekanntlich von jedem geisteswissenschaftlichen Werk gesagt werden. Ernstbergers offensichtliche Absicht war es, Spiegel für immer aus der Prager akademischen Gemeinschaft auszuschließen, indem er sie auf dem Weg einer bösartigen Fehlersuche als Wissenschaftlerin diskreditierte. Noch 1936 beschloss die Philosophische Fakultät unter Dekan Gustav Becking, Spiegels Ansuchen um Habilitation zurückzuweisen.

Nach ihrer Rückkehr aus den USA engagierte sich Spiegel in der „bürgerlichen sudetendeutschen Frauenbewegung“ und trat 1931 als Rednerin auf dem „Fünften Deutschen Juristentag“ in der ČSR auf. 1935 besuchte sie als Delegierte des Prager „Deutschen Vereins Frauenfortschritt“ den 12. Internationalen Frauenkongress in Istanbul. Sie befasste sich überwiegend mit rechtlichen Fragen und trug ihre Ansichten im Rundfunk und im Druckorgan „Die sudetendeutsche Frau“ vor, dessen Sonderausgabe „Die Frau und der Entwurf des neuen bürgerlichen Gesetzbuches“ vom Februar 1938 sie eigenverantwortlich gestaltete (siehe auch Anhang S. 137-151). In diesem Bereich bewegte sich Spiegel auf „fortschrittlichen“ und „modernen“ Pfaden abseits der im Dritten Reich eingesetzten „Rechtserneuerung“.

Nach dem Scheitern ihrer akademischen Karriere arbeitete Spiegel weiterhin in der Universitätsbibliothek, bis sie diese Tätigkeit Anfang 1940 auf Druck der natio-

nalsozialistischen Machthaber aufgeben musste. Zu diesem Schicksalsschlag kam im Januar der Tod der Mutter, mit der sie zusammengewohnt hatte. Die Wohnung musste Spiegel, auch ihres anderen Vermögens beraubt, verlassen. Käthe Spiegel wurde 1941 als „Volljüdin“ vom NS-Vernichtungsapparat erfasst. Oberkofler gibt ohne Quellenverweis an, Spiegel sei „mit einem der ersten Todestransporte (B 803) aus Prag am 21. Oktober 1941 in das Ghetto Lodž [sic!, Łódź] deportiert“ worden (S. 110); ihre Spur verlor sich.

Oberkoflers Text ist mit vielen Erklärungen und Bewertungen – oftmals aus marxistischer Sicht – des historischen Kontextes angereichert. Die etwa von ihm mehrmals postulierte Rolle der Sowjetunion als mögliche Retterin vor der nationalsozialistischen Diktatur muss wegen der gut bekannten Realität sowjetischer „Hilfe“ (etwa in Spanien) zurückgewiesen werden. Schließlich sind Wendungen wie „das im [sic!] deutschnationalen Fesseln denkende Professorengesindel“ (S. 74) oder „lesen wir zum Erbrechen“ (S. 87) in einer wissenschaftlichen Biografie fehl am Platz. Stattdessen hätte man sich eine bessere Rezeption der Literatur etwa zur Geschichte der Prager Deutschen Universität oder zu den antijüdischen Maßnahmen im Protektorat sowie eine bessere Endredaktion gewünscht. Auch in den Quellen zum Ghetto Łódź wäre zu recherchieren gewesen, ob sich zu Spiegel wirklich keine Nachricht erhalten hat.

Käthe Spiegel war in ihrem politischen und frauenemanzipatorischen Wirken und in ihren Interessen, etwa für die demokratischen USA, eine intellektuelle und moderne Frau, die die Staatsform einer demokratischen Republik zu schätzen wusste. Damit und mit ihrer jüdischen Abstammung kollidierte sie offen mit den in starren konservativen und (deutsch-)nationalen Kategorien denkenden sudetendeutschen männlichen „Gelehrten“, die letztlich fast geschlossen in das Dritte Reich marschierten und anscheinend skrupellos ideologische und „rassische“ Gegner ausschalteten bzw. ausschalten ließen. Spiegels Texte lassen darauf schließen, dass sie sich selbst mehr als Sudetendeutsche denn als Altösterreicherin verstand. Trotz mancher Einschränkungen in der Darstellung ist es das wirklich große Verdienst Oberkoflers, einer intellektuellen sudetendeutschen Frau jüdischer Abstammung ein erstes Denkmal gesetzt zu haben.

Wien

Karel Hruza

Židé v boji a odboji. Rezistence československých Židů v letech druhé světové války [Die Juden im Kampf und im Widerstand. Die Resistenz der tschechoslowakischen Juden in den Jahren des Zweiten Weltkriegs].

Historický ústav AV ČR, Praha 2007, 414 S.

Mit dem vorliegenden Sammelband ist die lange tradierte Meinung, die tschechischen und slowakischen Juden hätten sich den NS-Schergen widerstandslos ergeben, gründlich widerlegt. In mehr als dreißig Beiträgen, die auf eine Tagung des Historischen Instituts der Tschechischen Akademie der Wissenschaften vom Oktober 2006 zurückgehen, vermitteln ehemals aktive Teilnehmer der Resistenz sowie Historiker der jüngeren Generation beider Länder ein breites, beeindruckendes Panorama jüdischen Widerstands gegen den Nationalsozialismus.

Die ersten drei Abschnitte reflektieren die unterschiedlichen Bedingungen und Formen des Widerstands an drei Schauplätzen: erstens, im Inland – dem so genannten Protektorat Böhmen und Mähren und der „selbstständigen“ Slowakei, zweitens in Gettos und Konzentrationslagern, und schließlich drittens in den beiden tschechoslowakischen Exilarmeen in Ost und West. Einen vierten Teil bilden Zeitzeugnisse, die vornehmlich auf Archivquellen rekurrieren. Der Band enthält zudem zwei Beiträge von führenden Spezialisten auf dem Gebiet: ein ausführliches, überaus anregendes Vorwort von Zlatica Zudová-Lečková sowie eine konzise Zusammenfassung von Ivan Kamenec.

Der jüdische Widerstand im Protektorat entwickelte sich bereits aufgrund der unterschiedlichen politischen Bedingungen anders als in der Slowakei: Initiatoren wie Hauptakteure der Judenverfolgung im westlichen Teil der zerschlagenen Tschechoslowakei waren die nationalsozialistischen Okkupanten, wobei die tschechischen Protektoratsbehörden deren Befehle zu vollstrecken hatten. In der Slowakei hingegen wurde das klerikal-faschistische Tiso-Regime selbst initiativ, schränkte die Rechte der Juden im Alltag ein und verpflichtete sie zu Zwangsarbeit. Die organisierte Deportation der slowakischen Juden begann später als im Protektorat, etlichen Juden gelang es, sich bis zum Ende des Krieges zu verbergen oder nach Ungarn zu flüchten.

Der tschechisch-jüdische Widerstand wirkte allein im Untergrund: Er verbreitete illegale politische Schriften und Flugblätter und wandte sich mit Informationsmaterial an die Mitbürger. Dies und die konspirative Zusammenarbeit mit den Alliierten – davon zeugen die Beiträge des Bandes – bezahlten viele der Widerstandskämpfer mit ihrem Leben. Der Widerstand der tschechischen Juden im Protektorat wurde einerseits durch Hinrichtungen, andererseits durch die Deportationen in die östlichen Vernichtungslager – sei es direkt oder über das Getto Theresienstadt – erstickt. Die „Transporte“ begannen bereits im Oktober 1941 und wurden bis Ende 1944 fortgesetzt.

Der jüdische Widerstand in der Slowakei war nicht nur im Untergrund tätig, sondern leistete – anders als in den böhmischen Ländern – vielfach auch gewaltsamen bewaffneten Widerstand und unterstützte die kämpfenden Aufständischen, mit denen er in Kontakt stand. Zwei Aufsätze slowakischer Zeitzeugen dokumentieren dies im vorliegenden Band: So berichtet Koloman Gajan, er sei unter falschem Namen in einem ostslowakischen, Holz verarbeitenden Unternehmen beschäftigt gewesen; von da aus habe er Partisanengruppen unterstützt und sei an der Vorbereitung eines Aufstandes in der dortigen Region beteiligt gewesen, schließlich habe er an der Befreiung inhaftierter Widerstandskämpfer sowie bedrohter Flüchtlinge mitgewirkt. Ladislav Porjes wiederum beschreibt in seinem Aufsatz eine Revolte jüdischer Zwangsarbeiter, die ihre Wächter entwaffneten, um sich am slowakischen Nationalaufstand vom August 1944 zu beteiligen.

Das Überleben in Theresienstadt schildert die Zeitzeugin Marta Kottová, die 1942 mit 13 Jahren ins Getto Theresienstadt und drei Jahre darauf nach Auschwitz und in weitere Konzentrationslager verschleppt wurde. Die Autorin erinnert sich daran, wie sie den Widerstand im Getto erlebt und empfunden hat. Es waren namhafte Künstler und Wissenschaftler, engagierter Lehrer sowie andere Persönlichkeiten, die

in Kellerräumen und auf dem Dachboden ihr Können und Wissen einem engagierten Publikum vermittelten. Hier herrschte ein Geist der Solidarität, der Unbeugsamkeit, der Hoffnung. Jiří Franěk, ein anderer Überlebender von Theresienstadt und Auschwitz, befasst sich in seinem Beitrag mit der minutiösen Vorbereitung eines Aufstands im „Familienlager“ Auschwitz-Birkenau, der schließlich nicht zustande kam. Die tschechischen Häftlinge des Lagers fürchteten, nach derselben „Logik“ ermordet zu werden wie ihre Vorgänger im Lager: Genau sechs Monate zuvor, am 8. März 1944, waren 3 800 Männer, Frauen und Kinder in den Gaskammern umgebracht worden, um den Neuankömmlingen Platz zu machen. Dass es zu der vorbereiteten Revolte nicht mehr kam, lag an dem für Deutschland ungünstigen Kriegsverlauf, aufgrund dessen die Mehrheit der Häftlinge – unter ihnen der Autor des Beitrags – ins Reichsinnere zu Zwangsarbeiten verschleppt wurde. In seiner Dramatik ragt ferner der Bericht von Viktor Schwarcz über vier geglückte Fluchtversuche von jüdischen Häftlingen aus Auschwitz in den Jahren 1943 und 1944 heraus. Das bedeutendste dieser Unterfangen war die Flucht der Slowaken Rudolf Vrba und Alfred Wetzler, denen es im April 1944 nicht nur gelang, eine waghalsige Flucht zu einem glücklichen Ende zu bringen, sondern darüber hinaus der Weltöffentlichkeit ein detailliertes, 40 Seiten umfassendes Zeugnis „über die Bestialitäten der deutschen Nazis in Auschwitz, über das Funktionieren dieser Todesfabrik, die Anzahl der ermordeten Häftlinge und über weitere Pläne der Nazis zur ‚Endlösung‘ der jüdischen Frage“ zu vermitteln, die als „Auschwitz-Protokolle“ in die Geschichte eingingen.

Die tschechoslowakischen Juden bildeten einen unverzichtbaren Teil der Exilarmeen in Ost und West. Die in den Aufsätzen genannten Zahlen von Soldaten jüdischer Herkunft zeugen im tschechischen wie im slowakischen Fall von hohen Anteilen, wobei diese allerdings nach Kriegszeit sowie nach dem Schauplatz der Kämpfe schwanken. Um dies an Aussagen von drei Autoren zu illustrieren: Der Historiker Petr Hofman vermerkt, dass im Mittleren Osten 1940 ganze 19 Prozent der Truppe jüdischen Glaubens gewesen sei, bis 1943 soll ihr Anteil über die gesamte Zeitspanne hinweg sogar 50 Prozent ausgemacht haben. Während der Belagerung von Dunkerque seien 195 Männer der Brigade gefallen, darunter 46 Juden. In einem Beitrag des Zeitzeugen Gustav Singer, der in der Armee des General Svoboda als Arzt diente, ist die Rede davon, dass der Anteil der jüdischen Soldaten an der Truppe Anfang 1942 bei mehr als 50 Prozent gelegen habe, ein Jahr später, nach der Rekrutierung weiterer nichtjüdischer Soldaten, habe der Prozentsatz der Juden bei 35 gelegen. In der letzten Phase des Krieges schlossen sich jüdische KZ-Häftlinge nach geglückter Flucht von den Todesmärschen der Svoboda-Armee an, berichten etwa die Eheleute Kopold, die selbst Angehörige dieser Armee waren.

Im abschließenden Teil des Buches porträtiert Anna Lorencová, eine Überlebende von Theresienstadt, einzelne Akteure des tschechisch-jüdischen Widerstandes, die nach dem Krieg ihre Erlebnisse im Archiv des Prager jüdischen Museums hinterlegt haben. Man wüsste noch sehr viel mehr über den Widerstand von tschechischen und slowakischen Juden, hätten diejenigen von ihnen zu Wort kommen können, die häufig gerade wegen ihrer Gegenwehr hinter Gittern und Stacheldraht ermordet wurden.

Den Beiträgen ist meist eine englische, mitunter eine deutsche Zusammenfassung beigelegt, die in Kürze den Inhalt des Aufsatzes oder – in manchen Fällen – die Vita der Autoren wiedergibt. Eine Vielzahl von Fotos ergänzt anschaulich die geschilderten Begebenheiten und gibt den Akteuren ein Gesicht. Das wichtigste Fazit der Rezension lautet: Die kommunistischen Machthaber haben Jahrzehnte lang dafür gesorgt, dass die bedeutsame Rolle des jüdischen Widerstandes gegen das NS-Regime im Zweiten Weltkrieg tabuisiert wurde. Es ist den Herausgebern sowie den Autoren der einzelnen Beiträge zu verdanken, dass sie mit dem vorliegenden Sammelband eine empfindliche Lücke in der tschechoslowakischen Holocaustforschung überzeugend geschlossen haben.

Bad Homburg

Jiří Kosta

Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus. 75. Deutscher Archivtag 2005 in Stuttgart. Hg. vom VdA – Verband deutscher Archivarinnen und Archivare e. V.

Klartext, Essen 2007, 539 S., 15 Abb. (Tagungsdokumentationen zum Deutschen Archivtag 10).

Deutschlands Archivare haben sich vergleichsweise spät mit dem Verhalten ihrer Vorgänger während des „Dritten Reiches“ befasst. Doch besser spät als nie, ließe sich mit Blick auf manchen nach wie vor säumigen Berufsverband sagen, und was hier am Ende herausgekommen ist, liest sich fast durchweg spannend. Der Sammelband dokumentiert die Verhandlungen und Ergebnisse des Stuttgarter Archivtags im Herbst 2005. Das Tagungskonzept geht auf den Freiburger Universitätsarchivar Dieter Speck und die Historikerin Astrid M. Eckert (Atlanta), zurück und lieferte den Anstoß zu einer offenbar sehr lebhaften Konferenz. In etlichen der verschriftlichten Vorträge wirkt das innere Engagement der Autoren – mehrheitlich aktive Archivare neben einigen Historikern – bei der Behandlung ihrer Themen nach.

Der Inhalt des Bandes folgt einer systematischen Gliederung in sechs Sektionen, in denen allgemeine Aspekte nationalsozialistischer Archivpolitik im Deutschen Reich und den besetzten Gebieten behandelt werden, das Schicksal einzelner Archive und die Archivpraxis zur Sprache kommen und schließlich die stets besonders interessante Frage nach personeller Kontinuität und Diskontinuität nach 1945 berührt werden. Der schmale Raum einer Besprechung nötigt freilich zur Beschränkung auf einige wenige Beiträge.

„Was den Zusammenbruch von Reichen überdauert, sind ihre Techniken“, resümiert der Berliner Medienhistoriker Wolfgang Ernst mit dem Blick auf die Bedeutung „archivischer Technologien“ für Täter und Opfer (S. 22-33). Neben dem Einsatz von Lochkarten zur effizienten Lagerverwaltung verweist er auf das Beispiel des Prager Jüdischen Zentralmuseums, in dem auf Befehl der SS seit 1942 jüdisches Kulturgut mit den klassischen Techniken der Archivkunde und damit, wie der Autor meint, vom Nationalsozialismus unberührt, gesammelt und inventarisiert worden sei. Die sachlich-professionelle Verzeichnung der Objekte habe es ermöglicht, dass die Einrichtung nach dem Krieg vom tschechoslowakischen Staat übernommen wer-

den und sich als ein „musealer Gedächtnisort“ für das weitgehend vernichtete Judentum Böhmens und Mährens entwickeln konnte. So scheinbar unproblematisch sich dieser Funktionswandel auch ergeben haben mag, es bleibt doch die hinter der Sammlungstätigkeit stehende Motivation der SS allzu unberücksichtigt, die damit nichts anderes als die Notwendigkeit ihrer ungeheuerlichen Vernichtungspolitik beweisen wollte. Dass dies ganz ohne Einfluss auf die technische Erfassung der Objekte geblieben sein soll, ist kaum anzunehmen, worauf in der Abschlussdiskussion auch eindringlich hingewiesen wurde (S. 502, 511).

In der Überlieferungsbildung zielte man nach 1933 auf eine möglichst totale Erfassung des Archivguts, so Robert Kretzschmar. Sein Beitrag beschreibt die Bemühungen jener Jahre um eine zeitgemäße archivarisches Theoriebildung (S. 34-44). Den bereits während der 1920er Jahre von Albert Brackmann und anderen verfolgten, aber zu keinem Abschluss gelangten Plänen für eine moderne Archivgesetzgebung wendet sich Norbert Reimann zu (S. 45-56). Ihre Initiatoren hatten gehofft, dass die NS-Machtübernahme ihren Plänen zuträglich sein würde und 1936 schließlich den Entwurf für ein „Gesetz zum Schutz von Archivgut“ auf den Weg gebracht. Es sah die Vereinheitlichung des deutschen Archivwesens inklusive der privaten Archive unter staatlicher Aufsicht vor. Völlig unerwartet lehnte Hitler den Gesetzentwurf jedoch ab. Zur Begründung für diese Verweigerungshaltung verweist Reimann sehr überzeugend auf persönliche Kenntnisse des Reichskanzlers über die Situation privater Archive. Hitler habe aus eigener Anschauung gewusst, „was ein privates Familien- bzw. Adelsarchiv darstellte“ und sich darum ihrer Beaufsichtigung durch den Staat widersetzt.

Raimund Haas lenkt das Augenmerk auf die Kirchenarchive und kann einmal mehr die Gigantomanie nationalsozialistischen Denkens aufzeigen, als man im Zusammenhang mit der Erstellung von Ariernachweisen auf die absurde Idee verfiel, die geschätzten 500 000 Kirchenbücher in den geistlichen Archiven zu verfilmen (S. 139-152). Dies hätte nicht weniger als 200 Millionen Aufnahmen bedeutet und rund 70 Millionen Reichsmark gekostet. Auch deswegen kam das Unternehmen schon in den Anfängen zum Erliegen. Die Vorgehensweise des so genannten Archivschutzes im besetzten Frankreich wird im Beitrag von Wolfgang Hans Stein aufgezeigt, dem durch Rekurs auf das Kriegstagebuch des in Paris eingesetzten Archivars Georg Schnath eine sehr lesenswerte Beschreibung der Verhältnisse gelingt (S. 175-193). In einer so knappen wie lehrreichen Untersuchung über den Aufbau des Stadtarchivs Hof unter Regie von Ernst Dietlein stellt Arnd Kluge die kontinuierliche Arbeit eines Stadtarchivars im Nebenamt über die Zeitläufe hinweg vor (S. 395-398). Vom Schicksal der Stadt Stuttgart und seines Archivs unter dem Nationalsozialismus ist im Beitrag von Roland Müller zu lesen (S. 407-424). Die zweite Hälfte der 1920er Jahre hatte der Stadt kulturell und wirtschaftlich einen Boom beschert, von dem auch die Nationalsozialisten profitierten: Sie pflegten gute Beziehungen zu den alten Eliten der Stadt, man arbeitete Hand in Hand. Das Archiv indessen, 1918 gegründet und nach 1933 im Aufschwung, überstand den Zweiten Weltkrieg nicht, sondern wurde noch im April 1945 ein Raub der Flammen.

Die persönliche Lage der Archivare nach 1945 ist bei Astrid M. Eckert Gegenstand der Untersuchung. Die von Entnazifizierung Betroffenen – und das war die Mehr-

heit – sahen sich einer ungewissen Zukunft ausgesetzt, denn niemand konnte die spätere fast bruchlose Kontinuität in diesem Berufsstand voraussehen oder sich auch nur vorstellen. So anschaulich wie analytisch konzis versteht es Eckert, zuerst die einzelnen Entnazifizierungsstrategien und sodann die späteren Neupositionierungen in der Bundesrepublik nachzuzeichnen. Ihre Ausführungen sind eingebettet in die von Ulrich Herbert angestoßenen Überlegungen zum Prozess einer allmählichen Liberalisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Die Archivare als Staatsdiener hätten, so die Autorin, diesen Prozess nicht zuletzt in Ermangelung aussichtsreicher Alternativen mitgestaltet.

An der Podiumsdiskussion zum Ende besticht die unverkrampte Art, mit der heutige Archivare auf ihre Vorgänger blicken. Man habe in der Ausbildung viel von diesen lernen können, aber eben auch recht bald erkannt, dass sie mit dem NS-Regime vielfach positiv verbunden waren. Der österreichische Staatsarchivar Lorenz Mikoletzky weiß von Gesprächen zu vorgerückter Stunde und mit einem Zuviel an Wein zu berichten: „Da kam es dann so: ‚Das war doch die große Zeit‘. Und wie schön es damals war. Und wie schlecht jetzt diese Demokratie sei“ (S. 489).

Einige Autoren haben auf die Überarbeitung ihrer Vorträge leider keine Mühe verwenden wollen; als Kritikpunkt ist auch anzumerken, dass einigen biografischen Skizzen die konkrete Fragestellung abgeht (Britta Leise, Esther Neblich). Insgesamt ist der Redaktion des Bandes Robert Kretzschmar, Astrid M. Eckert, Heiner Schmitt, Dieter Speck und Klaus Wisotzky aber ein solides Werk gelungen. Der Berufsstand der Archivare kann mit sich zufrieden sein: Er hat sich der Konfrontation mit der nationalsozialistischen Vergangenheit erfolgreich gestellt.

Gießen

Anne Chr. Nagel

Wiedemann, Andreas: „Komm mit uns das Grenzland aufbauen!“ Ansiedlung und neue Strukturen in den ehemaligen Sudetengebieten 1945-1952.

Klartext, Essen 2007, 482 S. (Deutsch-Tschechische und Deutsch-Slowakische Historikerkommission 15; Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa 29).

Mit der Zwangsaussiedlung der überwiegenden Mehrheit der deutschen Bevölkerung aus den Grenzgebieten der böhmischen Länder ging deren Wiederbesiedlung vor allem durch Tschechen und Slowaken einher. Während sich die historische Forschung in Deutschland lange Zeit fast ausschließlich mit dem Vertreibungsschicksal der Sudetendeutschen befasste, wandte sich die Historiografie in der Tschechoslowakei bzw. in Tschechien zwar durchaus dem Siedlungsprozess zu, ohne jedoch eine kritische Gesamtdarstellung vorzulegen. Diese Lücke füllt jetzt eindrucksvoll die 2004 von der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angenommene Dissertation von Andreas Wiedemann. Der Verfasser beschreibt ausführlich die Motive und Ziele der Besiedlungspolitik in den Grenzgebieten, analysiert die wirtschaftliche und soziale Entwicklung dort, fragt nach Symbiosen und Konflikten innerhalb der Siedlergruppen wie auch im Verhältnis zwischen den Zuwanderern und den Alteingesessenen, beleuchtet die wichtige Frage nach der Identitätsstiftung unter den Siedlern und untersucht, wer langfristig von dem Siedlungsprozess profitierte.

Bei den insgesamt rund 1,7 Millionen Siedlern handelte es sich überwiegend um Tschechen aus dem Binnenland, aber auch um etwa 160 000 Slowaken aus der Ost- und der Mittelslowakei sowie um circa 200 000 Remigranten. Im Durchschnitt stellten die Neusiedler 1952 schließlich zwei Drittel der Bevölkerung in den Grenzbezirken der böhmischen Länder. Die Mehrzahl der Siedler kam dorthin, als die organisierte Aussiedlung der deutschen Bevölkerung noch gar nicht begonnen hatte. Die Neusiedler stammten überwiegend aus ärmeren Bevölkerungsschichten, für sie bot die Migration die Chance zum beruflichen und sozialen Emporkommen. Bereits die bloße Aussicht auf die bevorstehende Aussiedlung der Deutschen setzte daher Hunderttausende Neusiedler in Richtung der Grenzgebiete in Bewegung. Erst ab Herbst 1945 organisierten und steuerten Ansiedlungsbehörden die Zuwanderung, zahlreiche Institutionen waren hieran beteiligt. Neben eigens ins Leben gerufenen Behörden wie dem Besiedlungsamt und der Besiedlungskommission beim Landwirtschaftsministerium waren weitere Ministerien und auf lokaler und regionaler Ebene die „Nationalausschüsse“ involviert. Indes dominierte die KPTsch den Siedlungsprozess von Anfang an: Sie besetzte zentrale Posten im staatlichen Besiedlungsapparat, leitete das Besiedlungsamt und unter anderem auch das für die Bodenverteilung so bedeutende Landwirtschaftsministerium. Zudem war die parteieigene Besiedlungskommission bereits ab Sommer 1945 eine der Zentralstellen für die Siedlungspolitik, die auch zahlreiche Richtlinien des Besiedlungsamtes vorbereitete. Damit aber – so Wiedemanns Befund – traf die KPTsch lange vor ihrer Machtergreifung im Februar 1948 bereits wichtige Entscheidungen von gesamtstaatlicher Bedeutung.

Der Verfasser betont zu Recht, dass die Konfiszierung der deutschen Bauernhöfe und Betriebe eine wesentliche Grundlage für die Ansiedlungen war. Auf den Höfen und in den Betrieben setzten die Behörden zunächst so genannte Nationalverwalter ein. Aber erst entsprechende Dekrete vom Juni bzw. Oktober 1945 regelten die Enteignung des Besitzes von Deutschen, Magyaren und „Verrätern“; in der Praxis war schließlich aber vor allem die deutsche Bevölkerung hiervon betroffen. 85 Prozent der Nationalverwalter überstanden später die Eignungskontrollen und konnten die Höfe und Betriebe dauerhaft übernehmen. Auf dem Land hatten die Siedler einen Zuteilungspreis für die Übernahme eines Gehöfts zu entrichten. Die Schulden, die die meisten Siedler dafür beim Bodenfonds aufnehmen mussten, sollten später für die KPTsch ein willkommener Hebel bei der Kollektivierung der Landwirtschaft sein. Allerdings gaben zwischen 1946 und 1949 auch 35 000 Neubauernfamilien von sich aus die übernommenen Höfe wieder auf – vielen von ihnen fehlten schlicht die fachlichen Voraussetzungen. Während die industrielle Produktion in den Grenzgebieten bereits nach zwei Jahren den Vorkriegsstand wieder erreicht hatte, gelang dies in der Landwirtschaft erst im Laufe der 1960er Jahre. Die Wiederbesiedlung hatte den Verantwortlichen indes auch zur Umgestaltung der Industrielandschaft gedient: Von den rund 13 000 Industriebetrieben in den Grenzgebieten legten die tschechoslowakischen Behörden bis 1950 insgesamt mehr als 8 200 still.

Die neuen gesellschaftlichen Strukturen bildeten sich nicht ohne Reibungen heraus – zu groß waren die ethnischen, konfessionellen und regionalen Unterschiede.

Daher teilte sich die Gesellschaft in den ersten Nachkriegsjahren in Alt- und Neusiedler sowie Remigranten. Nicht selten gab es Auseinandersetzungen um den enteigneten Besitz der Deutschen, auch die Sprache war oftmals eine entscheidende Hürde (viele der Siedler aus der Slowakei sprachen Ungarisch). Daher gewann eine gemeinsame ideologische Klammer in Form nationaler Parolen entscheidende Bedeutung: Die Propaganda verklärte die Grenzgebiete zum Bollwerk gegen die Deutschen und ihre Besiedlung zur nationalen Aufgabe.

Abschließend hebt Wiedemann hervor, dass die KPTsch den ab 1948 erfolgten Umbau der gesamten tschechoslowakischen Gesellschaft in den Jahren zuvor in den Grenzgebieten bereits hatte erproben können. Dort hatte sie ihren Führungsanspruch ohne nennenswerte Widerstände durchsetzen können – die Masse der Neusiedler verdankte ihren gesellschaftlichen Aufstieg schlicht und einfach der maßgeblich von den Kommunisten mitbestimmten Siedlungspolitik. Folgerichtig errang die KPTsch bereits bei der Kommunalwahl vom Mai 1946 in den Grenzgebieten die absolute Mehrheit.

Mit seiner überzeugend argumentierenden und im besten Sinne quellennahen Studie, die sich in beeindruckender Weise multiperspektivisch politik-, mentalitäts-, wirtschafts- und sozialhistorischen Fragestellungen gleichermaßen zuwendet, hat Andreas Wiedemann auch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der kommunistischen Diktaturdurchsetzung in der Tschechoslowakei geleistet.

Frankfurt/Main

Jörg Osterloh

Benthin, Madlen: Die Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa. Deutsche und tschechische Erinnerungskulturen im Vergleich.

Hahn, Hannover 2007, 155 S. (Studien zur internationalen Schulbuchforschung 120).

Die in der Reihe „Studien zur internationalen Schulbuchforschung“ publizierte Magisterarbeit von Madlen Benthin steht im Kontext der heftigen Debatten über die Erinnerung an Flucht und Vertreibung, die in den letzten Jahren sowohl in der Bundesrepublik als auch ihren Nachbarländern geführt wurden. Benthin rekonstruiert hier die Genese des Vertreibungsdiskurses in der Historiografie und Öffentlichkeit der SBZ/DDR, der Bundesrepublik Deutschland sowie der Tschechoslowakei und der Tschechischen Republik und geht dabei der Frage nach, welchen Platz das Thema „Vertreibung“ in der Erinnerungskultur des jeweiligen Landes einnahm und wie sich dies in den Geschichtslehrbüchern widerspiegelt.

Die Untersuchung setzt sich aus einem theoretischen und einem empirischen Teil zusammen. Im ersten Teil ihrer Arbeit beschäftigt sich Benthin mit der Bedeutung des Themas „Vertreibung“ in den jeweiligen nationalen Diskursen und Historiografien. Hier skizziert sie den historischen und politischen Rahmen der Debatten, fragt nach Differenzen, Spannungen und Parallelen in der Darstellungsweise der Vertreibung in den betrachteten Ländern sowie nach der Verteilung der Opfer- und Täterrollen innerhalb der geschichtspolitischen Diskurse. Ähnlichen Fragen geht sie auch im empirischen Teil nach, in dem sie ihr Material auf Zäsuren und Perspektivenwechsel im Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis untersucht.

Den Quellenkorpus bilden 119 Schulgeschichtsbücher aus den Jahren 1950 bis 2004, wobei sich die Schulbuchanalyse auf den Bereich der Sekundarstufe I beschränkt. Für den empirischen Teil der Arbeit wurden vier thematische Analyse-kategorien ausgewählt: „Ideengeschichte und Grundlagen von Vertreibung“, „Genese, Motive und Ziele der Umsiedlungs- und Vertreibungspläne“, „Verlauf der Vertreibungen“ und „Folgen für Herkunftsgebiete, Aufnahmeländer und Betroffene“. Mithilfe dieser Kategorien wird unter anderem nach Aspekten der Vertreibung gefragt, auf die sich die Geschichtslehrbücher im jeweiligen Land besonders konzentrierten.

Trotz dieses umfangreichen Materials und des Bemühens, es entlang der genannten thematischen Achsen zu sichten, kann Benthin dem Anspruch, der im Titel des Buches wie im Vorwort formuliert wird, nur bedingt genügen: Ihr Text bietet weniger einen umfassenden Vergleich als eine Gegenüberstellung von deutschen und tschechischen Schulbüchern. Und auch wenn die gebotenen Einzelanalysen sehr aufschlussreich sind, bleibt die Darstellung insgesamt unausgewogen: Eine gesamte Hälfte der Untersuchung gilt dem Thema Vertreibung in der Erinnerungskultur der Bundesrepublik und dem Umgang mit „Flucht und Vertreibung“ in der SBZ/DDR, der Tschechoslowakei und Tschechien ist hingegen die andere Hälfte der Arbeit gewidmet. So fehlt an vielen Stellen schlicht die Grundlage für einen Vergleich der vorgestellten Themenfelder. Möglicherweise liegt der Grund für diese Unausgewogenheit darin, dass die Autorin so viele thematische Aspekte wie möglich auf kleinstem Raum abhandeln wollte. Das ist schade, denn das Buch bietet nicht nur einen guten Einstieg in die Darstellung von Flucht und Vertreibung in verschiedenen Gesellschaften vor und nach 1989, sondern auch zahlreiche interessante Einzelanalysen, die zu weiteren Untersuchungen anregen.

München

Anna Jakubowska

Černý, Jindřich: Osudy českého divadla po druhé světové válce. Divadlo a společnost 1945-1955 [Das Schicksal des tschechischen Theaters nach dem Zweiten Weltkrieg. Theater und Gesellschaft 1945-1955].

Academia, Praha 2007, 526 S.

Dass das Theater für die tschechische Nation eine ganz besondere Bedeutung hatte, ist allgemein bekannt, welch tiefgreifende Folgen die kommunistische Machtübernahme 1948 in der Tschechoslowakei hatte, ebenfalls. Trotzdem stand eine umfassende Darstellung des Theaterlebens dieser Zeit bisher aus.¹ Nun hat Jindřich Černý, Theaterkritiker, Historiker und ehemaliger Direktor des Prager Nationaltheaters (1990-1993) ein solches Werk vorgelegt, das – als erster Teil eines größeren Projektes konzipiert – ebenso detailreich wie überblicksartig die dramatischen elf Nachkriegsjahre behandelt. Chronologisch gegliedert nimmt Černý, der nach dem Studium der Theaterwissenschaften an der Karlsuniversität und der Theaterfakultät

¹ Für die Jahre bis zur Okkupation vgl. die zwischen den 1960er und 1980er Jahren vom Theaterinstitut herausgegebenen Werke: Černý, František u.a.: *Dějiny českého divadla [Geschichte des tschechischen Theaters]*. 4 Bde. Praha 1968-1983.

der Akademie der musischen Künste DAMU 1952 selbst aus politischen Gründen verurteilt und zeitweise mit Berufsverbot belegt wurde, nicht nur die Arbeit der Theater in den Blick, sondern leitet diese jeweils direkt aus den gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen her. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf dem Prager Schauspiel, es werden jedoch auch Oper, Operette und Ballett und die Entwicklung der größeren böhmischen und mährischen Bühnen einbezogen.

Beginnend mit der Unterzeichnung des tschechoslowakisch-sowjetischen Freundschaftspaktes durch den Exilpräsidenten Edvard Beneš greift der Autor immer wieder auf Ereignisse der Okkupationszeit zurück, um die schicksalhafte Entwicklung der (Theater-)Geschichte nachvollziehbar zu machen. Aus seiner Vision eines „neuen Theaters“ erarbeitete der Regisseur und Komponist E. F. Burian bereits 1940 gemeinsam mit dem Bühnenbildner Miroslav Kouřil einen Vorschlag zur Umgestaltung der tschechoslowakischen Theaterverhältnisse. Dieser sah die Übernahme aller Bühnen durch Genossenschaften unter staatlicher Kontrolle vor, beim Ministerium für Schulwesen und Volkskultur sollte eine zentrale Dramaturgie eingerichtet werden. Tatsächlich konnten die Reformer die Gunst der Stunde nutzen und – zunächst ohne rechtliche Grundlage – den Theaterbetrieb nach ihren Vorstellungen aufnehmen. Im Laufe der folgenden Monate wurde ihre Arbeit durch den zuständigen Minister Zdeněk Nejedlý legalisiert, alle Theater gingen in die öffentliche Hand über und wurden so unter anderem vom Staat selbst, von den Städten, der Armee, dem Zentralrat der Gewerkschaften oder verschiedenen Theater- und Zuschauergenossenschaften betrieben. Harte Worte findet Černý für die „Säuberung“ der Theater von den wahren Größen, unter ihnen beispielsweise der Dirigent Václav Talich, die Schauspielerinnen Nataša Gollová und Anna Sedláčková sowie Vlasta Burian, der auf diese Weise die Lizenz für sein eigenes Theater verlor.

Im Folgenden entwickelt der Autor die Geschichte des Theaters jeweils zwischen zwei Polen: zum einen den Vertretern der linken Zwischenkriegsavantgarde, wie Jiří Frejka oder Jindřich Honzl und denen der bürgerlich-konservativeren Institutionen wie dem Stadttheater in den Weinbergen (Divadlo na Vinohradech) und dem Nationaltheater. Zum anderen nimmt er nicht nur die Bestrebungen der orthodoxen Kommunisten in den Blick, sondern lässt auch immer wieder die Zweifler zu Wort kommen und betont die letzten Bastionen der Demokratie im tschechoslowakischen Theaterleben: Mit Übernahme des Schulministeriums durch Jaroslav Stránský kehrte man zunächst zu einer weniger revolutionären Kulturpolitik zurück, eine Art Mittelweg für die tschechoslowakische Kultur zeichnete sich ab. So konnte sich der sozialistische Realismus bis 1948 weder in der Malerei noch im Theater durchsetzen (hier erfand Jiří Hájek mit dem „Neuen Realismus“ eine eigene Richtung [S. 108]) und während sich die Reformer der ersten Stunde um ein politisch engagiertes Theater bemühten, blieben die Inszenierungen außerhalb Prags – mit Ausnahme von Zlín (Sillein, später Gottwaldov) – demonstrativ unpolitisch. Selbst in einzelnen Persönlichkeiten deckt Černý diesen „ideologischen Dualismus“ auf: E. F. Burian, der noch 1947 ein Drama des Surrealisten Tristan Tzara inszenierte, begann zeitgleich sein eigenes Ensemble des „D 47“ zu bespitzeln und Artikel über den sozialistischen Realismus zu publizieren (S. 127).

So verfolgt der Autor teils zynisch, teils tief enttäuscht die Wege ehemaliger Devětsil-Mitglieder in den kommunistischen Dogmatismus, die in Aufführungen gipfelten, die er – wie im Falle von Jindřich Honzl's „Veliká Tavra“-Inszenierung 1949 – als peinlich beschreibt (S. 208). Der Regisseur war mit dem kommunistischen Putsch im Februar 1948 Leiter des Schauspiels am Nationaltheater geworden und führte die Bühne ganz im Sinne der „Generallinie der staatlichen Dramaturgie“. Die nun herrschende sozialistische Kulturpolitik, auf dem IX. Parteitag der KPTsch von Václav Kopecký verkündet, verbannte alle Kunst der Zwischenkriegszeit als „Formalismus“ von den Bühnen. Die Pflege von realistischer Dramatik und politischen Agitationsstücken wurde zur Pflicht. Wie in einer „Gefängnisbibliothek“ (S. 198) waren zwar neben dem Kanon politisch erwünschter Stücke bestimmte Klassiker nach wie vor erlaubt, doch stellte der „Theateringenieur“ Kouřil fortan sicher, dass die Parteilinie eingehalten wurde. Direktoren und Regisseure wurden nach Belieben ein-, ab- und versetzt, wobei Černýs Vermutungen hier allerdings bisweilen ins Spekulative abgleiten. Erst ab 1954 kam es zu einer allmählichen Liberalisierung, die auch die – vorher verfeimte – Operette wieder zuließ. 1955 erlangte das tschechische Theater mit Alfréd Radoks Inszenierung von „Ďábelský kruh“ (Teufelskreis) erstmals wieder Weltniveau.

Bezeichnend ist, dass mit zunehmender Vereinnahmung der Kunst durch die Politik dieser auch im Buch mehr Raum gegeben wird. Dabei bezieht der Autor immer klar Stellung: Leicht lassen sich die Sympathien und Antipathien Černýs herauslesen, immer wieder übt er scharfe Kritik an politischen Geschehnissen, sei es an den „Beneš-Dekreten“ oder dem Slánský-Prozess. Wie Černý im Vorwort selbst einräumt, handelt es sich bei seinem Buch nicht um ein wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinne, vielmehr erzählt er aus der Perspektive des engagierten Zeitzeugen und unternimmt auch keinen Versuch, diese Subjektivität abzuschwächen. Er schildert das Geschehen nicht nur immer wieder mit viel Ironie, mitunter auch Zynismus, sondern vermittelt Trauer und Bitterkeit, zeigt sich von den Zeitgenossen enttäuscht. Und genau das ist es auch, was den Band so lesenswert macht: Er hat nichts mit einer Theatergeschichte gemein, die lediglich Premieren aneinanderreihet, sondern liest sich eher wie Belletristik. Nicht zuletzt dafür wurde Jindřich Černý am 26. März 2008 mit dem František-Xaver-Šalda-Preis geehrt.

Leipzig

Sabine Kramer

Margolius, Ivan: Praha za zrcadlem. Putování 20. stoletím [Prag im Spiegel. Pilgerfahrten durch das 20. Jahrhundert].¹

Argo, Praha 2007, 340 S.

Am 27. November 1952 wurden 14 führende politische Persönlichkeiten der damaligen ČSR als Mitglieder eines frei erfundenen „staatsfeindlichen Verschwörerzentrums“ vom Obersten Gericht in Prag zu Höchststrafen verurteilt: elf der Beschuldigten zum Tod durch den Strang, die anderen drei zu lebenslänglicher Freiheits-

¹ Übersetzung der Originalausgabe: *Margolius, Ivan: Reflections of Prague. Journeys through the 20th century.* New York 2006, 320 S.

strafe. Der monströse Schauprozess ging unter dem Namen des Hauptangeklagten, des Generalsekretärs der KPTsch, als „Slánský-Prozess“ in die Geschichte ein.

Verfasser des vorliegenden Buches ist der Sohn von Rudolf Margolius, einem der Opfer dieses Justizverbrechens. Heda Margolius, die Witwe Rudolfs, hatte ihrem Sohn Ivan, der zum Zeitpunkt der Hinrichtung seines Vaters fünf Jahre alt war, die wahre Ursache seines Todes verschwiegen; sie sagte ihm, er sei auf einer Dienstreise im Ausland verstorben. Es sollte zehn Jahre dauern, ehe der Junge auf Aufzeichnungen stieß, die ihn an dieser Version zweifeln ließen; noch später erst erfuhr er die ganze Wahrheit. Als Sohn eines „Verbrechers“ stigmatisiert, emigrierte er in den 1960er Jahren nach London, wo er Architektur studierte. Erst nach der „Samtenen Revolution“ vom November 1989 besuchte Ivan Margolius seine Heimatstadt wieder. Und hier fasste er schließlich den Entschluss, dem Lebensweg seines Vaters nachzugehen.

Die ungewöhnliche Lebensgeschichte des Rudolf Margolius bildet den roten Faden des Buches, das aus dieser Spurensuche hervorgegangen ist. Die ersten drei Kapitel sind Erinnerungen des Sohnes an den liebevollen Vater und an die verwirrenden Gefühle und Eindrücke, das unerklärliche Verhalten nahe stehender Menschen nach dessen „Verschwinden“, das der Sohn erst ex post deuten konnte.

Rudolf Margolius wurde im Jahre 1913 in Prag geboren. Seine Eltern wie auch die Eltern seiner um sechs Jahre jüngeren Freundin und späteren Ehefrau Heda waren tschechische Juden, die in jungen Jahren aus der Provinz nach Prag gezogen waren, um hier eine neue Existenz aufzubauen. Rudolfs Vater – ein großer Verehrer T. G. Masaryks – betrieb mit seinem Bruder ein mittelständisches Textilgeschäft, der Vater von Heda war Finanzdirektor eines Prager Unternehmens, zudem passionierter Kunst- und Literatursammler, der mit namhaften Persönlichkeiten wie Max Brod, Franz Kafka und dem Maler František Kupka rege Kontakte unterhielt. In diesem intellektuell-liberalen Prager Milieu der 1920er und 1930er Jahre wuchsen der Jura-Student Rudolf und die Gymnasiastin Heda heran. Die sorglose Zeit endete nach dem Einmarsch der deutschen Truppen, kurze Zeit später heirateten die beiden. Im „Protektorat“ wurden nun die Judengesetze des Dritten Reiches übernommen. Rudolf wechselt vom Anwaltsbüro in eine Fabrik als angelernter Optiker, Heda muss das Gymnasium verlassen. Einige Zeit nach Kriegsausbruch, im Oktober 1941, beginnen die Deportationen der tschechischen Juden, einige direkt in polnische Gettos, andere nach Theresienstadt und von da meist weiter nach Auschwitz und in andere Konzentrationslager. Das junge Ehepaar und die Schwiegereltern werden bereits dem zweiten Transport zugeteilt, das Ziel ist das Getto in Łódź (Lodz). Nach dreijähriger Sklavenarbeit unter elenden Lebensbedingungen werden die beiden nach Auschwitz deportiert, voneinander getrennt zum „Arbeitseinsatz“ weiterverschickt, Rudolf in das KZ Dachau, Heda in das Lager Groß-Rosen in Polen. Hedas Eltern werden in den Auschwitzer Gaskammern umgebracht. Von der zahlreichen Verwandtschaft überleben nur Rudolf und seine Frau, sie finden sich im befreiten Prag wieder.

Rudolf und Heda schließen sich Ende 1945 voller Zuversicht denjenigen an, die wie sie den Verheißungen der kommunistischen Politiker Glauben schenken: Jeder Bürger werde sich unabhängig von Beruf, Herkunft und Glauben in der neuen

Gesellschaft frei entfalten können. Beide treten Ende 1945 der KPTsch bei, er arbeitet zunächst beim Verband der Industrie, sie in einem Verlag. Anfang 1949 wird Rudolf Margolius zum Bürochef des Ministers für Außenhandel berufen und avanciert einige Monate später zum Vizeminister für den Bereich des Handels mit den kapitalistischen Staaten. Er wird als besonders erfolgreicher Unterhändler von allen Seiten gelobt, nicht zuletzt von Gottwald persönlich. Dies geschieht zu einer Zeit, in der auf Geheiß Moskaus die politischen Weichen der Länder des Sowjetblocks umgestellt werden.

In den ersten Jahren nach Kriegsende war in der Tschechoslowakei von einem länderspezifischen, demokratischen Weg zum Sozialismus die Rede, der vom sowjetischen Modell einer Diktatur des Proletariats abweichen sollte. Nach dem Putsch der KPTsch vom Februar 1948 hieß es nunmehr, der Übergang zum Sozialismus habe dem sowjetischen Modell zu folgen. Zunächst richtete sich die Verfolgung gegen „Kapitalisten“ und deren „politische Helfershelfer“, diese Phase gipfelte im Prozess gegen die Politikerin Milada Horáková, die zum Tode verurteilt wurde. Unmittelbar darauf folgte eine Hetzjagd auf sich als Kommunisten „tarnende“ Feinde, die beschuldigt wurden, sich in die Partei eingeschlichen zu haben, um den Wiederaufbau zu sabotieren. Als besonders verdächtig galten diejenigen, die den Krieg als Emigranten im Westen überlebt oder im spanischen Bürgerkrieg auf der Seite der Republikaner gegen Franco gekämpft hatten wie auch Bürger jüdischer Herkunft, die in der letzten Phase der Repressionen am stärksten betroffen waren. Eine besondere Perfidie bestand dabei darin, dass nicht der jüdische Glaube oder eine Affinität zum nationalen Zionismus ausschlaggebend war. Das Kriterium war nunmehr „Abstammung“: Die Beschuldigten wurden als (im Volk nicht verwurzelte) „Kosmopoliten“ und als (mit Israel paktierende) „Zionisten“ diffamiert.

Das war die Situation, mit der die Familie Margolius konfrontiert war, als Rudolf vom „Kabinetts-Chef“ des Ministers zu dessen Stellvertreter aufgestiegen war. Einige Monate zuvor war unter anderen sein Kollege Eugen Löbl, Vizeminister für den Handel mit den sozialistischen Ländern, verhaftet worden. Löbl war Vorkriegskommunist, slowakischer Jude, zu Kriegszeiten in der englischen Emigration. Heda hatte ihren Mann von Anfang an vor der Übernahme von verantwortungsvollen Posten im Ministerium gewarnt, er könne doch leicht für wie auch immer entstandene Probleme zur Verantwortung gezogen werden. Ihre Befürchtungen bestätigten sich, als die erste Verhaftungswelle unter Kommunisten fast ausschließlich Personen jüdischer Herkunft traf. Rudolf Margolius aber wähnte sich sicher, er vertraute darauf, dass die Qualität seiner Arbeit für ihn sprechen werde. In der Tat sah es eine Zeit lang so aus, als würde er unbehelligt bleiben: Anders als die meisten Beschuldigten war er vor dem Krieg nicht Mitglied der KPTsch gewesen, die Karriere schien er also tatsächlich seiner Kompetenz zu verdanken. So gingen die Verhaftungen 1949 (Löbl), 1950 (Šling) und 1951 (Clementis, London und Slánský) vorbei – Margolius wurde im Januar 1952 inhaftiert.

Es gab außer seiner jüdischen Herkunft einen weiteren Grund, der die Drahtzieher der Verhaftungen veranlasste, Margolius in die „Verschwörertruppe“ einzu beziehen. Unter der Parole eines Verrats an „nationalen Interessen“ konnten in einem so sensiblen Bereich wie dem Außenhandel Beschuldigungen besonders wirk-

sam konstruiert werden. So wurde dem Vizeminister Margolius zur gleichen Zeit, in der die Staatsführung lautstark eine harte Währung forderte, um fehlende Rohstoffe aus dem Westen einzuführen, zur Last gelegt, er habe den Export von Fleischprodukten und von Stacheldraht in kapitalistische Länder zum Schaden der inländischen Versorgung genehmigt, andererseits hätte er Lieferungen von erforderlichem Pyrit aus dem Westen sabotiert. Und zudem empfangen er häufig ganz alleine in seinem Büro ausländische Kaufleute.

Ebenso wie bei sämtlichen anderen Schauprozessen der 1950er Jahre „bekannt“ sich alle Angeklagten zu den absurdesten Anschuldigungen. Der Autor beschreibt anhand zahlreicher Quellen, mit Hilfe welcher physischer und psychischer Foltermethoden die Beschuldigten – oft erst nach Monaten – dazu gebracht wurden, die Geständnisprotokolle zu unterzeichnen. Die schamlose Rechtsbeugung gipfelte in der makabren Inszenierung vor Gericht, wo alle Beteiligten, Ankläger wie Angeklagte, vor einem Publikum linientreuer Funktionäre die vorgegebenen Texte von Schuld und Sühne auswendig aufsagten. Eine Besonderheit, die in keinem der Schauprozesse in den übrigen Ostblockländern vorkam, bestand darin, dass elf der Schuldsprüche neben Namen und Beruf zusätzlich den Vermerk „jüdischer Herkunft“ enthielten.

Um das Bild seines Vaters möglichst getreu zu erfassen, stützt sich der Autor nicht nur auf die Erinnerungen seiner Mutter,² sondern darüber hinaus auf eine Vielzahl von Interviews mit früheren Bekannten des Vaters sowie auf etliche Publikationen und Archivadokumente. Darauf deuten die im Anhang angefügten Verzeichnisse von Verwandten und Freunden hin, ferner ein umfassendes Namensregister sowie eine Bibliografie der verwendeten Originalquellen. Für den Zeithistoriker wäre ein Anmerkungsapparat zu wichtigen Textstellen, insbesondere zu den zahlreichen Dialogen, allerdings hilfreich gewesen.

² Vgl. *Margolius Kovály, Heda: Under a Cruel Star. A Life in Prague 1941-1968.* Cambridge/Mass. 1986.

Bad Homburg

Jiří Kosta

Catalano, Alessandro: Sole rosso su Praga. La letteratura ceca tra socialismo e underground (1945-1959). Un'interpretazione [Rote Sonne über Prag. Die tschechische Literatur zwischen Sozialismus und Underground (1945-1959). Eine Interpretation]. Bulzoni, Roma 2004, 333 S. (Collana di letteratura ceca 5).

Die Studie „Rote Sonne über Prag“ des in Padua lehrenden Bohemisten Alessandro Catalano, die die überarbeitete Version seiner 1996 in Rom eingereichten Magisterarbeit ist, betrachtet die oft unterschätzte, für die spätere Entwicklung der tschechischen Literatur aber grundlegende Phase der 1950er Jahre in einem neuen Licht. Catalano wendet sich gegen die teleologische Sichtweise, in welcher der Sozialismus – und damit auch die Literatur dieser Zeit – vom Ende her gelesen wird, d. h. als von Anfang an zum Scheitern verurteilt, als „dekadent“ (S. 11), und versucht stattdessen, ein vielgestaltiges Bild der Epoche zu vermitteln. In seiner Darstellung erscheint nicht nur die offizielle Kultur reicher und vielfältiger als zumeist angenommen; viel-

mehr wird die Aufmerksamkeit auch auf die „andere Kultur“, die nichtoffizielle Literatur gelenkt. Catalano historisiert die literaturgeschichtlichen Vorgänge der 1950er Jahre, indem er die beiden „Pole“, die offizielle und die inoffizielle Literatur, in gegenseitiger Wechselwirkung betrachtet. Ohne die Berücksichtigung des sozialistischen Realismus, so Catalano, könne man die „andere“ Literatur und damit auch die „Liberalisierung“ der 1960er Jahre, den Samizdat sowie schließlich die Entwicklung nach 1989 nicht adäquat erfassen. Catalano geht es darum, die Wechselbeziehung zwischen literarischem „Zentrum“ und „Peripherie“ einzufangen, wie auch der Untertitel „Tschechische Literatur zwischen Sozialismus und Underground“ andeutet. Zugleich gelingt ihm eine fruchtbare Einbettung der tschechischen 1950er Jahre in den europäischen Kontext, wobei er stellenweise auch die – von der deutschen wie tschechischen Bohemistik kaum beachteten – Parallelen zur italienischen Entwicklung berücksichtigt, und zwar in erster Linie zum (Neo)-Realismus im Film und in der Literatur der 1950er Jahre.

Die Studie ist in zwei Teile gegliedert. Auf den ersten 100 Seiten behandelt der Verfasser hauptsächlich den politisch-ideologischen Kontext der tschechischen Literatur. Anstelle der Einführung steht allerdings nicht, wie man erwarten könnte, ein „Pflichtkapitel“ über die politisch-institutionelle Entwicklung, sondern eine dichte Beschreibung der symbolischen Ordnung des sozialistischen Realismus („Sozialistische Mythologie“), in der, ausgehend von Vladimír Macuras semiotischen Ansätzen, die zentralen Topoi der stalinistischen Sinnwelt (vor allem der Kult der Jugend, der heroischen Arbeit und der Technik, das breit gefächerte System an Feindbildern) diskutiert werden. Als typisch für den Stalinismus hebt Catalano seine starke Tendenz zur Inszenierung („Karnevalisierung“) der Wirklichkeit sowie den Widerspruch zwischen der Vision einer glücklichen Welt und der immanenten Bedrohung durch diverse Feinde hervor (S. 29).

In den weiteren drei Kapiteln schildert Catalano Entstehung, Aufstieg und „Tod“ des sozialistischen Realismus. Dabei interessieren ihn insbesondere die Aspekte der Kontinuität seit der Zwischenkriegszeit, denn bereits dort sieht er die Wurzeln der späteren Widersprüche, etwa zwischen Avantgarde und Traditionalismus. Aufschlussreich ist auch die Darstellung der Richtungskämpfe der 1930er Jahre und ihrer politischen Konnotationen angesichts des sich radikalierenden Stalinismus sowie der Kritik an demselben. Die Fragmentierung der linken Kulturszene setzte sich nach 1945 fort, wenn auch bereits unter dem Signum der Verstärkung des nationalhistorisch bzw. panslawistisch orientierten Historismus und dem zunehmenden Bedeutungsverlust der Avantgarde. Die Differenzierungsprozesse der sozialistisch orientierten Literatur wurden nach 1948 unterbrochen, was durch die personellen Säuberungen in den Kulturinstitutionen sowie die harte Zentralisierung vorangetrieben wurde. Allerdings erweist sich in Catalanos Darstellung die Zeit der stärksten politischen Indienstnahme der Literatur, die eine brachiale Abrechnung mit der Avantgarde mit sich brachte, zwar als ein folgenschweres, aber dennoch kurzes Intermezzo, denn bereits nach Stalins und Gottwalds Tod 1953 zeichneten sich klare Liberalisierungstendenzen ab: Die Abschiebung der radikalsten Radikalen (in erster Linie Gustav Barešs), die Distanzierung vom stalinistischen Dogmatismus („Schematismus“) sowie die Wiederaufnahme von kritischen Diskussionen. Eine neue

Generation von Autoren wie Milan Kundera etablierte sich, neue Zeitschriften (*Literární noviny*, *Květen*, *Host do domu*) wurden gegründet; ein Trend, der in der ungewöhnlich scharfen Kritik am Zweiten Schriftstellertag im April 1956 gipfelte. Zwar wurden diese Tendenzen durch die Intervention der Konservativen um Ladislav Štoll zeitweise gedämpft („Ende des Geistes des II. Schriftstellertages“), eine Rückkehr in die frühen 1950er Jahre war allerdings nicht mehr möglich. In der Literatur vollzog sich eine endgültige Abkehr von kollektiven Themen und von Erfolgen des sozialistischen Aufbaus hin zu individuellen Dimensionen des Menschen und zu Themen des Alltags (S. 101).

In einem zweiten Teil wendet sich Catalano diversen Literaturströmungen zu, die die 1950er Jahre geprägt haben. Nach der Behandlung der im Zentrum stehenden „sozialistischen Literatur“, zu der er neben dem harten Kern der älteren Generation (Vladimír Řezáč, Marie Pujmannová, Jan Drda) und dem stalinistischen Jungstar Pavel Kohout auch den jungen Milan Kundera mit seinem Erstling „*Člověk zahradá širá*“ (Ein weiter Garten) rechnet, befasst sich Catalano mit dem schwierigen und konfliktreichen Nebeneinander von Zwischenkriegsavantgarde und sozialistischem Realismus. Eine klare Distanz zur optimistischen Zukunftsvision der offiziellen Literatur zeichnet sich im Kapitel „Auf der Suche nach der verlorenen Gegenwart“ ab, das die späte Avantgarde (*Skupina 42*) wie auch die nach 1948 Repressionen ausgesetzte katholische Literatur behandelt. Vor allem im Werk von Jiří Kolář trete ein pessimistisches Weltbild an den Tag, in welchem der Dichter als Zeitzeuge einer tragischen Epoche, als Beobachter eines allmählichen Zerfalls der menschlichen Grundwerte spreche.

Am gelungensten scheint allerdings Catalanos Darstellung der in den 1950er Jahren vollkommen (selbst-)marginalisierten Literatur, des Undergrounds. Als Ausgangspunkt dienen hier zuerst Karel Teiges gescheiterte Versuche, den Surrealismus nach 1945 wiederzubeleben, sowie in der Konsequenz dessen Ablehnung durch die offizielle Parteilinie nach 1948 bis hin zur Erhebung der „*teigovština*“ (Teigetum) zum Inbegriff von „ideologischen Deviationen“. Das Erbe des Surrealismus und der Avantgarde wird durch die Gruppe um Egon Bondy und Honza Krejcarová übernommen, die mit ihren Entwürfen der „*peinlichen Poesie*“ und des „totalen Realismus“, in welchen sich die dezidiert antiästhetische Ausrichtung, die Betonung der drastischen Materialität des Alltags und die karnevaleske Subversivität verbinden, eine vollkommene Selbstmarginalisierung erreichen und ein literarisches Randdasein führen. Vor dem Hintergrund dieser Randexistenz in den „finsternen“ 1950er Jahren lesen wir auch Catalanos Kapitel über den jungen Bohumil Hrabal. Es waren gerade die 1950er Jahre, so Catalanos Urteil, in welchen Hrabal – ohne Publikationsmöglichkeiten und damit auch frei in seinem schriftstellerischen Schaffen – seine charakteristische Handschrift gefunden habe. Vom „totalen Realismus“ der kruden „*Jarmilka*“, voll von Obszönität und Vulgarität, wendet sich Hrabal ab und entwickelt die für sein späteres Werk typische Poetik, wobei er auch seine Erzählweise ändert: Die erste Person weicht dem heterogenen, vielfach unterbrochenen Fluss von direkten Reden der Protagonisten (was Hrabal nach dem Vorbild von Kneipengesprächen entwickelt), der quasi dokumentarischen Erfassung der mündlichen Sprachkultur, der „*morytáty*“ und des „*pábení*“.

Infolge von Catalanos primärem Interesse an der (Post-)Avantgarde tritt in der Darstellung die Prägungskraft der offiziellen Kulturlinie zunehmend in den Hintergrund. Eine weitere Vertiefung erforderte deshalb die Frage, was eigentlich mit der Zukunftsutopie und mit der ihr zugrunde liegenden Zeitordnung des Stalinismus geschehen ist. Der baldige und eher schmerzlose Zusammenbruch des sozialistischen Realismus und seines Flaggschiffs, des Aufbauromans, bedeutete auch eine Umgestaltung der Zeitordnung der (sozialistischen) Vorstellungswelt. Das neue Spektrum von Zeitvorstellungen reichte von krampfhaften Versuchen der forcierten Wiederbelebung des sozialistischen Zukunftsnarrativs über dessen Dezentrierung und Zerfall in eine Vielfalt von kleinen Utopien bis hin zu einer pessimistisch geprägten zyklischen Zeitordnung, die etwa im Werk von Kolář bereits in den 1940er Jahren durchscheint. Schade, dass eine einordnende Zusammenfassung fehlt, in welcher Schnitt- und Reibungsflächen der diversen Strömungen hätten behandelt werden können.

Aber auch so stellt „Sole rosso su Praga“ eine gelungene Tour d’Horizon durch die Denkwelt der tschechischen Literatur der 1950er Jahre dar, die durch die Betrachtung der offiziellen, halboffiziellen sowie der ganz am Rande stehenden Literatur zu einem facettenreichen Bild dieser Epoche der tschechischen Literaturgeschichte gelangt, die in der Vergangenheit oft mit schablonenhaften Urteilen abgetan wurde. Somit ist die Studie auch eine Herausforderung für die „allgemeine“ Geschichte der 1950er Jahre, in der nach wie vor überwiegend mit bipolaren Kategorien operiert wird.

Catalanos Vorliebe für marginalisierte, „dunkle“ Epochen der tschechischen Kulturgeschichte schlug sich auch in der Themenwahl seiner zweiten Qualifikationsarbeit nieder, mit der er aus den 1950er Jahren in das „echte“ Temno des böhmischen 17. Jahrhunderts hinüberwechselte.¹ Es ist nur zu hoffen, dass er dieses Unterfangen auch fortsetzt, denn dunkle Vergangenheiten sind immer noch reichlich vorhanden und er versteht es, sie etwas bunter erscheinen zu lassen.

¹ *Catalano, Alessandro: La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la Controriforma in Europa centrale (1620-1667). Roma 2005.*

Potsdam

Pavel Kolář

Hermsdorf, Klaus: Kafka in der DDR. Erinnerungen eines Beteiligten. Herausgegeben von Gerhard Schneider und Frank Hörnigk.

Verlag Theater der Zeit, Berlin 2007, 285 S., Abb. (Recherchen 44).

In seinen überaus lesenswerten Erinnerungen behandelt der 2006 verstorbene Literaturhistoriker Klaus Hermsdorf die Jahre von 1954 bis 1983. Die Beschäftigung mit Franz Kafka zieht sich wie ein roter Faden durch sein akademisches Leben. Diese Beschäftigung war in der DDR spezifischen Bedingungen unterworfen, worüber Hermsdorf ausführlich Auskunft gibt.

Zunächst schildert er seine Studienjahre in der frühen DDR, wobei er den Erinnerungen an seinen akademischen Lehrer, Alfred Kantorowicz, einen hohen Stellenwert einräumt. Kantorowicz floh im August 1957 überraschend nach West-

deutschland, Hermsdorf indessen entschied sich, in der DDR zu bleiben, jedoch nicht in die Partei einzutreten. Der angehende Literaturwissenschaftler empfand die ideologischen Debatten in der Literatur- und Sprachwissenschaft, die in gewisser Weise die Expressionismus-Diskussion der 1920er und 1930er Jahre fortsetzten, als quälend. Das Erkenntnispotential einer marxistischen Literaturwissenschaft jedoch interessierte ihn gleichsam aus einer wissenschaftlichen Nüchternheit heraus. Allerdings musste er immer wieder feststellen, dass es eine solche *sui generis* gar nicht gab, vielmehr dienten die endlosen Diskussionen nur der Anpassung an die jeweiligen Direktiven wechselnder Parteirichtlinien. Hin- und hergerissen zwischen dem sozialistischen Realismus auf der einen und dem antibürgerlichen Elan in den kunstrevolutionären Experimenten der Moderne auf der anderen Seite stößt Hermsdorf auf Franz Kafka.

Im Dezember 1956 reist er zum ersten Mal offiziell nach Prag und sieht sich in den Archiven um, wo er für sein Thema fündig wird. Mit Unterstützung Peter Huchels kann Hermsdorf 1957 seinen ersten wissenschaftlichen Kommentar zu bis dahin unveröffentlichten Briefen Kafkas an die Direktion der Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt in der Zeitschrift „Sinn und Form“ veröffentlichen. In Prag lernt Hermsdorf unter anderem Eduard Goldstücker und Kurt Krolop kennen; seine Schilderungen dieser Begegnungen ergänzen andere lebensgeschichtliche Berichte und geben Einblick in eine widersprüchliche Zeit. Ablauf und Hintergründe der legendär gewordenen Kafka-Konferenz von 1963 erhalten durch Hermsdorfs Erinnerungen neue Akzente, besonders eindrucksvoll aber sind dessen Schilderungen der dort herrschenden Atmosphäre.

Auf dieser Konferenz reagierte der damalige Chefredakteur der Prager Literaturzeitschrift „Plamen“, Jiří Hájek, ungewöhnlich polemisch auf Hermsdorfs Auftritt. Es sei nicht zulässig, hielt er Hermsdorf vor, Kafka durch eine philologisch exakte Historisierung zu „entschärfen“. Vielmehr müsse die unmittelbare Aktualität Kafkas gerade auch für den Menschen im realen Sozialismus begriffen werden. Noch in den Erinnerungen wundert sich Hermsdorf über die Aggressivität Hájeks. Die später kolportierte Interpretation, Hermsdorf habe Kafka gewissermaßen aus der DDR heraushalten wollen, gab Hermsdorfs Vortrag in der Tat nicht her.

Im Übrigen handelte es sich bei diesem Jiří Hájek (1919-1994) – hier irrt Hermsdorf – nicht um den gleichnamigen Diplomaten und Reformkommunisten Jiří Hájek (1913-1993), den Außenminister in der Regierung Alexander Dubčeks. Dass der „Kafka-Hájek“ in späteren Jahren zum Dogmatiker mutierte, ist Hermsdorf ebenso entgangen wie dessen Buch „Demokratisierung oder Demontage?“ (München 1969), in dem er mit den Prager Reformern hart ins Gericht geht. Von der Kafka-Konferenz als Vorboten der Reformen im Kulturleben schreibt Hájek hier nichts und verschweigt somit auch sein eigenes Engagement bei dieser Konferenz und in Sachen Kafka.

Dass in der DDR nach langen Jahren zermürender Bemühungen und zahlreicher Rückschläge 1965 eine erste Kafka-Ausgabe erscheinen konnte, wertet Hermsdorf zu Recht und nicht ohne Stolz auch als einen persönlichen Erfolg. Ende der 1960er und in den 1970er Jahren war Kafka in der DDR-Literaturwissenschaft dann offensichtlich in den Kanon der „Hauptentwicklungslinien im deutschsprachigen Roman

der neueren Zeit“ (S. 234) aufgenommen. Freilich hatte sich dieser widersprüchliche Öffnungsprozess, wie Hermsdorf anhand der Daten seiner publizierten Stellungnahmen zeigen kann, über Jahrzehnte hingezogen. Er konstatiert: „Mehr als im Falle anderer Autoren scheint das Kafka-Bild in den Darstellungen der Geschichte der deutschen Literatur ein Spiegel kulturpolitischer Wetterlagen, aber auch ein Indiz für kontroverse Auffassungen in der Germanistik der DDR“ (S. 242) zu sein. Im Untergrund, jenseits der Vorgaben der offiziellen Literaturwissenschaft, so Hermsdorf, hatte jedoch die Prager Kafka-Konferenz in der DDR weitergewirkt.

Leider wird in dem Buch nicht erwähnt, dass sich die Wege einiger Teilnehmer von 1963 in gleicher Angelegenheit ein zweites Mal kreuzten, als Ende November 1992 im Prager Goethe-Institut ein internationales Kolloquium zum Thema „Kafka und Prag“ stattfand. „Dreißig Jahre später“ überschrieb Eduard Goldstücker seine Bilanz und Klaus Hermsdorf untersuchte in seinem Referat „Zwischen Wlaschim und Prag“ die Stadt-Land-Antinomien bei Franz Kafka und Max Brod.

München

Volker Strebel

Springer, Philipp: Verbaute Träume. Herrschaft, Stadtentwicklung und Lebensrealität in der sozialistischen Industriestadt Schwedt.

Chr. Links Verlag, Berlin 2006, 824 S., 25 Abb. (Forschungen zur DDR-Gesellschaft).

In seiner Dissertationsschrift „Verbaute Träume. Herrschaft, Stadtentwicklung und Lebensrealität in der sozialistischen Industriestadt Schwedt“ analysiert Philipp Springer anhand eines Beispiels Urbanisierungsprozesse im real existierenden Sozialismus. Die so veranschaulichten Entwicklungen sozialistischer Stadtplanung und die daraus resultierenden Lebensumstände sind Themen, die auch im ostmitteleuropäischen Kontext von großer Relevanz sind.

Den Ausgangspunkt der Studie stellt die Entscheidung zur Ansiedlung eines Papierkombinats und eines Erdölwerks, des späteren Petrolchemischen Kombinats (PCK) im Jahre 1958 dar, die zu einem umfassenden Ausbau der (Klein-)Stadt führte. In den Ausführungen wird nicht nur die wechselvolle Planungsgeschichte der Werke mit einer chaotisch anmutenden Standortsuche deutlich, sondern auch, dass von einer neuen „Stadt“ oder gar nur von einer „Wohnstadt“ in diesem Zusammenhang nur selten die Rede war; von einer planmäßigen Verwirklichung der Utopie einer „dritten sozialistischen Stadt“ der DDR (nach StalinStadt/Eisenhüttenstadt und Hoyerswerda) war die Realität weit entfernt. Dies wird auch daran deutlich, dass die bauliche Gestaltung weitgehend ökonomischen Vorgaben gehorchen musste. Statt der Verwirklichung gesellschaftlicher Utopien stand die möglichst schnelle und effiziente Bereitstellung von Wohnraum im Vordergrund.

Anschließend widmet sich der Autor dem Herrschaftssystem in der Stadt. Hier werden nicht nur die kommunalen Akteure wie die Stadtverordnetenversammlung, der Rat der Stadt, die SED und die anderen Blockparteien näher betrachtet, sondern der Fokus auch auf solche Organisationen wie die Arbeiterwohnungsbaugenossenschaft oder die Kirchengemeinden gelegt. Springer wertet dabei die städtische Verwaltung als „Sozial-Moderator“ (S. 310), der zwischen zentralen Vorgaben und lokalen Interessen beziehungsweise Problemen vermitteln musste und eine

wichtige systemstabilisierende Rolle im gesellschaftlichen Gefüge einnahm. Gleichzeitig wird anhand verschiedener Beispiele (etwa des Baus des städtischen Theaters) deutlich, dass kommunale Handlungsspielräume durch informelle Netzwerke und bei Überschreitung des gegebenen rechtlichen Rahmens erweitert wurden. Diese Ausweitung des Aktionsraums trifft nicht nur auf Schwedt zu, sondern entpuppt sich als allgemeine Tendenz in der DDR.¹

Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der städtischen Lebenswelt, von Wohnen über Freizeitgestaltung bis zum Militärstrafvollzug. Auch das Zusammenleben der verschiedenen Generationen in Schwedt wird thematisiert, was für die Stadtwahrnehmung eine wichtige Rolle spielt. Springer bezeichnet den Aufbau der Stadt als Projekt der DDR-Aufbau- und ersten Nachkriegsgeneration (S. 696). In der Wahrnehmung und Selbstdarstellung spielte der Topos der „Stadt der Jugend“ eine wichtige Rolle. Doch im Laufe der Zeit veränderte sich das Bild, da die nachgeborene Generation die Stadt nicht mehr als einen Ort empfand, in dem sich persönliche Zukunftserwartungen realisieren ließen.

Die Studie gewinnt ihre Aussagekraft auch durch die breite Quellenbasis, die abgesehen von den „klassischen“ archivalischen Quellen, von verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften über Postkarten und Prosaliteratur bis hin zum Spielfilm „Beschreibung eines Sommers“, Liedern lokaler Musikgruppen oder einem Quartettspiel für Kinder reicht. Hervorgehoben werden muss auch die sehr gelungene Integration von Interviews, die der Autor mit Menschen geführt hat, die entweder mit dem Aufbau der Stadt verbunden waren oder die heute noch in Schwedt wohnen.

Auch wenn der Autor betont, dass Schwedt und die Geschichte seiner Entwicklung nicht als für die DDR typisch gelten kann (S. 11), wird in seinen Ausführungen die Vielgestaltigkeit der Geschichte dieses Staates deutlich, der monokausale Erklärungsversuche nicht gerecht werden. Vor allem die Beleuchtung der verschiedenen Akteure mit ihren jeweiligen Handlungsräumen ergibt ein Bild der DDR, das zwischen der rigiden Umsetzung politischer Vorgaben und geradezu anarchischen Zuständen in Teilbereichen der Gesellschaft – etwa im Bauwesen – changierte und Platz für „Mitmachen, Zustimmung, Abneigung und Widerstand“ (S. 779) bot. Den Erkenntnisgewinn, den eine derartige lebensweltliche Perspektive auf Geschichte bringt, macht das Buch eindrucksvoll deutlich.

Das Beispiel Schwedt zeigt in architekturhistorischer Hinsicht sehr eindringlich die Wandlungen im Städtebau seit dem Ende der 1950er Jahre bis zum Ende der DDR – und vor allem die soziale Dimension von Architektur, die Bauen als Raum von Aushandlungsprozessen zwischen den einzelnen Akteuren versteht und die lebensweltlichen Auswirkungen der gebauten Umwelt für die Stadtbewohner in den Blick rückt. Und schließlich macht die Studie im Ansatz deutlich, dass im Stadtraum

¹ Hartmut Häußermann sprach von der Existenz einer „zweiten Wirklichkeit“, die sich auf kommunaler Ebene, in den Betrieben und im Staat herausbildete und auf persönlichen Netzwerken beruhte. Vgl. *Häußermann, Hartmut: Von der Stadt im Sozialismus zur Stadt im Kapitalismus. In: Stadtentwicklung in Ostdeutschland. Soziale und räumliche Tendenzen. Opladen 1996, 5–47, hier 10.*

politische Konzepte eingeschrieben sind, die weniger offiziellen Verlautbarungen als dem Baubestand selbst und der urbanistischen Konzeption als historischer Quelle zu entnehmen sind.

Nur wenig trübt die Lesefreude an dem Buch von Philipp Springer. Ein Register wäre bei einem so opulenten Werk hilfreich gewesen, ebenso wie die Verwendung aussagekräftigerer Karten zur besseren Orientierung. Und gewiss hätte der Text durch Kürzungen gewonnen.

„Neugierig auf Schwedt/Oder?“ Mit diesem Slogan wirbt die Stadt auf ihrer Homepage.² Nach der Lektüre des Buches von Philipp Springer kann man in der Tat auf etwas neugierig sein: Wie verändert sich Schwedt durch die Transformationsprozesse nach 1989/90 mit ihren urbanen Erscheinungen wie Abwanderung, Schrumpfung und dem daraus resultierenden Rückbau ganzer Straßenzüge weiter? Und nicht zuletzt auch darauf, inwieweit dieses Buch mit seiner breiten Quellenbasis, der ausführlichen Untersuchung der Akteure in der Stadt und der Einbeziehung der oral history auf weitere Studien Vorbildwirkung ausüben wird. Dem kritischen und vorurteilsfreien Blick auf die „Stadt im Sozialismus“ ist es zu wünschen – auch in Bezug auf die sozialistische Tschechoslowakei.

² Vgl. <http://www.schwedt.de> (letzter Zugriff am 10.06.2007).

Leipzig

Tim Tepper

Boyer, Christoph (Hg.): Zur Physiognomie sozialistischer Wirtschaftsreformen. Die Sowjetunion, Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, die DDR und Jugoslawien im Vergleich.

Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2007, XLII, 324 S. (Das Europa der Diktatur 14; Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 217).

Die heute offenkundige Tatsache, dass der Staatssozialismus – zumindest in Europa – nicht reformierbar war, war eher ein Hindernis für die zahlreichen Versuche, das sozialistische Wirtschaftssystem zu reformieren. Diese gingen über Bemühungen, den Planungsprozess zu reformieren, weit hinaus und strebten nach Dezentralisierung sowie Flexibilisierung und Ökonomisierung der Lenkungs- und Anreizmechanismen. Christoph Boyer liefert in seiner Einleitung zu diesem Sammelband weit mehr als einen Ausblick auf die einzelnen Beiträge. Er definiert den Begriff, nennt die wichtigsten Reformstrategien (Ausweitung des Privateigentums, Einbau von Marktelementen und Rückzug auf Rahmenplanung sowie Stärkung des Leistungsprinzips, etwa durch Lohndifferenzierung als Anreiz zu höherem individuellen Engagement), betont die Bedeutung einer Abfederung der Reformfolgen durch sozial- und konsumpolitische Maßnahmen und kennzeichnet die Unantastbarkeit des Primats der Politik als letztlich entscheidende Reformbarriere. Boyer systematisiert aber nicht nur Bekanntes, er entwickelt auch Kriterien für einen Vergleich der Reformprozesse in den einzelnen Ländern und zeigt am Beispiel der DDR, Polens, der Tschechoslowakei und Ungarns, dass die klassische Komparatistik nach wie vor gut geeignet ist, um die Wechselbeziehungen zwischen allgemeinen Rahmenbedingungen, länderspezifischen Entwicklungspfaden und

konkretem Reformverlauf deutlich zu machen und teilweise auch zu erklären. Die in einer Einleitung unvermeidbar hohe Konzentration der Argumentation ist nur dann problematisch, wenn Kontinuitäten über die Zäsur von 1945 hinweg angedeutet werden. Inwiefern hat beispielsweise die in Deutschland und der Tschechoslowakei zweifellos vorhandene Tradition paternalistischer staatlicher und betrieblicher Sozialpolitik den Erfolg der „sozial- und konsumpolitischen Stabilisierungsstrategie“ der Nomenklatura begünstigt (S. XXX)?

Neben der gedankenreichen Einleitung enthält der Band „Länderberichte“, die über den Verlauf der Reformen in der Sowjetunion (Jörg Baberowski über die Neue Ökonomische Politik, Stefan Plaggenborg über die 1950er und 1960er Jahre), Polen (Jacek Kochanowicz), der Tschechoslowakei (Christoph Boyer), Ungarn (János Mátyás Kovács), der DDR (André Steiner) und Jugoslawien (Zoran Pokrovac) informieren und damit nicht zuletzt Studierenden einen guten Einstieg in die Materie liefern. In einem zweiten Teil des Sammelbandes finden sich „Vertiefungen“ zu einzelnen Aspekten.

Über die Tschechoslowakei gibt es hier nur einen weiteren Beitrag: Jaroslav Kučera beschäftigt sich darin mit der Bedeutung der außenwirtschaftlichen Situation für die Wirtschaftsreformen. Seine zentrale These ist, dass die Reformen wegen der starken Einbindung der tschechoslowakischen Volkswirtschaft in den Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) ohnehin zum Scheitern verurteilt waren, wenn nicht auch der RGW grundlegend reformiert worden wäre. Tatsächlich war die tschechoslowakische Industrie bereits seit der Staatsgründung stark außenhandelsabhängig und konnte in den 1960er Jahren ihre Waren fast nur noch in anderen RGW-Staaten oder in der Dritten Welt absetzen. Der Anteil Westeuropas am Export war daher in der Tschechoslowakei noch geringer als in den rohstoffreicheren RGW-Staaten. Die tschechoslowakischen Reformer wussten, dass eine kurzfristige Veränderung dieser Situation unmöglich war und bemühten sich seit April 1968 um eine Reform der Wirtschaftsgemeinschaft, indem sie die Einführung realistischer Wechselkurse, den Ersatz bilateraler Lieferverträge durch betriebliche Kooperationen sowie eine stärkere multilaterale Planungscoordination und den freien Ein- und Verkauf wenigstens einiger Güter forderten. Sie fanden aber unter den anderen RGW-Staaten keine Verbündeten, zumal die Sowjetunion weder die Entscheidungsmechanismen im RGW verändern noch Marktmechanismen einführen wollte.

In seinem „Länderbericht“ charakterisiert Boyer Kučeras kontrafaktische Betrachtung als „spekulativ“, aber durchaus plausibel und betont ebenfalls, dass die Umsetzung der Wirtschaftsreformen im August 1968 noch am Anfang gestanden hätte. Dies habe auch daran gelegen, dass die Arbeiterklasse ihre grundsätzliche Skepsis gegenüber zentralen Eingriffen auf die Vorschläge der Reformer übertragen hätte. Erst die sowjetische Invasion habe die Werktätigen – nun unter nationalen Vorzeichen – mobilisiert. Während die Demokratisierung jedoch abrupt beendet wurde, wurden die Wirtschaftsreformen noch bis zum Frühjahr 1969 fortgesetzt, bis auch hier die „Normalisierung“ einsetzte. Dies bedeutete jedoch keineswegs eine Rückkehr zum status quo ante, denn an die Stelle ideologischer Herrschaftsinstrumente sei nun ein „Vertrag“ getreten, der den Werktätigen gegen politisches Wohlverhalten eine Steigerung des Lebensstandards und soziale Sicherheit ver-

sprach. Insofern sei das Ende der Reform bereits der Anfang des Zusammenbruchs von 1989 gewesen.

Boyer gelingt es sehr gut, die tschechoslowakischen Wirtschaftsreformen in den allgemeinpolitischen Kontext und längerfristige soziale Entwicklungstrends einzuordnen sowie ihre Bedeutung durch Vergleiche mit analogen Prozessen in anderen Ländern zu gewichten. Dies wäre in der Tat mit den von ihm offenbar wenig geschätzten „impressionistisch-kontextfreien Nacherzählungen der ‚Diskurse‘, die die Not der eigenen Konzeptlosigkeit zur postmodernen Tugend stilisieren“, nicht möglich gewesen (S. XLII). Wer sich für weitere Einzelaspekte der sozialistischen Wirtschaftsreformen in der Tschechoslowakei interessiert, sollte auf den ein Jahr zuvor vom gleichen Autor herausgegebenen Band zurückgreifen.¹

¹ Boyer, Christoph (Hg.): Sozialistische Wirtschaftsreformen. Tschechoslowakei und DDR im Vergleich. Frankfurt/Main 2006 (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 210; Das Europa der Diktatur 11).

Frankfurt/Oder

Uwe Müller

Loužek, Marek (Hg.): Česko-německá deklaráce. Deset let poté [Die Deutsch-Tschechische Erklärung. Zehn Jahre danach].

Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2007, 178 S. (Ekonomika, právo, politika 57).

Der vorliegende Sammelband geht auf ein Seminar anlässlich des zehnten Jahrestags der Unterzeichnung der Deutsch-Tschechischen Erklärung vom 21. Januar 1997 zurück, das das „Centrum pro ekonomiku a politiku“ (Zentrum für Wirtschaft und Politik) in Prag im Januar 2007 organisierte. Als Gründer und Vorstandsmitglied des Zentrums verfasste Václav Klaus das Vorwort zu dem Band.

Den ersten Teil des Buches, das die Vorträge des Seminars präsentiert, eröffnet der Beitrag von Alexandr Vondra. Der derzeitige tschechische Vize-Premierminister für EU-Angelegenheiten war einer der Hauptvermittler bei den Verhandlungen über die Deutsch-Tschechische Erklärung. Er bezieht sich auf die Situation nach Abschluss des Vertrags über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen dem wiedervereinten Deutschland und der noch existierenden Tschechoslowakischen Republik im Jahr 1992. Die in diesem Vertrag nicht thematisierten umstrittenen Fragen aus der gemeinsamen Geschichte wurden zum Politikum zwischen der Tschechischen Republik und Deutschland. Aus Vondras Sicht schuf die Deutsch-Tschechische Erklärung von 1997 hingegen mit der von beiden Seiten erklärten Bereitschaft zur Akzeptanz verschiedener Rechtsauffassungen und Interpretationen der Geschichte eine Basis für gutes gegenseitiges Auskommen, auch ohne endgültige Klärung aller strittigen Fragen.

Helmut Elfenkämper, der derzeitige deutsche Botschafter in der Tschechischen Republik, zeichnet in seinem Beitrag ein sehr positives Bild der deutsch-tschechischen Beziehungen der letzten zehn Jahre. Dieses begründet er einerseits mit der Deutsch-Tschechischen Erklärung, die bewirkt habe, dass die strittigen Fragen aus der Geschichte nicht mehr auf Regierungsebene diskutiert werden, andererseits mit

der „doppelten Multilateralisierung“ der deutsch-tschechischen Kontakte, die durch die Mitgliedschaft beider Länder in NATO und EU entstand. Damit werde verhindert, dass gelegentliche negative Einflüsse die deutsch-tschechische Zusammenarbeit dauerhaft belasten.

In ihrem Aufsatz vergleicht Eva Hahn die deutsch-tschechischen und deutsch-polnischen Beziehungen seit Beginn der 1990er Jahre. Einen wesentlichen Erfolg der Deutsch-Tschechischen Erklärung sieht sie darin, dass beide Staaten ihre unterschiedlichen Standpunkte im Hinblick auf die Vergangenheit beibehalten und sich verpflichten, diese gegenseitig zu tolerieren, um so die Beziehungen von der Bürde der Vergangenheit zu befreien. Dieser Schlüsselsatz macht die Deutsch-Tschechische Erklärung für Hahn zu einem Musterbeispiel dafür, wie Probleme, die aus nicht zu vereinbarenden Rechtsauffassungen zweier Staaten und Interpretationen der gemeinsamen Geschichte entstanden sind, überwunden werden können. In der Öffentlichkeit werden die derzeitigen deutsch-tschechischen Beziehungen als so gut wie nie zuvor bezeichnet. Die deutsch-polnischen Beziehungen hingegen werden aktuell eher für problematisch gehalten, da die zu Beginn der 1990er Jahre einsetzende „Versöhnungseuphorie“ ab 2002 mit den deutschen Plänen für ein „Zentrum gegen Vertreibungen“ abkühlte und die Medien die deutsch-polnischen Divergenzen weiter zuspitzten. Im Vergleich dazu erscheint der Autorin der Weg, den die deutsch-tschechischen Beziehungen mit dem Dokument von 1997 einschlugen, weitaus rationaler. Hahn präsentiert die Deutsch-Tschechische Erklärung als Modell für die Gegenwart, an dem sich auch andere Staaten orientieren könnten.

Für Václav Houžvička vom Soziologischen Institut der Tschechischen Akademie der Wissenschaften wurde durch die Deutsch-Tschechische Erklärung der „Teufelskreis von gegenseitiger Aufrechnung und Schuldzuweisung“ auf offizieller Ebene durchbrochen. Obwohl die Erklärung die Meinung der Tschechen und Deutschen zu den Konfliktpunkten ihrer gemeinsamen Geschichte nur wenig veränderte, habe sie die öffentlichen Debatten über diese Themen langfristig beruhigt. Dass strittige deutsch-tschechische Themen auch nach 1997 in der Öffentlichkeit, im Bundestag und sogar im EU-Parlament zur Sprache gebracht wurden, liegt für Houžvička u. a. am breiten Interpretationsspielraum, den die uneindeutigen Formulierungen des Dokuments eröffnen. Sie waren im Sinne einer Kompromisslösung jedoch unvermeidbar. Aus Houžvičkas Sicht haben sich die damaligen außenpolitischen Zielvorgaben beider Länder erfüllt: So konnte Deutschland eine neue Brückenfunktion zu Mittel- und Osteuropa einnehmen und unterstützte Tschechien bei seinen Bemühungen um den Beitritt zu NATO und EU.

Michal Petřík, Berater des tschechischen Präsidenten und Mitarbeiter des Zentrums für Wirtschaft und Politik, setzt sich in seinem Beitrag genauer mit einzelnen Formulierungen der Deutsch-Tschechischen Erklärung auseinander. Positiv beurteilt er die Absicht, die konfliktreichen Kapitel der gemeinsamen Vergangenheit auf historischer Ebene zu thematisieren. Auch das Bekenntnis der tschechischen Seite zu den dunkelsten Stellen der eigenen Vergangenheit und ihre Bereitschaft, sich damit auseinanderzusetzen, wertet Petřík als großen Erfolg. Einwände erhebt er jedoch gegen diejenigen Passagen, die eine gleiche Gewichtung des Unrechts, das von beiden Seiten verübt wurde, ermöglichen. Ebenso bemängelt er, dass die „Frage der

Schuld“ der deutschen Seite nicht explizit erwähnt wird. Wenn auch die Deutsch-Tschechische Erklärung nicht mit einem zwischenstaatlichen Vertrag vergleichbar sei, so misst Petřík ihr doch die Bedeutung eines nützlichen Hilfsmittels für die gemeinsamen Beziehungen bei.

In den ergänzenden Aufsätzen des zweiten Teils des Sammelbandes geht es zusätzlich um der Deutsch-Tschechischen Erklärung nahe stehende Themenfelder. So befasst sich der Beitrag Jiří Šitlers, Mitarbeiter des tschechischen Außenministeriums, mit den rechtlichen Zusammenhängen zwischen den tschechoslowakischen Reparationsansprüchen und der Konfiszierung deutschen Besitzes nach 1945 und deren Thematisierung auf binationaler und internationaler Ebene nach 1989. Vladimír Handl vom Prager Institut für Internationale Beziehungen schildert sehr anschaulich die Entwicklung der Beziehungen der beiden Staaten von 1989 bis 2007 im Spiegel der Debatte über die problematischen Etappen der gemeinsamen Vergangenheit. Dabei stehen die Verhandlungen im Vorfeld der Deutsch-Tschechischen Erklärung und die Einflussnahme der verschiedenen politischen Akteure darauf im Vordergrund. Hans Henning Hahn liefert mit seiner Erörterung „Wie man in Deutschland der Vergangenheit gedenkt“ einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der vielen Streitpunkte, die sich zwischen Deutschen und Tschechen in der Diskussion über die Geschichte ergeben. Václav Pavlíček erörtert in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1997 die rechtlichen Zusammenhänge und möglichen rechtlichen Folgen der Deutsch-Tschechischen Erklärung für die Tschechische Republik. Miroslav Kunštát befasst sich mit der Frage der Gültigkeit des Potsdamer Abkommens von 1945, die bei den Verhandlungen im Vorfeld der Deutsch-Tschechischen Erklärung diskutiert wurden. Jan Kuklík schildert die ersten Ergebnisse eines Forschungsprojekts, das die tschechoslowakischen Rechtsnormen der Jahre 1938 bis 1945 – inklusive der Präsidentialdekrete Benešs – mit denen anderer europäischer Staaten aus dieser Zeit vergleicht. Die in den Sammelband aufgenommenen Artikel aus der aktuellen Tagespresse diskutieren Themen wie den sich vermindern Einfluss der Vertriebenenverbände auf die deutsch-tschechischen Beziehungen oder die Entschädigungszahlungen Deutschlands an tschechische Opfer der NS-Zeit, ebenso wie die Rolle der Deutsch-Tschechischen Erklärung als vertrauensbildendes Element bei den Bürgern.

Die Publikation liefert einen guten Einblick in das Thema „Deutsch-Tschechische Erklärung und ihre Wirkungen“, auch wenn eine Dominanz der tschechischen Perspektive zu verzeichnen ist. Aufgrund der uneinheitlichen Form der einzelnen Artikel fällt die Orientierung allerdings manchmal schwer. Für den Leser sind diejenigen Aufsätze des Bandes, die sich jeweils auf einzelne Aspekte des Themas konzentrieren und diese genauer behandeln, interessanter, bei einigen anderen Beiträgen kommt es leider zu Wiederholungen und Überschneidungen. Der Abdruck der Deutsch-Tschechischen Erklärung im dritten Teil des Buches erweist sich als sehr sinnvoll. Allerdings wäre es angesichts der häufigen Bezugnahme auf den Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Tschechischen und Slowakischen Föderativen Republik über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit von 1992 wünschenswert gewesen, auch diesen – zumindest in Auszügen – zu integrieren.

Der vorliegende Sammelband „Die Deutsch-Tschechische Erklärung. Zehn Jahre danach“ ist keine erstklassige Publikation. Er stellt aber dennoch eine nützliche, wenn auch nicht gut strukturierte Informationsquelle über die Deutsch-Tschechische Erklärung sowie ihre Wirkungen und Bewertung dar. Als Einführung in die Thematik und als Anstoß für weitere Diskussionen ist das Buch aber sehr wohl geeignet.

Passau

Theresa Langer

SUMMARIES

“HONOUR AND PRAISE TO GOD”

BOURGEOIS PIETY IN NORTHWESTERN BOHEMIAN TOWNS UP TO THE BATTLE OF THE WHITE MOUNTAIN

Michaela Hrubá

This contribution examines bourgeois wills from selected towns in northwest Bohemia directly subordinated to the king (Louny, Litoměřice, Žatec, Ústí nad Labem) as to their religious significance. A close look is taken at legacies addressed to ecclesiastical institutions, religious brotherhoods and literate societies as well as at charitable legacies. The author thus seeks to solve the question of religious orientation in general and in particular of the importance of religion in the everyday life of urban dwellers. 20 to 30 percent of the testators left estates for the good of their religion. They represented all social strata, with the financially better off, however, proving the least generous. There is a distinct predominance of the female gender among those leaving an estate toward a religious end, which might suggest that the will was a way of making up for the women's marginal social status in this life.

WHAT EARLY MODERN BOHEMIAN BOURGEOIS LIBRARIES EXPLAIN ABOUT BOHEMIAN AND EUROPEAN CONFESSIONAL TRADITIONS

Olga Fejtová/Jiří Pešek

This study deals with the “consumption” of religious (in the broadest possible sense) literature during the period of confessional division and under pressure from re-Catholicization, and makes use of research work devoted to the history of printing, the book market, and bourgeois reading habits developing in urban Bohemian communities in the 16th and 17th centuries. It focuses on Prague and subordinated towns and is based predominantly on systematic analysis of comprehensive collections of estate inventories and testaments by citizens of Prague and Louny (Laun). In contrast to what Czech literary studies and ecclesiastical history have maintained until now, from about 1520 onwards reading consumption in those towns and cities was characterised by a massive influx of German reformatory literature, whereas interest in the locally established tradition waned. Works of local origin were supplanted in bourgeois libraries by new, reformatory titles which found their readership throughout Central Europe. This process had its fluctuations which were caused by overall economic developments and, more specifically, the evolution of the book market and

also by the ebb and flow of the process of reformation and counter-reformation in Europe. As a rule, works belonging to the more traditional Czech religious environment did not survive in the second half of the 16th and throughout the 17th century unless they had been altered and adapted in the course of a new wave of reformation and in this new guise “reimported” to Bohemia.

“*NE VERBUM DEI IN NOBIS SUFFOCETUR ...*”

PREACHERS OF THE EARLY HUSSITE ERA AND THEIR
RHETORICAL TECHNIQUE

Pavel Soukup

Since preaching was very important for the Hussite reformers, the present contribution is based on the assumption that this appreciation of the role of the homily in connection with the use of certain communication strategies is one of the principal reasons for the broad resonance the Hussite doctrine found across the whole social spectrum. The study focuses on the structural and rhetorical approaches used in those Latin and Old Czech sermons that have been preserved in verbatim form, mainly texts by Jan Hus and Jacobellus of Mies. Thus, the reconstruction of the communicative process does not depend exclusively on meta-homiletic sources, but rather takes into account the sermons themselves, which had been neglected by past research efforts. In homilies both ad clerum and ad populum, the study detects addressee-orientated wording and specifically homiletic patterns of thought. Closer analysis shows that homiletic methods from the heyday of scholasticism were applied to Hussite sermons in a selective fashion. This result is especially valuable for an appraisal of the true importance of early Hussitism among the ecclesiastical reform movements of its time.

OF HUMANS AND GRAVES
THE ROLE OF THE PLACE OF BURIAL IN LATE
MEDIEVAL URBAN LIFE

Hana Pátková

This contribution deals with the question what importance their place of burial had for those living in an urban environment during the late middle ages. Hitherto international as well as Czech scholars have held the view that only for the nobility was the place of entombment of any relevance. Written sources and artefacts, even though their number may be rather small, permit a different interpretation. Hints pointing to special ideas having been entertained about where one would like to be buried and the desired looks of grave and gravestone allow conclusions (which are not further elaborated upon) to be drawn about what was common. Thus, analysis of sources from several Bohemian towns of differing religious orientation proves

that to attach importance to one's eventual place of burial was not an exclusive prerogative of the nobility. Similar to what was common in aristocratic circles, respectful remembrance of deceased family members and ancestors was among the central considerations to be taken into account.

RELIGIOUS BROTHERHOODS IN THE BAROQUE ERA, AND THE RE-CATHOLICIZATION OF BOHEMIA

Jiří Mikulec

This study acquaints the reader with the history of religious fraternities in Bohemia between 1620 and 1738. The author defines what constituted a religious brotherhood during the Baroque era in Bohemia, and presents a typology of the 878 fraternities founded in the Bohemian lands during that time. He also deals with the function of the fraternities in the process of re-Catholicization during the 17th century, which he describes as predominantly auxiliary. At the same time, however, he draws attention to the definitely active participation, in the re-Catholicization efforts, of the Maryan congregations founded by the Jesuits. Another subject of examination are the saints whose namesakes the Brotherhoods elected to be, the situation being compared to developments in the neighbouring countries. The final part of the study is devoted to sources containing information on privileges of indulgence awarded by the Holy See to brotherhoods in Bohemia and elsewhere in the 17th and 18th centuries.

COMPETING PATTERNS OF PIETY, AND ATTEMPTS AT INNOVATION WITHIN MONASTIC ORDERS

The servite Order in the Region north of the Alps in the 17th and 18th centuries

Veronika Čapská

During the 17th century, the Order of the Servants of Mary sought to re-establish a foothold on the far side of the Alps. The Servites' attempts at restituting former convents and at creating new ones brought them in a situation where they competed with other orders. The present contribution examines the strategies which smaller orders such as the Servants of Mary employed in order to attain their goals. It emphasizes the importance of maintaining a semblance of historical continuity in the way the orders argued, but also the extraordinary attractiveness of new forms of piety and devotion to laity and monks alike. The cult of the Seven Pains of the Holy Virgin Mary and the consecrated black scapular were by no means Servite inventions, but the Servants of Mary succeeded in interpreting, propagating and incorporating them in their religious rites to such an extent that the presence of this order throughout central Europe received a considerable impetus.

FATHER FRANZ RETZ, GENERAL OF THE SOCIETY
OF JESUS, AND THE INTRODUCTION OF PENITENTIAL
MISSIONS IN THE BOHEMIAN LANDS

Martin Svatoš

The Prague-born Father Franz Retz (1673-1750), the 15th general of the Society of Jesus, was the order's only leader from Bohemia. The present article starts off with rendering, in a nutshell, Father Retz' descent and biography, which have received scant attention so far. The main focus is on the period immediately before Retz joined the Jesuit order, and his eventual career within its ranks. A second part describes Retz's successful attempts at introducing penitential missions in Bohemia from 1733 onwards. Special attention is devoted to the guidelines which Retz gave the missionaries, and to his correspondence with the Province of Bohemia of the Jesuit order and also with the missionaries. The missions themselves are described as to their programme, the scenario to which they unfolded, and their outcome. A documentary supplement carries reprints of Retz's eulogium, the rules Retz drew up for missionaries within the Province of Bohemia of the Society of Jesus and a description by Father Antonín Koniáš of the method of recollection as used in Prague.

INVENTORIED AND SEALED.
TREASURES FROM UPPER LUSATIAN CHURCHES
AS AN OBJECT OF POLITICAL BARGAINING
IN THE REFORMATION PERIOD

Kai Wenzel

The churches in the margravate of Upper Lusatia once owned a wealth of gold articles forged in the late Middle Ages. Only few items have survived, most of them in the treasure vaults of the Cistercian female convent of St. Marienstern or the Bautzen cathedral of St. Peter. The overwhelming majority of the treasures held by the churches of the region was lost in the course of the reformation, at first because the councils of the so-called Six towns sold items or had them melted down with the aim of using the proceeds for creating an independent social system no longer linked to the church. In addition, items of high value aroused covetousness on the part of the sovereign, and some of them were impounded by King Ferdinand I. The climax of the sequestrations by the sovereign is marked by the punishment imposed against the Six towns of Upper Lusatia in 1547, an action caused by rivalries within the association of towns during the Schmalkaldic war: As part of the penalty, Ferdinand I had a considerable amount of valuable vessels and instruments which were used during service, and of valuable paraments, transported from Upper Lusatia to Prague. The items in question had already been inventoried and put under seal by a royal commission a few years previously.

CONFESSION AND CONVERSION.
TRANSCENDING RELIGIOUS BOUNDARIES IN CENTRAL
AND EASTERN EUROPE, 1560-1700

Maria Crăciun/Jörg Deventer/Martin Elbel

In recent years, research into the pre-modern religious environment has been characterised by a host of attempts at widening, in a thematic as well as a methodical regard, the scope of possible approaches. Crucial questions concerning, for instance, religious practice and experience, in particular in a situation where there is an acute competition between religious orientations and denominations, have been posed with unprecedented urgency. The present contribution deals with a phenomenon which is, one might say, at the focal point of the thematic sphere thus delineated, and with the phenomenon's personification. The phenomenon is "conversion," the change of religious denomination, and its personification, the convert. The operative question is what findings may be realistically expected by examining across the whole range of central and eastern Europe forms and conditions of becoming a Roman Catholic, and the ways in which this switch of denomination was "staged" with regard to its public effect. The findings are that conversion must not be interpreted as a purely religious or ecclesiastical phenomenon. It has to be approached as a compound of factors also concerning social history and history of everyday life, and it exists in multitudinous forms. Another conclusion is that the figure of the convert is not a marginal phenomenon linked to a chosen few or to some social or intellectual elite – it may be found across the whole range of society.

A FUTILE PLEA: THE LETTER KÄTHE SPIEGEL SENT TO
THE RECTOR OF THE GERMAN CHARLES UNIVERSITY
IN PRAGUE OCTOBER 11, 1941

Karel Hruza

The author seeks to shed some light upon the final months in the life of the Prague German-Jewish historian and women's rights advocate, Käthe Spiegel (1898-1942?). In 1941, Spiegel was deported from Prague to the Ghetto in Łódź. Her fate beyond this point could not be determined. As a documentary supplement, a letter is reprinted which Spiegel addressed to the rector of the German University in Prague, whom she implored to help avoid her imminent deportation.

“A GERMAN MINORITY?”
LITERATURE ABOUT BOHEMIA AND UPPER SILESIA
AFTER THE FORCED RESETTLEMENT OF THE
GERMANS: A SURVEY

Damien Tricoire

This description of various scientific approaches to the question of German minorities in Bohemia and Upper Silesia during the second half of the 20th century aims at emphasizing the strengths and weaknesses of the respective historiographic methods. The author subdivides studies devoted to national minorities into three groups, which he terms “objectivistic,” “subjectivistic,” and “structuralistic.” Whereas the studies belonging in the first group fail to produce “objective” criteria and, consequently, cannot explain why a minority emerges, the “subjectivistic” approach succeeds in developing a dynamic interpretation by defining minorities along the lines of the common image they share of their national self, albeit by evaluating predominantly reactions by the minority to its treatment by the majority. This is why a more structural approach, examining in a macro-historical way how a minority forms, remains indispensable. However, many studies belonging to this latter group lack a sound theoretical foundation; socio-linguistic concepts are largely being ignored. In consequence, any analysis of macro-historical conditions remains unsatisfactory, since the cases examined are not always comparable.

RÉSUMÉS

„EN L'HONNEUR ET À LA GLOIRE DE DIEU“
LA PIÉTÉ BOURGEOISE À L'ÉPOQUE PRÉCÉDANT LA
BATAILLE DE LA MONTAGNE BLANCHE,
À L'EXEMPLE DES VILLES ROYALES DU NORD-OUEST
DE LA BOHÈME

Michaela Hrubá

L'étude analyse des testaments bourgeois provenant de villes royales choisies du nord-ouest de la Bohême (Laun, Leitmeritz, Saaz, Aussig) du point de vue de leur force d'expression religieuse. L'auteur étudie les testaments destinés aux institutions religieuses, aux fraternités religieuses et d'écrivains ainsi que les testaments caritatifs. Cette étude soulève la question de savoir vers quelle confession les bourgeois et les bourgeoises des villes penchaient-ils et quelle place la religion avait-elle dans leur vie. On a pu établir que 20 à 30 pour cent de tous les testateurs faisaient des dons à des fins pieuses et qu'ils étaient issus de toutes les classes sociales. Cependant, il faut noter que les bourgeois les plus aisés étaient ceux qui se montrèrent les moins généreux. Il ressort clairement que, parmi les donateurs pieux, les femmes représentaient la majorité, ce qui soulève la question de savoir si le testament était un moyen de compenser leur marginalisation sociale sur Terre.

RÉFLEXIONS SUR LA TRADITION CONFSSIONNELLE
BOHÉMIENNE ET EUROPÉENNE DANS LES
BIBLIOTHÈQUES BOURGEOISES DE BOHÈME
AU DÉBUT DES TEMPS MODERNES

Olga Fejtová / Jiří Pešek

La contribution traite de la „consommation de lecture“ de littérature religieuse au sens le plus large dans la société bourgeoise de Bohême à l'époque du schisme confessionnel ainsi que sous la pression de la recatholisation. Elle s'étend des recherches sur l'histoire de l'imprimerie et du marché du livre au développement de l'intérêt des bourgeois pour la lecture dans les villes de Bohême du XVI^e et XVII^e siècle, tout en mettant l'accent sur les villes pragoises. Elle se base principalement sur la mise en valeur systématique de vastes collections d'inventaires de successions et de testaments de bourgeois de Prague et de Louny (Laun). Contrairement à ce que les lettres tchèques et l'histoire de l'Église ne le pensaient jusque-là, l'intérêt pour la lecture dans les villes citées ci-dessus était empreint depuis les années 1520 d'un apport

massif de littérature allemande réformatrice et marqué parallèlement par un intérêt faiblissant pour la tradition religieuse locale plus ancienne. Dans les bibliothèques bourgeoises, celle-ci fut remplacée par de la nouvelle littérature réformatrice bien accueillie en Europe centrale. Il s'agissait en fait d'un processus qui oscillait entre des cycles conjoncturels et la vente de la production de livres d'un côté, et entre le processus de développement de la Réforme européenne et de la Contre-Réforme d'autre part. De la tradition religieuse tchèque plus ancienne, il ne subsista dans la deuxième moitié du XVI^e siècle et au XVII^e que les œuvres qui furent adaptées par une autre vague de la Réforme et qui furent ainsi „réimportées“ en Bohême par le biais du marché du livre.

„NE VERBUM DEI IN NOBIS SUFFOCETUR ...“
 LES TECHNIQUES DE COMMUNICATION DES
 PRÉDICATEURS AU DÉBUT DU HUSSISME

Pavel Soukup

Les réformateurs hussites accordaient une grande place au prêche. La contribution part de la thèse que c'est justement cette grande valeur accordée au prêche associée à certaines stratégies de communication qui assura aux enseignements hussites un vaste retentissement social. Au centre de la recherche se trouvent la structure et l'organisation des prêches conservés en latin et en vieux tchèque, notamment les textes de Jan Hus (Johannes Hus) et de Jakoubek ze Střebra (Jakobellus von Mies). Pour la reconstruction des processus de communication, on a pris en compte non seulement les sources métahomilétiques, mais aussi les textes de prêches qui avaient été négligés jusque-là par la recherche. Dans les Sermones *ad clericum* et *ad populum*, on trouve une présentation du texte orientée vers le destinataire ainsi que des manières de penser, qui sont typiques de l'homilétique. L'analyse de texte met aussi en évidence la reprise sélective de méthodes homilétiques et de la grande scholastique dans les prêches hussites. Ce résultat a beaucoup de valeur notamment pour la classification comparative du début du hussisme durant les tentatives de réforme de l'Église de son époque.

DES HOMMES ET DES TOMBES
 LE LIEU DE SÉPULTURE EN MILIEU CITADIN
 AU BAS MOYEN ÂGE

Hana Pátková

La contribution suivante pose la question de savoir quelle importance il faut attribuer au lieu de sépulture en milieu citadin au bas Moyen Âge. Jusqu'à présent, la recherche internationale, ainsi que la tchèque, a supposé que le lieu de sépulture ne concernait que la noblesse. Même si leur nombre n'est pas élevé, les sources écrites et matérielles permettent d'avoir une autre interprétation. Les informations, que l'on

y trouve, sur les souhaits spéciaux sur le lieu de sépulture et sur la décoration d'une tombe permettent de tirer des conclusions sur les cas normaux qui n'ont pas été traités en particulier. Ainsi, la recherche sur des sources provenant de diverses villes de Bohême d'orientations religieuses différentes prouve que le lieu de sépulture au bas Moyen Âge était aussi important pour les roturiers. Tout comme pour la noblesse, le souvenir des membres de la famille décédés et des ancêtres jouait un rôle central.

LES FRATERNITÉS RELIGIEUSES DE L'ÉPOQUE BAROQUE ET LA RECATHOLISATION DE LA BOHÊME

Jiří Mikulec

La contribution nous mène à la découverte de l'histoire des fraternités religieuses en Bohême entre 1620 et 1738. L'auteur définit les fraternités religieuses à l'époque du baroque bohémien et établit une typologie pour les 878 confraternités qui furent fondées dans les pays tchèques à cette époque. En outre, il se consacre au rôle des fraternités dans le processus de la recatholisation du XVII^e siècle et il décrit celui-ci comme ayant principalement joué le rôle de soutien. En même temps, il attire l'attention sur la nette participation active des congrégations mariales créées par les Jésuites lors de la recatholisation. Il a fait également des recherches sur les „patrocinnes“ (prêches) des fraternités et les compare au développement de la situation dans les pays voisins. La dernière partie du texte est une étude des sources sur les privilèges des indulgences du pape qui furent accordées aux fraternités en Bohême et en dehors de la Bohême aux XVII^e et XVIII^e siècles.

CONCURRENCE ENTRE DES MODÈLES DE PIÉTÉ ET INNOVATION INTERNE DE L'ORDRE.

Les Servites au nord des Alpes au XVII^e et XVIII^e siècle

Veronika Čapková

Au XVII^e siècle, les Servites tentèrent de renouveler la présence de leur ordre au nord des Alpes. À la suite de la recatholisation, ils tentèrent de rétablir d'anciens couvents et d'établir de nouvelles fondations, mais se trouvèrent alors en concurrence avec d'autres Ordres. La contribution suivante étudie les stratégies utilisées par de petits ordres comme celui des Servites pour faire valoir leurs droits. Elle montre que la manière d'argumenter de l'Ordre, qui fut appliquée de manière conséquente sur une longue période historique, joua un grand rôle et elle montre aussi l'attraction extraordinaire, qui provenait de nouvelles formes de piété et de dévotion, qu'elle exerça sur les laïcs et sur les frères de l'ordre. Le culte des sept douleurs de la Vierge Marie et le scapulaire béni noir ne furent en aucun cas de nouvelles créations servites. Mais leur signification, leur intégration dans des rites religieux et leur propagation réussirent si bien aux Servites qu'ils favorisèrent l'expansion de l'Ordre en Europe centrale de manière durable.

LE PÈRE FRANZ RETZ, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE LA
COMPAGNIE DE JÉSUS, ET L'INTRODUCTION DES
MISSIONS DE PÉNITENCE DANS LES PAYS TCHÈQUES

Martin Svatoš

Le père Franz Retz (1673-1750) de Prague, 15^e Supérieur général de la Compagnie de Jésus, fut l'un des plus grands représentants de cet ordre en Bohême. La contribution commence par un aperçu sur les origines et la vie peu connues du père Retz, puis se concentre sur sa période précédant son entrée dans l'Ordre et sur sa carrière, que Retz effectua enfin comme jésuite dans différents postes. La deuxième partie de l'essai est consacrée aux tentatives couronnées de succès de Retz d'introduire les missions de pénitence en Bohême (en 1733). Une attention toute particulière est portée sur les directives, que Retz fit édicter pour les missionnaires, et sa correspondance avec la Province bohémienne de la Compagnie de Jésus ainsi qu'avec directement les missionnaires. De plus, l'essai décrit le programme, le déroulement et les conséquences des missions de pénitence. En annexe, on trouvera imprimées l'éloge du père Retz, ses règles pour les missionnaires du peuple dans la Province bohémienne de la Compagnie de Jésus ainsi que la description de la méthode de contemplation intérieure religieuse à Prague du père Antonín Koniáš.

RÉPERTORIÉS ET MIS SOUS SCELLÉS.

LES TRÉSORS ECCLÉSIASTIQUES DE HAUTE-LUSACE
EN TANT QUE MOYEN DE NÉGOCIATION POLITIQUE
À L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME.

Kai Wenzel

Jadis, les églises dans le margraviat de Haute-Lusace (Oberlausitz) possédaient de riches dépôts d'objets en or du bas Moyen Âge, dont il ne reste de nos jours que peu de choses – ceux-ci se trouvent notamment dans les dépôts des trésors du monastère cistercien de St. Marienstern ainsi que dans le trésor de la cathédrale St. Petri. La plupart des trésors ecclésiastiques de la région furent perdus au cours de la Réform, principalement lorsque les conseils municipaux des six villes de Haute-Lusace les firent fondre ou les vendirent afin d'édifier – avec l'argent récupéré – un système éducatif et social indépendant de l'église. Mais les précieux bijoux soulevèrent aussi les convoitises du souverain, ce qui conduisit à des confiscations de la part du roi Ferdinand I^{er}. Les représailles d'État atteignirent un point culminant en 1547 avec ce qui est passé à la postérité sous le nom de „Oberlausitzer Pönfall“, c'est-à-dire avec la répression contre les six villes de Haute-Lusace qui avait été déclenchée suite à la guerre de Smalkalde. Pour châtier les six villes (dont les troupes avaient fait défection à l'empereur lors de la bataille de Mühlberg le 23 avril 1547), Ferdinand I^{er} fit entre autres transporter de Haute-Lusace à Prague de vastes dépôts d'objets ecclésiastiques et des vêtements liturgiques qui, peu d'années auparavant, avaient été déjà répertoriés et mis sous scellés par une commission royale.

CONFESSION ET CONVERSION.
 TRANSCENDER LES FRONTIÈRES RELIGIEUSES
 EN EUROPE CENTRALE ET DE L'EST,
 ENTRE 1560 ET 1700

Maria Crăciun/Jörg Deventer/Martin Elbel

Ces dernières années, la recherche du monde religieux prémoderne se caractérise par une série de tentatives intensives qui visent à élargir la palette des différentes approches possibles tant du point de vue thématique que méthodique. Des questions essentielles, comme celles par exemple portant sur la pratique et l'expérience religieuse, notamment dans le cas où il y a une concurrence directe entre des orientations confessionnelles, ont été posées avec une urgence sans précédent. La contribution présente traite d'un phénomène et de la personne incarnant ce phénomène, qui se trouvent pareillement au cœur de la sphère thématique, à savoir le *phénomène* de la „conversion“ et la *figure* du converti. Concrètement, il s'agit de montrer les apports positifs que l'on peut tirer d'une analyse des conditions et des formes de conversions au catholicisme en Europe centrale et de l'Est, et de la manière dont les conversions furent mises en scène. Dans l'ensemble, il s'avère que la conversion ne doit pas être interprétée comme un phénomène purement religieux ou ecclésiastique, mais qu'il faut aussi la comprendre comme un ensemble de facteurs multiples concernant l'histoire sociale et celle de la vie quotidienne. Il apparaît aussi clairement que la figure du converti n'est pas un phénomène marginal réduit à quelques personnalités exceptionnelles ou à quelques membres d'une élite sociale ou intellectuelle – on le trouve en fait dans toutes les couches de la société.

UN APPEL AU SECOURS EN VAIN:
 LA LETTRE DE KÄTHE SPIEGEL DU 11 OCTOBRE 1941
 AU RECTEUR DE L'UNIVERSITÉ ALLEMANDE
 CHARLES DE PRAGUE

Karel Hruza

L'auteur tente de retracer les derniers mois de Käthe Spiegel (1898-1942?), historienne allemande et juive de Prague qui fut aussi défenseur des droits de la femme. En 1941, celle-ci fut déportée de Prague au ghetto de Łódź, où sa trace se perd. Comme document à l'appui, on trouvera une lettre de Käthe Spiegel adressée au recteur de l'université allemande de Prague, dans laquelle elle le supplie de l'aider devant la menace de sa déportation imminente.

QU'EST-CE QU'UNE „MINORITÉ ALLEMANDE“ ?
UNE DISCUSSION DES TRAVAUX SUR LA BOHÈME
ET LA HAUTE-SILÉSIE APRÈS L'„EXPULSION“
DES ALLEMANDS

Damien Tricoire

Le but de ce passage en revue des publications sur les minorités allemandes de Bohême et de Haute-Silésie dans la deuxième moitié du XX^e siècle est de faire le bilan des avantages et inconvénients de différentes approches historiographiques des „minorités nationales“. L'auteur regroupe les travaux en trois groupes: l'approche „objectiviste“, „subjectiviste“ et „structuraliste“. Alors que les travaux du premier groupe échouent dans leur recherche de traits „objectifs“ et ne peuvent expliquer l'évolution de la „minorité“, l'approche „subjectiviste“, qui définit les minorités par leur conscience, réussit à développer des interprétations dynamiques. Elle enregistre toutefois principalement des réactions de la „minorité“ face à son traitement par la „majorité“. On ne peut ainsi faire l'économie d'une approche „structuraliste“. Il manque cependant souvent aux travaux de ce dernier groupe un fondement théorique; les concepts de la sociolinguistique ne sont pas utilisés. L'analyse de l'impact de données macrohistoriques reste ainsi insatisfaisante et la comparabilité des cas traités limitée.

RESUMÉ

„KE CTI A CHVÁLE BOŽÍ“ ZBOŽNOST MĚŠŤANŮ V PŘEDBĚLOHORSKÉM OBDOBÍ NA PŘÍKLADU KRÁLOVSKÝCH MĚST SEVEROZÁPADNÍCH ČECH

Michaela Hrubá

Studie je založena na rozboru měšťanských testamentů vybraných královských měst severozápadních Čech (Louny, Litoměřice, Žatec, Ústí nad Labem). Zkoumány jsou odkazy církevním institucím, náboženským a literátským bratrstvům a v neposlední řadě také odkazy charitativního charakteru. Základní sledovanou otázkou představuje konfesijní orientace a postavení, jaké náboženství zaujímal v životě měšťanů a městek. Přitom bylo zjištěno, že na zbožné účely odkázalo 20 až 30 % testátorů. Tito pocházeli ze všech sociálních vrstev, přičemž se ovšem nejbohatší měšťané ukázali být nejméně štedří. Nápadné je, že mezi zbožnými donátory měly určitou převahu ženy, což vede k otázce, zda pro ně testament nebyl cestou, jak kompenzovat svoje společenské upozadění během vezdejšího života.

REFLEXE ČESKÉ A EVROPSKÉ NÁBOŽENSKÉ TRADICE V MĚŠŤANSKÝCH KNIHOVNÁCH RANĚ NOVOVĚKÝCH ČECH

Olga Fejtová / Jiří Pešek

Studie se zabývá „čtenářským konzumem“ široce chápané náboženské literatury v české měšťanské společnosti období konfesijního dvojvěří i pod rekatolizačním tlakem. Vychází přitom z výzkumu dějin knihtisku, knižního obchodu a dějin měšťanských čtenářských zájmů v 16. a 17. století v českých městech, a to s akcentem na města pražská. Přednostně se opírá o systematické zpracování rozsáhlých souborů pozůstalostních inventářů a testamentů pražských a lounských měšťanů. V uvedených městech byly čtenářské zájmy, nikoliv ve shodě s představami dosavadní české literární vědy a církevněhistorického bádání, od dvacátých let 16. století formovány masivním přílivem německé reformační literatury a paralelním ústupem zájmu o starší domácí náboženskou literární tradici. Tu v měšťanských knihovnách nahradila nová střeoevropsky recipovaná reformační literatura. Šlo přitom o proces, který osciloval mezi vnitřními rytmy konjunktur knižní produkce a odbytu a mezi vývojem evropské reformace a protireformace. Ze starší české náboženské tradice přežívala ve druhé polovině 16. a v 17. století jen ta díla, která byla adoptována další vlnou reformace a v tomto kontextu knižním trhem druhotně „injektována“ do Čech.

„NE VERBUM DEI IN NOBIS SUFFOCETUR ...“
KOMUNIKAČNÍ TECHNIKY KAZATELŮ
RANÉHO HUSITSTVÍ

Pavel Soukup

Pro husitské reformátory mělo kázání velký význam. Studie vychází z teze, že právě velký důraz na kázání zajistil husitskému učení spolu s určitými komunikačními strategiemi širokou sociální odezvu. Centrálním předmětem výzkumu je struktura a forma dochovaných latinských a staročeských kázání, především textů Jana Husa a Jakoubka ze Stříbra. K rekonstrukci komunikačních procesů tedy nejsou využity pouze metahomiletické prameny, ale i výzkumem doposud opomíjená kázání jako taková. V sermonech *ad clerum* a *ad populum* konstatuje autor výstavbu textu zaměřenou na posluchače stejně jako myšlenkové vzory typické pro homiletiku. Analýza pak jasně ukazuje selektivní přebírání vysoce scholastických homiletických metod v husitských kázáních. Tento výsledek má význam především pro komparatistické zařazení raného husitství do církevních reformních snah té doby.

O LIDECH A HROBECH
MÍSTO POHŘBU V MĚSTSKÉM PROSTŘEDÍ POZDNÍHO
STŘEDOVĚKU

Hana Pátková

Příspěvek se zabývá otázkou, jaký význam byl přikládán místu pohřbu v městském prostředí pozdního středověku. Dosavadní mezinárodní i domácí výzkum vycházel z toho, že místo pohřbu mělo výraznější pozici pouze v myšlení šlechty. Přes svůj nevelký počet ovšem dovolují písemné i hmotné prameny jinou interpretaci: poukazy na specifické představy o místě pohřbu a výzdobě náhrobku dovolují udělat si zpětně obrázek o speciálně nikdy nezmiňovaném normálním případě. Výzkum pramenů z různých českých měst různého konfesního ražení dokazuje, že v pozdním středověku bylo místo pohřbu důležité i pro nešlechtice. Stejně jako v případě šlechty přitom hrála centrální úlohu památka na zesnulé předky a členy rodiny.

BAROKNÍ NÁBOŽENSKÁ BRATRSTVA
A REKATOLIZACE ČECH

Jiří Mikulec

Studie seznamuje s dějinami náboženských bratrstev v Čechách mezi lety 1620 a 1783. Autor přitom definuje náboženské bratrstvo doby českého baroka a provádí typologii 878 konfraternit, které jsou pro uvedené období v českých zemích doloženy. Dále se zabývá úlohou bratrstev v procesu rekatolizace v 17. století a vyzdvihuje jejich převážně pomocnou úlohu. Zároveň ale také upozorňuje na vysloveně

aktivní podíl mariánských kongregací zakládaných jezuitským řádem při rekatolizaci. Studie dále sleduje patrocinia bratrstev a srovnává je se stavem v okolních zemích. Závěrečná část je věnována pramennému výzkumu papežských odpustkových privilegií, která byla vydávána pro bratrstva v Čechách a ve světě v 17. a 18. století.

KONKURENCE MODELŮ ZBOŽNOSTI A VNITŘNÍ ŘÁDOVÁ INOVACE.

Servité severně od Alp v 17. a 18. století

Veronika Čapková

V 17. století se servité snažili restaurovat působení svého řádu severně od Alp. Při svých pokusech o restituci starých řeholních institucí a etablování nových fundací v souvislosti s rekatolizací se dostávali do konkurenčního poměru s jinými řády. Článek se zabývá strategiemi, s jejichž pomocí se menší řády jako servité snažily prosadit své požadavky. Autorka ukazuje, jak velký význam mělo zdůrazňování historické kontinuity ve způsobu argumentace řádů a také, jak neobyčejně atraktivní byly nové modely zbožnosti a devoční formy pro laiky i řádové bratry. Kult Panny Marie Sedmiboletné a posvěcený černý škapulíř rozhodně nebyly vynálezem servitů. Jejich úspěšná interpretace, zapojení do náboženských rituálů a propagace však trvale přispěly k rozšíření tohoto řádu ve střední Evropě.

GENERÁL TOVARYŠTVA JEŽÍŠOVA P. FRANZ RETZ A ZAVEDENÍ KAJÍCÍCH MISÍÍ V ČESKÝCH ZEMÍCH

Martin Svatoš

Pražský rodák P. Franz Retz (1673-1750), patnáctý generál Tovaryšstva Ježíšova, byl jediným nejvyšším představeným tohoto řádu, jenž pocházel z Čech. V úvodu nabízí příspěvek přehled o doposud málo známém původu a životních osudech P. Retze a dále se zaměřuje na období před jeho vstupem do Tovaryšstva a na kariéru, kterou následně jako jezuita v různých funkcích udělal. V druhé části jsou popisovány Retzovy úspěšné snahy o zavedení kajících misíí v Čechách (1733). Zvláštní pozornost je přitom věnována směrnicím, které P. Retz vydal pro misionáře, a jeho korespondenci s Českou provincií Tovaryšstva Ježíšova i s misionáři samotnými. Dále je popisován program, průběh a výsledky kajících misíí. V příloze je otištěno elogium P. Retze, jeho instrukce pro kající misionáře v České provincii Tovaryšstva Ježíšova a popis metody rekolekce v Praze od P. Antonína Koniáše.

ZINVENTARIZOVÁNO A ZAPEČETĚNO.
KOSTELNÍ POKLADY HORNÍ LUŽICE JAKO POLITICKÁ
PODSTATA JEDNÁNÍ V OBDOBÍ REFORMACE

Kai Wenzel

Kostely v markrabství Horní Lužice kdysi vlastnily bohaté sbírky pozdně středověkých zlatnických prací. Jen málo z toho se dochovalo – převážně v pokladnicích cisterciáckého kláštera St. Marienstern a v klenotnici budyšínského dómu sv. Petra. Většina kostelních pokladů tohoto regionu zanikla v průběhu reformace, nejprve roztavením a prodejem, k nimž přistupovaly městské rady Šestiměstí, aby za pomoci utržených peněz mohly vybudovat samostatné, na církvi nezávislé školství a sociální péči. Drahocenné předměty probouzely ale také žádosťivost ze strany zeměpána, což vedlo k jejich zabavení králem Ferdinandem I. Vrchol zeměpanské sekvestrace představoval „Pönfall“ namířený proti hornolužickému Šestiměstí z roku 1547, k němuž došlo v důsledku vnitrostavovských nepokojů Šmalkaldské války: jako součást trestu nad Šestiměstím nechal Ferdinand I. odvézt z Horní Lužice do Prahy rozsáhlý soubor církevních předmětů a paramentů, které již byly o několik let dříve královskou komisí zinventarizovány a zapečetěny.

KONFESE A KONVERZE.
PŘEKRAČOVÁNÍ NÁBOŽENSKÝCH HRANIC VE
STŘEDNÍ A VÝCHODNÍ EVROPĚ, 1560-1700

Maria Crăciun/Jörg Deventer/Martin Elbel

V posledních letech se výzkum předmoderního náboženského světa nachází ve znamení velmi intenzivních snah o tematické a metodické rozšíření přístupů. Na pořad dne se přitom s novým důrazem dostávají základní otázky jako například náboženské praktiky a zkušenosti, především v situaci přímé konfesní konkurence a polarity. Příspěvek se zabývá fenoménem a postavou, které se zároveň nacházejí v průsečíku zmíněných oblastí zájmu: *fenoménem* „konverze“ a *postavou* „konvertity“. Konkrétně jde o to ukázat, jaké šance a výsledky může analýza rámcových podmínek, forem a mediálních inscenací konverzí ke katolictví přinést v širokém regionu středovýchodní Evropy. Celkově je patrné, že „konverzi“ je třeba zkoumat nejen jako nábožensko-duchovní, ale také jako komplexní, v mnoha formách se vyskytující fenomén sociálních a každodenních dějin. Navíc je zjevné, že postava konvertity není okrajovým jevem a neomezuje se pouze na výjimečné jedince nebo příslušníky sociálních a intelektuálních elit.

MARNÉ VOLÁNÍ O POMOC: DOPIS KÄTHER SPIEGEL
REKTOROVĚ NĚMECKÉ KARLOVY UNIVERZITY
V PRAZE Z 11. ŘÍJNA 1941

Karel Hruza

Autor se snaží popsat poslední úsek života pražské německé židovské historičky a bojovnice za ženská práva Käthe Spiegel (1898-1942?), která byla roku 1941 deportována z Prahy do ghetta Łódź, kde se její stopa ztrácí. Jako dokument je otištěn dopis, ve kterém Spiegel žádala rektora pražské Německé Karlovy Univerzity o pomoc před svou blížící se deportací.

„NĚMECKÁ MENŠINA“?
DISKUZE LITERATURY O ČECHÁCH A HORNÍM
SLEZSKU PO NUCENÉM VYSÍDLĚNÍ NĚMČŮ

Damien Tricoire

Tento přehled různých přístupů k výzkumu německé menšiny v Čechách a Horním Slezsku v druhé polovině 20. století si klade za cíl analyzovat přednosti a slabiny různých humanitněvědných metod. Autor dělí výzkumy „národnostních menšin“ na tři skupiny: „objektivistické“, „subjektivistické“ a „strukturalistické“. Zatímco práce náležející k první skupině selhávají při svém hledání „objektivních“ znaků a vznik menšiny nedokáží vysvětlit, „subjektivistickému“ přístupu se díky tomu, že menšiny definuje prostřednictvím jejich národního vědomí sounáležitostí, daří vyvinout určitou dynamickou interpretaci. Přesto však tato perspektiva zaznamenává především reakce menšiny na způsob, jakým s ní zachází většina. Z toho důvodu není možné upustit od strukturálně-historické metody, která se zabývá makrohistorickým vznikem menšiny. Mnoha pracím této poslední skupiny ovšem chybí teoretický základ; koncepty sociolingvistiky zde nenacházejí uplatnění. Analýza důsledků makrohistorických skutečností tedy zůstává nedostatečná a srovnatelnost jednotlivých zkoumaných případů omezená.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AMP	Archiv hlavního města Prahy
APA	Archiv pražského arcibiskupství
APuZ	Aus Politik und Zeitgeschichte
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
ASSCEP	Archivio Storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli
AUC	Acta Universitatis Carolinae
AUC-HUCP	Acta Universitatis Carolinae-Historia Universitatis
AV ČR	Akademie věd České republiky
BdV	Bund der Vertriebenen
BWT	Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum
CC	Collegium Carolinum
ČČH	Český časopis historický
ČSL	Československá strana lidová
ČsČH	Československý časopis historický
ČSR	Československá republika
DAMU	Divadelní fakulta Akademie múzických umění
DFG	Deutsche Forschungsgemeinschaft
DNSAP	Deutsche Nationalsozialistische Arbeiterpartei
DP	Documenta Pragensia
FHB	Folia Historica Bohemica
GA	Grantová agentura
GG	Geschichte und Gesellschaft
GWZO	Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig
HÚ AV ČR	Historický ústav Akademie věd České Republiky
ISGV	Institut für sächsische Geschichte und Volkskunde
KPTsch	Kommunistische Partei der Tschechoslowakei
KSČ	Komunistická strana Československa
NA	Národní archiv
NFA	Národní filmový archiv
NK ČR	Národní knihovna České republiky
P.	Pater
PSH	Pražský sborník historický
RA G	Ratsarchiv Görlitz
RGW	Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe
Sb.	Sbírka zákonů
SJ	Societas Jesu
SOA	Státní oblastní archiv
SOkA	Státní okresní archiv
StA BZ	Stadtarchiv Bautzen
UK FF	Univerzita Karlova, Filozofická fakulta
ÚSD	Ústav pro soudobé dějiny, Praha
ÚSH	Ústecký sborník historický
VSP	Vlastivědný sborník Podřipsko
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte

MITARBEITERINNEN UND MITARBEITER DES HEFTES

- Christiane *Brenner*, Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München
- Veronika *Čapská*, M.A., Ústav historických věd, Slezska univerzita v Opave, Masarykova 37, CZ-74601 Opava
- Anna Caroline *Cöster*, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Volkskunde, Maximilianstr. 15, 79100 Freiburg i. Br.
- Dr. Maria *Crăciun*, GWZO, Luppenstr. 1b, 04177 Leipzig
- Nicole *Cuzacq*, Hackerberg 4, 82152 Krailling
- PD Dr. Jörg *Deventer*, GZWO, Luppenstr. 1b, 04177 Leipzig
- Dr. Martin *Elbel*, GWZO, Luppenstr. 1b, 04177 Leipzig
- PhDr. Olgá *Fejtová*, Archiv hl. města Prahy, Archivní 6, CZ-14900 Praha 4
- Eva *Fohlová*, Technická Univerzita v Liberci, Fakulta pedagogická, Studentská 2, CZ-46117 Liberec 1
- K. Erik *Franzen*, Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München
- PhDr. CSc. Jan *Gebhart*, Historický ústav AV ČR, Prosecká 76, CZ-19000 Praha 9
- Monika *Heinemann*, Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München
- Bianca *Hoenig*, Isabellastr. 10, 80798 München
- Prof. Dr. Steffen *Höhne*, Hochschule für Musik, Studiengang Kulturmanagement, Postfach 2552, 99406 Weimar
- PhDr. Michaela *Hrubá*, Ph.D., Univerzita Jana Evagelista Purkyně v Ústí nad Labem, Katedra historie, České ml. 8, CZ-40096 Ústí nad Labem
- Dr. Karel *Hruza*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Prinz Eugen Str. 8, A-1040 Wien
- Anna *Jakubowska*, Preysingstr. 93a, 81667 München
- Ines *Koeltzsch*, Osteuropa-Institut der FU Berlin, Arbeitsbereich Geschichte und Kultur, Garystr. 55, 14195 Berlin
- Dr. Pavel *Kolář*, Zentrum für Zeithistorische Forschung, Am Neuen Markt 1, 14467 Potsdam
- Prof. Dr. Jiří *Kosta*, Berliner Str. 8b, 61348 Bad Homburg
- Sabine *Kramer*, Beuchaer Str. 11, 04318 Leipzig
- Hannes *Lachmann*, Za Strahovem 4, CZ-16900 Praha 6
- Theresa *Langer*, Firmianstr. 3, 94032 Passau
- Prof. Dr. Bedřich *Loewenstein*, An den Hubertshäusern 6b, 14129 Berlin
- PhDr. Jiří *Mikulec*, CSc., Historický ústav AV ČR, Prosecká 7, CZ-19000 Praha 9
- Dr. Uwe *Müller*, Europa-Universität Viadrina, Kulturwissenschaftliche Fakultät, Forschungsstelle für Wirtschafts- und Sozialgeschichte Ostmitteleuropas, PF 1786, 15207 Frankfurt/Oder
- Dr. des. Jan *Musekamp*, Fischerstr. 11b, 15230 Frankfurt/Oder
- PD Dr. Anne *Nagel*, Historisches Institut Justus-Liebig-Universität Gießen, Otto-Behaghel-Str. 10c, 35394 Gießen
- Martina A. *Niedhammer*, Hohenzollernstr. 99, 80796 München
- Dr. Jana *Osterkamp*, Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München

- Dr. Jörg *Osterlob*, Fritz Bauer Institut, Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Campus Westend, IG Farben-Haus, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt/Main
- Doc. PhDr. Hana *Pátková*, PhD., Katedra pomocných věd historických a archivního studia FF UK v Praze, nám. Jana Palacha 2, CZ-11638 Praha 1
- PhDr. Michal *Pebr*, Masarykův ústav AV ČR, Na Florenci 3, CZ-11000 Praha 1
- Martin *Pelc*, M.A., 2. května 502, CZ-74213 Studénka
- PhDr. Helena *Peřinová*, Korunní 53, CZ-12000 Praha 2
- PhDr. Jiří *Pešek*, CSc., Institut mezinárodních studií, Katedra pro německá a rakouská studia FSV UK, U Kříže 8, CZ-15800 Praha 5-Jinonice
- PhDr. Jan *Randák*, Filozofická fakulta UK, Ústav českých dějin, Náměstí J. Palacha 2, CZ-11638 Praha 1
- Dr. Samuel *Salzborn*, Institut für Politikwissenschaft der Universität Gießen, Karl-Glöckner-Straße 21e, 35394 Gießen
- Tim Mathias *Schmidt*, Camberleyst. 1, 74321 Bietigheim-Bissingen
- Sebastian *Seibert*, Hertzbergstr. 12, 12055 Berlin
- PhDr. Pavel *Soukup*, Centrum medievistických studií, Jilská 1, CZ-11000 Praha 1
- Dr. Helena *Srubar*, M.A., Bethlehemstr. 1A/5/9, A - 4020 Linz
- Volker *Strebel*, Rolf-Pinegger-Str. 8, 80689 München
- PhDr. Martin *Svatoš*, CSc., Kabinet pro klasická studia, Filozofický ústav AV ČR, Na Florenci 3, CZ-11000 Praha 1
- Univ.-Doz. Dr. Werner *Telesko*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Kunstgeschichte, Dr.-Ignaz-Seipel-Platz 2, A-1010 Wien
- Tim *Tepper*, Bernhard-Göring-Str. 59, 04107 Leipzig
- Nina *Theofel*, B.A., Leonhard-Hausmann-Str. 12, 86157 Augsburg
- Damien *Tricoire*, Artilleriestr. 25, 80636 München
- Norbert *Vierbücher*, Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München
- Kai *Wenzel*, Emiliensstraße 4, 04107 Leipzig
- Anke *Zimmermann*, Grubenstr. 13b, 18055 Rostock
- Prof. Dr. Volker *Zimmermann*, Korunní 53, CZ-12000 Praha 2