

Siebenbürgen am Ende der Antike und zur Zeit der Völkerwanderung

Coriolan Horațiu Opreanu

**Siebenbürgen am Ende
der Antike und zur Zeit
der Völkerwanderung**

Eine Kulturgeschichte

Übersetzung: Julia Richter

NATIONAL BOOK CENTRE  ROMANIAN CULTURAL INSTITUTE

Diese Publikation wurde ermöglicht durch die großzügige Unterstützung des Rumänischen Kulturinstituts, Bukarest (Institutul Cultural Român, București).

ÖSTERREICHISCH-
RUMÄNISCHE
GESELLSCHAFT
www.austrom.eu



Die Herausgabe der Reihe „Blickpunkt Rumänien“ wird durch die Österreichisch-Rumänische Gesellschaft gefördert.

Die Reihe Blickpunkt Rumänien wird herausgegeben von
Thede Kahl, Julia Richter und Larisa Schippel.

Coverfoto:

© Das Adlerpaar ist dem Prinzengrab Apahida II zuordenbar und befindet sich im „Historischen Nationalmuseum“ (Muzeul Național de Istorie a României) in Bukarest. Das Foto wurde vom Autor mit der Erlaubnis des Museum zur Verfügung gestellt.

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel „Transilvania la sfârșitul antichității și în perioada migrațiilor.“ bei Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2003

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2018 by new academic press, Wien
www.newacademicpress.at

ISBN: 978-3-7003-2063-0

Gestaltung: Peter Sachartschenko
Druck: Prime Rate, Budapest

Inhalt

Einleitung	7
Teil 1 Spirituelle Interferenzen	11
<i>Kapitel 1 Zwischen der Spätantike und dem Mittelalter. Für eine Geschichte der Spiritualität in Siebenbürgen</i>	11
<i>Kapitel 2 Grabarchäologie und Ethnographie. Antike Begräbnisbräuche und ihre Fortführung bei den christlichen Rumänen</i>	44
<i>Kapitel 3 Siedlungsweise und Rituale im 4. Jahrhundert n. Chr. in Archiud (Kreis Bistrița-Năsăud)</i>	56
II. Teil Interferenzen in der materiellen Kultur	91
<i>Kapitel 4 Das Ende der Tschernjachow-Sântana de Mureș-Kultur in Siebenbürgen: Die „Sfântu Gheorghe“-Kultur oder „Post-tschernjowischer Horizont“?</i>	91
<i>Kapitel 5 Das Problem der spätrömischen Gürtelgarnituren im „Militärstil“ durch das Prisma eines Stücks aus Suceag (Kreis Cluj). Beiträge zur Chronologie der Zeit der Völkerwanderung in Siebenbürgen</i>	103
<i>Kapitel 6 Das Handwerk des Töpfern in Siebenbürgen im 5. Jahrhundert n. Chr. Entdeckte Werkstätten in der Siedlung von Suceag (Kreis Cluj)</i>	110
<i>Kapitel 7 Die barbarischen Eliten des 5. Jahrhunderts n. Chr. im Karpatenbecken. Kulturelle Interaktion und Integration zwischen Ost- und Westeuropa</i>	121
Epilog Sprachliche Interferenzen in Europa im ersten Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung	138
Illustrationen	145
Bibliographie	206

Einleitung

Es sind über vierzig Jahre vergangen seit dem Erscheinen der Arbeit von Kurt Horredt mit dem Titel „Contribuții la istoria Transilvaniei. Secolele IV-XII“ [Beiträge zur Geschichte Siebenbürgens. 4.–12. Jahrhundert]. Die Hauptthemen, die damals skizziert wurden vom bedeutendsten Professor und Forscher der Archäologie dieser Periode in Siebenbürgen im 20. Jahrhundert, blieben bis heute im Projektstatus. Weder die Erforschung der Spätantike und der Beginn der Völkerwanderungszeit, noch die Zeit der Gepiden im 4. und 5. Jahrhundert, noch die Erforschung der avarischen und slavischen Epoche und noch weniger die Anfänge des Eindringens der Ungarn in Siebenbürgen machten in dieser Zeit spektakuläre Fortschritte. Deshalb schauen die jüngeren Generationen von Archäologen mit Hoffnung auf diesen historisch hochkomplexen Zeitraum.

Leider sind wir noch immer Gefangene des fehlenden Enthusiasmus, des Stolzes, der Rache derer, die geplagt sind von Überlegenheits- oder Unterlegenheitsgefühlen, Opfer der eigenen Starrköpfigkeit bei der Organisation der Arbeit und den Vorstellungen von Kommunikationsmechanismen. Während die Generation, zu der ich gehöre, sich wenigstens zum Teil der Situation bewusst ist, aber nicht mehr genug Zeit hat, um die Dinge wirklich verändern könnte, liegt die Hoffnung auf Normalität und die Verantwortung der „Europäisierung“ der rumänischen Archäologie bei den kommenden Generationen. Ich glaube nicht, dass wir uns heute noch den Luxus einer „strahlenden Isolation“ erlauben können, die in letzter Instanz Stagnation und ein unverdientes und beschämendes Unwissen derer bedeutete, die unsere gleichberechtigten Partner sein sollten. In diesem Rahmen, der eher pessimistisch und voller Unsicherheiten ist und nicht voll Vertrauen und Struktur, hat dieser Band nicht die Intention, Lösungen zu bieten, sondern Debatten auszulösen, Ideen zu generieren und mögliche Richtungen aufzuzeigen. Nicht nur wegen der Dimensionen, sondern auch wegen des Inhalts, muss er als „Aperitif“ angesehen werden, der den Appetit anregen soll zur Lösung einer ganzen Reihe von Herausforderungen.

Die Erforschung dieser Periode wird in der Zukunft nur für diejenigen mit Erfolg gekrönt sein, die verstehen, dass die Beschäftigung damit keine besonderen Vorsichtsmaßnahmen erfordert, dass es keine „sensiblen“ Probleme gibt, bei denen man auf die Zwischentöne achten muss. Das einzige, was für einen Wissenschaftler zählt, ist Annäherung an historische Wahrheit und Enthusiasmus für die Forschung.

Das Herangehen an eine Problematik der Kulturgeschichte in einer historischen Zeit, in der die politischen, gesellschaftlichen und ethnischen Realitäten noch im Dunkeln sind, stellt eine Herausforderung dar, der ich mich vor allem vor mir selbst stellte. Es erschien mir spannend, die Phänomene der Mentalität einer Epoche der vielfältigen und fruchtbaren kulturellen Interaktionen zu beleuchten, in der die Be-

griffe, zwischen denen sich das reale Leben verschiedener menschlicher Gemeinschaften abspielte, die der Integration oder des Widerstandes gegenüber der kulturellen Integration waren. Die barbarische Welt der großen nordischen Hälfte Europas, oder die der skythischen Steppen, die so oft ungerechtfertigter Weise nur durch das Prisma der Opposition gegenüber der Welt des Mittelmeerraums des Römischen Reiches angesehen wurde, ist geprägt von einer permanenten Dynamik und durchlief häufig Prozesse der ethno-kulturellen und politischen Restrukturierung. Den wichtigsten Moment dieser Veränderungen stellt der Beginn der Zeit der Völkerwanderung dar. Zu diesem Zeitpunkt erlangte das Karpatenbecken wieder die Rolle einer Region mit kultureller und historischer Bedeutung auf der Ebene des antiken Europas. Es kamen neue Bevölkerungen an, unterschiedlicher Herkunft und Kultur, es wurden große barbarische Konföderationen geschlossen, wahre „Imperien“ des Moments, und es war der Schmelztiegel, in dem der Kontakt geschah zwischen der spätrömischen Zivilisation und der Kultur der Neuankömmlinge. Der intensive Prozess der kulturellen Interaktion, der in Siebenbürgen am Ende der Antike und zu Beginn der Völkerwanderung ablief, ist nicht nur ein Thema, das unter Historikern „in Mode“ ist. Es ist im Grunde der wahre Kern der Geschichte, denn in diesem Moment begannen, sich ethnische Identitäten abzuzeichnen, darunter auch die der Rumänen. Die ethnische Identität ist ein bestimmender Faktor der Kulturgeschichte. Der Weg hin zu dieser Identität war lang, schwierig und schwerer als man in der Regel glaubt. Manchmal verlieren sich die Spuren komplett, um an anderer Stelle und in anderer Form wieder aufzutauchen. Manchmal passt das, was man entdeckt, nicht zu dem Bild, das man bereits hat von der Protogeschichte der rumänischen ethnischen Identität. Man darf aber nicht vergessen, dass wir uns erst am Anfang der Suche nach diesem Weg befinden. Leider haben manche Forscher bei der Erforschung dieser Probleme die Tendenz, die Vergangenheit in ihrer eigenen Vorstellung zu konstruieren, beeinflusst von der Mentalität, den gesellschaftlichen und politischen Konzepten der Gegenwart. Die Herausforderung an die Zukunft ist, zu versuchen, diesen „parochialen Subjektivismus“, wie ihn St. Shennan nannte, zu überwinden. Die praktische Herangehensweise ist die Entpersonalisierung des Subjekts und die Diskussion aller historischen und kulturellen Prozesse, die in dieser Zeit stattfanden. Man darf als Historiker nicht vergessen, dass die ethnische Identität in der Antike nicht das bedeutete, was sie in der Moderne geworden ist. Die aufmerksame, ruhige und vorurteilsfreie Recherche, wird Schritt für Schritt dazu führen, dass alle Elemente angesammelt werden können, die notwendig sind, um diesen wichtigen historischen Prozess zu verstehen. Florin Curta ist ein unter rumänischen Historikern einzigartiger Versuch gelungen, die Ethnogenese der Slaven zu erklären, indem er die Ethnizität aus der sozio-historischen Perspektive konzeptualisierte, eine Denkweise, die leider in der rumänischsprachigen Fachliteratur inexistent ist (Curta 2001).

Die Intention der vorliegenden Arbeit war der sehr viel bescheidenere Versuch, einen Blick zu werfen auf diese kulturellen Prozesse in Siebenbürgen (soweit es uns die

historischen und archäologischen Quellen erlauben), durch das Prisma des Vergleichs mit anderen Räumen, in denen sich ähnliche Prozesse abspielten, und auch durch die Erweiterung der Recherche auf das gesamte Karpatenbecken und die anderen Grenzregionen Siebenbürgens. Ich bemühte mich, die historischen Phänomene, mit denen ich mich beschäftigte, zu bearbeiten mit der neusten Literatur, die mir zugänglich war, und mich einzuordnen in die aktuellen methodologischen Ströme und die aktuelle Denkart in Europa und den USA. Ich bin mir sehr wohl dessen bewusst, dass viele meiner Meinungen sowohl Fachleuten als auch dem breiten Publikum nicht gefallen werden. Ich weiß auch, dass nicht alle Ideen oder Hypothesen, die ich lancierte, zwingend wahr sind, und bei manchen bin ich mir selbst unsicher. Worüber ich mich allerdings sicher bin, ist, dass die Diskussion darüber die Forschung auf diesem Gebiet dynamisieren und stimulieren wird in diesem Bereich, der so oberflächlich und prekär bearbeitet wurde in Rumänien. Die Intention, die die Grundlage bildet für die vorliegende Arbeit, ähnelt in gewisser Weise den „Beiträgen“ Horedts: die Verbindung von Untersuchungen um eine allgemeine Idee herum. In meinem Fall war das Hauptinteresse die Untersuchung der kulturellen Interferenzen sowohl auf der Ebene der Spiritualität der Epoche als auch auf der eher spürbaren Ebene der alltäglichen materiellen Kultur. Mein Gedanke, der im Laufe der Erarbeitung der verschiedenen Teile der Arbeit an Kontur gewinnt, war es, dem Band den Akzent eines „archäologischen Essays“ zu geben, eine rare Spezies, die im Allgemeinen von den rumänischen Archäologen mit Misstrauen betrachtet wird. Obwohl ich diesen Band in keiner Weise mit dem von Kurt Horedt vergleichen möchte, hoffe ich, dass wenigstens ein paar der Untersuchungen, die er enthält, die Bezeichnung „Beiträge“ verdienen.

Die vorliegende Arbeit richtet sich besonders an Studierende der Archäologie des 1. Jahrtausends n. Chr., aber kann auch anderen nützlich sein. Ich möchte niemandem die Ideen und Konzepte aufdrängen, die ich auf den Seiten dieses Buches vertrete, ich halte es für ausreichend, die Bibliographie im Kopf zu behalten und deren Werke zu konsultieren. Dies könnte sein bester Zweck sein: die Debatte über die Problematik im Wissen um die Sache. Ich möchte außerdem festhalten, für diejenigen, die Andersdenkende gern mit Etiketten versehen, dass ich nicht zur Kategorie derer zähle, die verstaubte historiographische Dogmen verteidigen (was klar aus dem Text hervorgeht), und noch viel weniger gehöre ich in die Gruppe der „Entmythisierer“ (was genau so klar aus der Bibliographie hervorgehen sollte). Die Schlussfolgerungen, zu denen ich im Laufe der verschiedenen Kapitel kam, werden sich als korrekt oder falsch erweisen und sind die Frucht eines ehrlichen Forschungsbemühens. In diesem lehne ich alle ideologische Einflussnahme ab, die sich über die historische Forschung legen könnte.

Geary schrieb, dass die Geschichte wichtig, vielleicht lebenswichtig ist, aber das historische Argument keine Lösung bietet, um die brennenden Probleme der Gegenwart zu lösen, seien sie verbunden mit Ethnizität und nationalen Rechten, der europäischen Einheit oder der Globalisierung. Wenn Historiker sich den Herausforderungen der Gegenwart stellen, dann müssen sie darauf achten, nicht zu glauben, dass sie durch

historische Gelehrsamkeit gelöst werden können (Geary 2012: 304). Dies bedeutet nicht, dass der Historiker sich nicht für das reale Leben interessieren und keine Haltungen einnehmen sollte gegenüber den essentiellen Problemen der Gesellschaft, in der er lebt.

Viele der Ideen, die die Grundlage dieses Bandes bilden, sowie die Literatur aus dem Ausland, die ich konsultierte, sind das Resultat von längeren und kürzeren Forschungsaufenthalten an der Katholischen Universität Louvain (1998/1999), bei der American Academy und weiteren Reisen nach Rom (2000), an die Universität Wien (2002), zur Römisch-Germanischen Kommission in Frankfurt am Main (DAAD Stipendien 2003 und 2009). Manche dieser Reisen oder die Teilnahme an wissenschaftlichen Treffen waren nur möglich durch die wissenschaftliche Unterstützung der Universität „Babeş-Bolyai“ Cluj-Napoca aus den Fördermitteln der Weltbank und des CNCISIS, Institutionen denen ich dankbar bin.

Die vorliegende Arbeit ist eine verbesserte und aktualisierte Variante der rumänischen Ausgabe von 2003. Für diese Ausgabe danke ich dem Rumänischen Kulturinstitut, der Übersetzerin Julia Richter und meinem Freund und Kollegen Dr. Călin Timoc für ihre Großzügigkeit und ihren Altruismus, so wie allen, die das Erscheinen dieses Buches ermöglichten.

Teil 1 Spirituelle Interferenzen

Kapitel 1 Zwischen der Spätantike und dem Mittelalter. Für eine Geschichte der Spiritualität in Siebenbürgen

Der „Übergang“ von der klassischen Antike zum Mittelalter des Römischen Reiches wurde heftig diskutiert seit Edward Gibbon bis zur neueren Theorie des „Zusammenbruchs der Systeme“ (Woolf 1990), der in der letzten Instanz eine moderne Version der Idee von „Niedergang und Verfall“ bot. Heute wird die Erklärung des „Verfalls“ nicht mehr akzeptiert. Sie basiert auf der Idee, dass die Gesellschaften und Kulturen endlos im selben Zustand verharren. Aber in Wirklichkeit existierten sie nicht in einem Vakuum. Die Welt war und ist in einem permanenten Transformationszustand. Alle größeren und kleineren Veränderungen, die innerhalb des Römischen Reiches und im Umfeld seiner Grenzen geschahen, zusammen genommen, wurden fälschlicherweise als „Niedergang“ etikettiert (Cameron 1993a: 98).

Eine andere Art und Weise, die Dinge zu erklären, zeigte sich in neueren Werken der Anthropologie: Sie gehen davon aus, dass alle komplexen Gesellschaften dazu neigen immer komplexer zu werden bis sie zu einem Punkt kommen, an dem der Zerfall beginnt (Tainter 1988).

So müssen wir für die ehemalige Provinz Dakien festlegen, wie viele der alten Gesellschaftsmodelle weiterbestehen und worin die Veränderungen bestehen. Welches ist schließlich das gesellschaftliche Modell? Einer der interessantesten Pfeiler dieser Gesellschaften in „Transformation“ ist die Spiritualität. Das Hauptproblem in diesem speziellen Fall ist das Verhältnis zwischen dem alten traditionellen Glauben und den neuen Glaubensrichtungen, von denen die wichtigste das Christentum ist. Für die Gebiete, die in der spätrömischen Epoche im Römischen Reich verblieben, gibt es die Tendenz (vor allem, wenn aus der Perspektive des modernen Rationalismus aus beurteilt wird), davon auszugehen, dass „die Epoche der Spiritualität“, wie die Spätantike auch genannt wurde, aus dem Klima der Unsicherheit des 3. Jahrhunderts n. Chr. heraus entstand. Mit anderen Worten, die Menschen hätten sich der Religion zugewandt, und vielleicht besonders dem Christentum, auf der Suche danach, den Sinn der Existenz zu begreifen, oder um den Bedrängnissen der Gegenwart zu entkommen (Dodds 1965; Brown 1978). Ob die Spätantike wirklich eine Epoche vermehrter Spiritualität war im Vergleich zu vorangegangenen historischen Epochen wird heute mit einem Fragezeichen versehen. Es ist nur eine Vermutung, die die Diskreditierung des griechisch-römischen Glaubens oder dessen Verfall in Verbindung bringt mit einem Chris-

tentum, das diese spirituelle Lücke schließen sollte. Diese christliche Sichtweise hält nicht Stand vor den neueren Studien zur religiösen Vielfalt des frühen Reichs, und die Gründe für die Entwicklung der christlichen Kirchen und der Ausbreitung des Christentums können nur durch eine direkte und sorgfältige Analyse gefunden werden, nicht dadurch, einfach den Niedergang der traditionellen antiken Religionen zu erklären (Cameron 1993b: 11f.).

Die ersten, die eine sozio-kulturelle Analyse in die Erforschung der Geschichte des Christentums einfließen ließen, waren Kenneth Scott Latourette und Christopher Dawson. Latourette konzentrierte sich auf die Interaktionen zwischen dem Christentum und nicht-christlichen Gesellschaften und schuf eine Methode für die Untersuchung der Wirkung des Christentums auf die nicht-christlichen Gesellschaften und vice versa. Diese Methode kommt am besten zum Ausdruck in den Fragen, die er in der Einleitung seiner Arbeit stellte: Was war das Christentum, das sich ausbreitete? Warum breitete das Christentum sich aus? Warum erlitt das Christentum Zeiten des Rückgangs und warum hatte es manchmal nur teilweise Erfolg? Durch welche Mittel breitete sich das Christentum aus? Welche Wirkung hatte das Christentum auf das Gebiet, in das es kam? Welche Auswirkungen auf das Christentum hatte das Gebiet, das es aufnahm? (Latourette 1937–1945: X–XV). Die Antworten auf diese Fragen sind von großer Bedeutung für die alte und frühmittelalterliche Geschichte Rumäniens, aber auch für die Geschichte der Spiritualität im Allgemeinen.

In der Geschichte Siebenbürgens bleibt der Zeitabschnitt zwischen dem Ende der Antike und dem Beginn des Mittelalters im Dunkeln. Das größte Hindernis auf dem Weg der Erkenntnis stellt die schlechte Quellenlage schriftlicher Quellen dar. Die rumänische Geschichtsschreibung beschäftigte sich besonders mit dem Auftauchen des Christentums im ehemaligen Dakien, aber die Problematik wurde nicht als spirituelles Phänomen behandelt, das in einer Gesellschaft auftauchte, die sich ebenfalls in einem Umgestaltungsprozess befand, sondern als einfaches Argument der „Kontinuitätstheorie“ der dako-römischen lateinischsprachigen Bevölkerung von der Antike bis zum Beginn des Mittelalters. Deshalb basierte die Forschung nur auf quantitativen Kriterien, auf den rechnerischen Auswertungen archäologischer frühchristlicher Funde, was zur Manie mehrerer Generationen von Archäologen und Historikern wurde. Unzureichend argumentiert ist auch die Idee einer „unverbrüchlichen Verbindung“ zwischen Christentum, Römertum und Kontinuität, ein propagandistisches Klischee, das mit zu großer Leichtigkeit auch von Autoren übernommen wurde, die zuvor gute Arbeiten vorgelegt hatten (Madgearu 2001a: 14). Zu recht kann gesagt werden: „das umfangreiche Dossier des Problems der dako-römischen Kontinuität auf dem Gebiet Dakiens blieb mit Sicherheit auch wegen der Art und Weise offen, in der die rumänische Archäologie der Nachkriegszeit sich mit ihm beschäftigte“ (Stanciu 2001: 490). Das bedeutet nicht, dass nicht auch komplexere historiographische Versuche gestartet worden seien (Horedt 1982; Gudea & Ghiurco 1988). Ein besonderer Moment bei der Erforschung dieser Aspekte stellte das Erscheinen der Arbeit von Nelu Zugravu (Zu-

gravu 1997) dar, der ersten systematischen Analyse der Problematik, auch wenn das Ergebnis leider nicht überzeugend ist, da der Untersuchungsweg (der geprägt ist von Modellen, die heute angesagt sind) nicht passend erscheint, was am Ende dazu führte, dass die Schlussfolgerungen erzwungen sind und bereits vor der Untersuchung vorgegeben waren. Die nützlichste und bemerkenswerteste Herangehensweise der neuen Generation liefert unserer Auffassung nach Andrei Timotin (Timotin 1998), der in seiner Analyse den allgemeinen und lokalen geschichtlichen Rahmen einbezieht und dogmatische Interpretationen, die in der heutigen Wissenschaftswelt nicht mehr akzeptabel sind, klar benennt. Das Resultat dieser breiten Studie besteht nicht in einer wundersamen Lösung des Problems, sondern im Skizzieren einer korrekten methodologischen Richtung für zukünftige Forschung.

Die Analyse der spirituellen Phänomene in der Epoche, auf die wir uns beziehen, muss die Transformationen beachten, die im Rahmen der lokalen Bevölkerung stattfanden, als es die politische und militärische Kontrolle des Römischen Reiches im Norden der Donau nicht mehr gab. Die wichtigsten Informationen zu diesem Problem stammen aus der Interpretation archäologischer Funde. Diese auf Grund ihrer Natur in ihrer Informationskraft limitierten Quellen können nur ein bruchstückhaftes und in bestimmter Weise interpretierbares Bild liefern.

Von Beginn an muss die Darstellung der neuen Gesellschaft in der ehemaligen Provinz eine Reihe von Konsequenzen im Blick behalten, die der Rückzug der römischen Autoritäten der aurelianischen Epoche mit sich brachte.

1. Ein bedeutender Teil der Gesellschaft verließ die Provinz Dakien zusammen mit den Behörden und der Armee, wie aus den literarischen Quellen hervorgeht (Diaconescu 2002). Dazu können die Mitglieder der zivilen und militärischen Verwaltung und ihre Familien gezählt werden, die vollständig das Land verließen. Von der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung gingen zu großen Teilen die Handwerker und Händler aus den Städten, die auf die Existenz eines Marktes angewiesen waren. Ein Desinteresse, den Oberen zu folgen, konnte im städtischen Bereich nur unter den besitzlosen Arbeitern festgestellt werden. Es existieren aber noch immer verschiedene Meinungen über die Anzahl der Bevölkerung, die in den ehemaligen römischen Städten verblieb. Ein Beispiel dafür, wie archäologische Dokumente, die wir haben, verstanden und interpretiert wurden, ist die Berechnung der Bevölkerung der ehemaligen römischen Napoca. Man behauptete ohne Beweisführung, dass im 4. Jahrhundert v. Ch. Napoca 8.000–9.000 Bewohner hatte (Protase 1999). Aber aus Napoca sind sicher nur sieben Münzen aus dem 3. Jahrhundert bekannt, die 1960 entdeckt wurden, ein paar Teile aus Nekropolen, wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert, und Öfen aus Mănăştur sowie neuere Münzenfunde aus dem 4. Jahrhundert aus dem Umfeld von Mănăştur, die heute verschwunden sind (Horedt 1982: 66f., Abb. 24; Rep 1992, s.v. Cluj). Zugegebenermaßen ist das relativ wenig, um daraus zu schließen, dass dies der archäologische Ausdruck sei für 8.000–9.000 Menschen. Die Münzen aus dem 4. Jahrhundert, die bei

Grabungen auf der Piața Muzeului zwischen 1992–1996 von M. Wittenberger „entdeckt“ wurden, hat noch niemand gesehen, wahrscheinlich handelt es sich um einen schlechten „archäologischen Witz“, den manche ernst genommen haben (Protase 1999), und die Begräbnisstätten auf der Strada Memorandului gehören der Tschernjachow-Sântana de Mureș-Kultur mit fremden Einflüssen (Vlassa 1970; Horedt 1982, 123), also Neuankömmlingen! Dazu kommen schriftliche Informationen über Cluj im Mittelalter, die relevant sind, da die mittelalterliche Stadt die antike Stadt überlagerte. Aus dem Steuerregister von 1593 geht hervor, dass im Inneren der Mauern circa 5.500 Bewohner lebten, zu denen noch circa 1.500 in den Vororten hinzukommen und ungefähr 1.000 ohne Hab und Gut, die von den Steuern befreit waren (Pascu & Marica 1969). Insgesamt circa 8.000. Zu behaupten, das ehemalige Napoca im 4. Jahrhundert, in dem wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen nicht mehr funktionierten, habe die gleiche Anzahl von Einwohnern gehabt wie Cluj am Ende des 16. Jahrhunderts, eine Zeit wirtschaftlichen Aufschwungs, ist offensichtlich eine Übertreibung. Ohne jegliche Dokumentation behauptet derselbe Autor in einem anderen Werk, dass die städtische Bevölkerung, die die Provinz verließ, 40% ausgemacht habe, und diejenigen, die im städtischen Bereich blieben, machten 120.000 Menschen aus (Protase 2001: 185).

Aus dem ländlichen Bereich verließen die Landbesitzer das Gebiet (auch wenn viele von ihnen in den Städten lebten) und diejenigen, die an sie gebunden waren. Die Bevölkerung, die keinen Landbesitz hatte, darunter indigene Gemeinschaften oder kolonialisierte Barbaren, die bereits stark integriert waren, war die einzige Bevölkerungsgruppe, die ein Verschwinden der römischen Staatsstrukturen bevorzugte. Auch wenn uns die Logik zu diesen Schlussfolgerungen führt, ist es dennoch schwer, die kollektiven oder individuellen psychologischen Bereiche zu bestimmen, die innerhalb der selben sozialen Gruppe zu den verschiedenen Reaktionen führten, die teilweise der Logik widersprechen.

Das römische Landeigentumssystem verschwand, da es nicht weitergeführt werden konnte, ohne durch die staatlichen Behörden garantiert und verteidigt zu werden. Deshalb scheint es natürlich zu sein, dass mit dem Rückzug der Behörden auch die kleinen Landbesitzer, meistens ehemalige Soldaten, die Gegend verließen.

2. Es verschwand die marktgeleitete Produktion und der Handel verlor seine Güter. Die Münzen waren weiterhin bekannt und wurden verwendet, aber tauchten nicht mehr regelmäßig auf, alte wirtschaftliche Mechanismen hörten auf zu funktionieren. Es existierte also kein wirklicher Markt mehr. Unter diesen Umständen musste jede Familie, die in Dakien geblieben war, Ackerbau betreiben, und auch wenn sie noch in den Gebäuden der ehemaligen Städte wohnten, mussten sie Tiere halten, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. In der neuen Gesellschaft gab es nur noch Platz für Landwirte. Es ist sehr gut möglich, dass diejenigen, die die Landarbeit nicht kannten, ihre Körperkraft oder ihre Fähigkeiten gegen Nahrung zur Verfügung stellten. Es ist eine

erste Prämisse für den Beginn eines neuen Wettstreits um die beste soziale Stellung in einer armen, geschlossenen Gesellschaft, in der ein Beruf aus der Vorgeschichte, der längst vergessen war, wieder elementare Bedeutung gewann in der gesamten Gemeinschaft. Für Britannien in der Zeit nach der Auflösung der römischen Macht und dem Auftauchen der ersten Angelsachsen nahm man an, dass die Kontinuität der ländlichen Wirtschaft auf Grund der Tatsache sehr stark war, dass in der Mehrzahl der angelsächsischen Siedlungen das Verhältnis der Schafe gegenüber den Rindern dem der Zahlen in der britisch-römischen Zeit ähnelt, im Gegensatz zur höheren Anzahl der Rinder auf dem Kontinent und im norddeutschen Gebiet. Außerdem konnte eine Reihe von Spezialisierungen der Arbeit aus der spätrömischen Zeit übernommen werden (Hines 1993: 76).

Alexandru Madgeru stellte ein neues Konzept vor mit dem Begriff des „post-urbanen Mediums“. Darunter versteht er einen neuen Lebensraum, der charakterisiert ist durch das Verschwinden der Elemente, die das römische Städtewesen ausmachen, was zu einer Ruralisierung der ehemaligen Städte führte, die sich durch „Siedlungen, die in den Städten existierten, die aber keine Städte mehr waren“ zeigte (Madgeru 2002: 192). Die Dichotomie „town-life“ – „life in town“, ist ein wenig konstruiert, da letzteres immer im ersten Begriff enthalten ist, auch im Englischen. Auf der anderen Seite erlaubt es uns der aktuelle Forschungsstand der Archäologie der ehemaligen römischen Städte nicht, einen anderen Typ Lebensraum zu definieren, der besonders wäre im 5.–4. Jahrhundert v. Chr. Das Phänomen der Ruralisierung, ein Phänomen der spätrömischen Epoche, das aber nur auf der Ebene der historischen Zeit spürbar ist, kann im Siebenbürgen nach 271 v. Chr. nicht mehr ausgemacht werden, als sich die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen radikal verändern und die alten Phänomene, die langsam die Gesellschaft der Provinz veränderten, einen anderen Verlauf nahmen. Eine „zweite Etappe der Ruralisierung“ ist also schwer zu akzeptieren, wenn „durch die Umsiedlung der Bewohner aus dem post-urbanen in die ländliche Umgebung die dörflichen Gemeinschaften in Dakien im 4.–6. Jahrhundert in engeren Kontakt traten mit denen, die zugleich Agenten der Romanisierung und Agenten der Christianisierung waren: die Städter“ (Madgeru 2002: 194). Aus methodischer Sicht ist diese theoretische Vision sehr eng, wenn nicht sogar mechanisch: Sie arbeitet einseitig nur mit der Veränderung des städtischen Bereichs, in Etappen, die nur auf der Basis relativer politischer Fakten gegründet sind (die Gründung der Provinz Dakien und die Aufgabe der Provinz Dakien) und den zweiten Pol, das ländliche Gebiet, als unbewegliches Element ansieht, das bis in das 4.–6. Jahrhundert keinen Veränderungen unterworfen ist.

Die römische Gesellschaft der Provinz Dakien fiel auseinander nach dem Verlassen der Behörden und der Armee des Reiches. Der Verlust der gesellschaftlichen und kulturellen Komplexität der römischen Epoche muss einen Rückschritt bedeutet haben, in jedem Fall einen quantitativen, der in erster Linie auf der Ebene der materiellen Kultur spürbar ist (Tainter 1988).

Die Gesellschaft Siebenbürgens zwischen dem Ende des 3. Jahrhunderts bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts muss eine ländliche und ruralisierte Gesellschaft gewesen sein, die aus armen und zahlenmäßig reduzierten Gemeinschaften bestand, für die die Distanzen immens anwuchsen, was zu ihrer Isolierung führte. Die geographischen Faktoren gewannen an Bedeutung, sie sicherten die Verbindung oder stellten Barrieren zwischen den Menschen dar. Es ist sehr wahrscheinlich, dass im ländlichen Bereich sowohl in Dakien als auch in Britannien ein bestimmtes Maß an Kontinuität der ländlichen Wirtschaft existierte. Aber leider ist das ländliche Gebiet des römischen Dakiens archäologisch sehr wenig bekannt. Die kürzliche Analyse einer ländlichen Siedlung in Suceag (Kreis Cluj) aus der Zeit der römischen Provinz (2.–3. Jahrhundert), die überlagert ist von einer Siedlung aus der Zeit der Völkerwanderung (4.–5. Jahrhundert) zeigt, dass es keine Elemente gibt, die eine technologische Kontinuität zwischen diesen beiden Siedlungen beweist. (Lăzărescu et al. 2016: 108–110)

Natürlich hinterließen die gesellschaftlichen Veränderungen ihre Spuren im spirituellen Leben. Man muss natürlich darauf hinweisen, dass die Vielfalt und der Umfang des spirituellen und religiösen Lebens in der römischen Epoche verschwunden waren mit der Aufgabe und dem Verfall der Amphitheater, der großen Tempel und der römischen priesterlichen Strukturen.

Nur wenn man diese Aspekte in Betracht zieht kann man die Entwicklung der Spiritualität in Siebenbürgen, das Auftauchen neuer Elemente oder der Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen zu skizzieren versuchen.

Vor der Beschreibung der wichtigsten Aspekte dieser spirituellen Phänomene erscheint es notwendig, die verwendeten Begriffe zu definieren. Häufig verwenden moderne Autoren die Dichotomie Paganismus-Christentum, wenn es um die wichtigsten religiösen Transformationen in der Spätantike geht, oder Konzepte wie „heidnisch“ oder „Paganismus“ (Zugravu 1997; Barnea 1999). Die Gruppe der „Christen“ lässt sich leicht definieren, weil sie aus denjenigen besteht, die an Christus glauben, womit die Grenze klar ist. Als „Heiden“ werden diejenigen bezeichnet, die nicht an Christus glauben, und die Grenze dieser Gruppe ist weniger klar (Rothaus 1996: 300). Diese Bedeutungen sind perfekt für christliche Proselytenmacher, aber für die Geschichtsschreibung ist diese Kategorisierung desaströs, denn sie impliziert von Anfang an die spirituelle Überlegenheit der Christen und des Christentums.

Um die religiösen Phänomene korrekt zu interpretieren, müssen wir präzisieren, dass die religiösen Hauptaktivitäten der Antike Rituale waren, darunter auch Opferungen, und als solche behielten sie ihre Bedeutung auch in der Spätantike (Harl 1990). Deshalb ist es korrekter, die Gruppen nicht nach ihrem Glauben zu kategorisieren, sondern auf der Grundlage ihrer religiösen Praktiken, den Ritualen. Dann müssten die „Heiden“ und die „Christen“ durch den „polytheistischen Kult“ und seine Anhänger und den „christlichen Kult“ und seine Anhänger definiert werden. So sind beide Gruppen reale Gruppen, weil sie sich nicht mehr darüber definieren, was sie nicht machen,

sondern dadurch, was sie machen. Die Dichotomie Christentum-Paganismus war nie eine natürliche oder selbstverständliche. Sie erlaubte die Schaffung einer kognitiven Grenze, die das Nicht-Akzeptierte und das akzeptierte Christliche unterschied, was den politisch-religiösen Bedürfnissen des späten Römischen Imperiums entsprach (Rothaus 1996: 305).

Gab es aber diesen Mechanismus, die Gesellschaft in Gruppen zu teilen, je nach der religiösen Praxis, auch in der Gegend nördlich der Donau, die sich im 4.–5. Jahrhundert nach Chr. außerhalb der Grenzen des spätrömischen Reiches befand? Die Antwort hängt von anderen Umständen ab: Wie war der christliche Kult in die Gesellschaft eingedrungen? Wie wurde er von der Gemeinschaft angenommen? Welche Beziehungen hatte er zu denen, die den Polytheismus praktizierten? Das sind im Grunde ähnliche Fragen wie die von K.S. Latourette.

Untersucht man die religiösen Veränderungen sozio-historisch, kann man feststellen, dass jede historische Situation, in der der Versuch unternommen wird, die Gesellschaft zu christianisieren, einzigartig ist und von verschiedenen Faktoren abhängt. In den meisten Fällen versucht eine kleine Gruppe von Anhängern, den Glauben, die Haltungen, die Werte und das Verhalten einer Gesellschaft zu verändern, was auf lange Sicht zu einer kulturellen Konfrontation führt. Diese externen Faktoren möchten am Ende nicht nur die religiöse Haltung der Gesellschaft verändern, sondern auch den Ethos und die Weltanschauung dieser Gesellschaft (Geertz 1973), also die Grundlage ihrer Identität.

Im Allgemeinen hatte das Christentum Erfolg in Gesellschaften, in denen es einen hohen Grad an Anomie (ein Zustand der Desorganisation der Gesellschaft, in dem die stabilen kulturellen und sozialen Formen gestört sind) oder eine soziale Destabilisierung gab (Russel 1994: 20). Die Anomie konnte zwei Aspekte haben: den Verlust der Solidarität durch die Auflösung der alten Gruppen, in denen die Individuen Sicherheit fanden, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite den Verlust des Konsenses, also, also dem Verständnis von Werten und Normen, die dem Leben eine Richtung gaben (O’Dea 1966: 56). Wir können auf Grund des erwähnten Kontextes davon ausgehen, dass die Gesellschaft des ehemaligen römischen Dakiens einen gewissen Zustand der Anomie erlebte, nachdem sich die römischen Autoritäten zurückzogen. Theoretisch hätte das Christentum in dieser desorganisierten und destabilisierten Welt Erfolg haben können. Die Sache ist allerdings komplizierter, da im letzten Viertel des 3. Jahrhunderts im Römischen Reich, das diesen spirituellen Impuls hätte auslösen können, das Christentum noch nicht zu einer Staatsreligion geworden, noch nicht dominierend genug war, um sich auch außerhalb der römischen Grenzen zu verbreiten. Mehr noch, es handelt sich gerade um die Epoche mit den größten Verfolgungen der Christen. Das Christentum des Römischen Reiches befand sich in den letzten beiden Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts in einem schwierigen Kampf um seine Existenz, es hatte noch nicht sehr viele Anhänger gewinnen können. Es konnte also keine Beschäftigung mit der Missionierung außerhalb der Grenzen geben und auch die historischen Quellen dokumentieren so etwas nicht.

Die Haltung der christlichen Kirche des Römischen Reiches gegenüber den Gebieten außerhalb der Grenze wird sich erst mit der Herrschaft Constantius II. ändern. Später, beim Ersten Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr., beschloss man, dass die Kirchen in *barbaris gentibus* nach dem Brauch (*consuetudinem*), den die Priester eingeführt hatten, regiert würden. Die Bischöfe aus Barbaricum gehörten gentes und nicht den Städten, wie im Reich (Mathisen 1997: 667). Der erste, der im Norden der Donau attestiert ist, war Ulfila, der 341 n. Chr. geweiht wurde, um die Christen in Gothia zu hüten (Thompson 1966; Kaliff & Mukhammar 2013). Es handelt sich um gotische Stämme in der Walachischen Tiefebene und im Süden der Moldau, die polytheistische Kulte praktizierten, auch wenn es unter ihnen auch Christen gab. Die ersten Christen unter den Goten müssen Nachkommen christlicher römischer Gefangener aus Kleinasien gewesen sein (Thompson 1963: 63) oder stammten aus gemischten Familien wie Ulfila selbst. Keine schriftliche Quelle erlaubt es uns aber, diese Beobachtung des spirituellen Lebens auch für die Provinz Dakiens anzunehmen, wo Goten in dieser Zeit nicht sicher attestiert sind (Opreanu 1995).

Das Bild der Gesellschaft der ehemaligen Provinz Dakien im ersten Jahrhundert nach dem römischen Rückzug basiert auf der Vorstellung einer Existenz, die nicht gestört ist durch andere, fremde Bevölkerungsgruppen, die ohne Hindernisse in die ehemalige Provinz eindringen konnten, nachdem der römische Limes verschwunden war (Chirilă & Gudea 1982; Diaconescu & Opreanu 1989; Diaconescu 1996; Diaconescu 1999). Diese Konstruktion ist noch zum großen Teil künstlich. Im Moment ist die archäologische Forschung im ländlichen Gebiet Dakiens, vor allem die Kenntnis der Nekropole, der Bestattungsriten und rituale und chronologischer archäologischer Untersuchungen in Rumänien zu wenig entwickelt, um Sicherheit über die Korrektheit dieser theoretischen Vision zu haben.

Bei der Beschreibung des spirituellen Lebens dieser Zeit betonten die meisten Forscher die Ausbreitung des neuen Glaubens, des Christentums. Neuerdings versucht man, das Phänomen durch die Kontinuität dieses Glaubens aus der römischen Zeit zu erklären auf der Basis einer in erster Linie archäologischen Argumentation (Gudea & Ghiurco 1988; Rusu 1991; Zugravu 1997; Benea 1999). Aus methodologischer Sicht fällt es schwer, diese Version zu akzeptieren. In erster Linie deshalb, weil im römischen Dakien sich das Christentum nicht mit der gleichen Intensität zeigte wie in anderen westlichen Provinzen des Reiches. Für diesen Vergleich ist relevant, dass es keinerlei Informationen über Märtyrertode gibt. Die Verfolgungen der Jahre zwischen 250 und 157 n. Chr. richteten sich in anderen Provinzen vor allem gegen Bischöfe, Priester und Diakone, also gegen die Strukturen der Kirche (Brown 2002: 34). Die fehlenden Märtyrer in Dakien kann auch das Fehlen der Kirche als Institution bedeuten. Im Übrigen gab es in den westlichen römischen Provinzen in den ersten beiden Jahrzehnten des ersten Jahrtausends – außer in Rom und einigen großen Städten in Nordafrika – nur wenige jüdische und wenige christliche Zentren. Und im 3. Jahrhundert n. Chr., als das Christentum große Fortschritte machte in den östlichen Provinzen, fußte seine Ver-

breitung in den Städten des lateinischen Westens auf fremden Elementen griechischer Sprache und Kultur (Salway 1987: 717). Aber genau diese Gemeinschaften sind nur schwach attestiert in Dakien. Eine Analyse der jüdischen Präsenz in den dakischen Provinzen zeigt, dass „es wenige Beweise gibt für die jüdische Bevölkerung in den dakischen Provinzen“ (Gudea 2000: 190). Einen hilfreichen Vergleich kann man mit Britannien machen, ebenfalls eine periphere Provinz mit einer wichtigen militärischen Komponente. Außer in Einzelfällen hatte das Christentum kaum Erfolg in der britisch-römischen Gesellschaft vor Konstantin dem Großen (Salway 1987: 721), aber Britannien blieb im Reich bis zu den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts n. Chr. Nach diesem Moment verschwand die Kirche in Britannien als soziale und organisatorische Struktur (Salway 1987: 739), was Ähnlichkeiten aufweist mit dem Rückzug der Römer aus Dakien. W.C. Frend, einer der bedeutendsten Spezialisten der Geschichte der alten Kirche, schrieb, Britannien sei christlich gewesen solange die Villen und Städte überlebten (Frend o.J.: 45). Paraphrasiert man ihn, könnte man sagen, Dakien hätte christlich werden können, wenn die römischen Villen und Städte nach 271 n. Chr. weiter existiert hätten. Für ein anderes stark romanisiertes Gebiet mit einer starken Resonanz für die Entwicklung des frühen Christentums, Pannonia Secunda, das das Gebiet zwischen der Donau, Sava und Drava umfasst und dessen Zentrum Sirmium war, existieren keine Dokumente, die die Existenz eines christlichen religiösen Lebens stützen, das vor der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. organisiert war (Popovici 1996: 51–56). Auch dem Versuch der rumänischen Autoren aus der Gruppe derjenigen, die die Präsenz des Christentums im römischen Dakien über die „Christlichkeit“ kleiner Objekte, vor allem aus Keramik, beweisen wollen, indem sie das christliche Kreuz darauf identifizieren (eine kritische und realistische Interpretation des Kreuzsymbols auf diesen Objekten bei Dierkens 1991), mangelt es an ernsthafter Dokumentation. Das Kreuz tauchte tatsächlich auf vielen Objekten jener vorchristlichen Zeit auf, aber es hatte eine andere Bedeutung. Das lateinische oder griechische Kreuz als einziges christliches Symbol auf Monumenten oder alltäglichen und liturgischen Gegenständen taucht nach der Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. auf (Tóth 1999, mit Beispielen und einer neuen Bibliographie). Die einzige rationale Schlussfolgerung, die für Dakien gezogen werden kann, ist die, die schon vor langem geäußert wurde: Es muss im römischen Dakien christliche Gruppen gegeben haben (Pârvan 1911), aber es waren wenige und schlecht organisierte (Daicovicu 1935). Seitdem sind keine historischen Informationen hinzugekommen, die dieses Bild radikal geändert hätten, selbst wenn man den christlichen Charakter der Alltagsobjekte, den manche Autoren vorschlugen, akzeptieren würde. Es ist demnach schwer zu erklären, wie nach 271 n. Chr. n. Chr., wenn alle traditionellen griechisch-römischen Kulte nicht mehr dokumentiert sind, das frühe Christentum der einzige Glaube gewesen sein soll, der keinen Rückgang, sondern eine Weiterentwicklung erlebte (Zugravu 1997: 287). Die Tatsache, dass sich später die kirchlichen Strukturen im Römischen Reich nach den administrativ-territorialen Strukturen formten, hatte keinerlei Relevanz in Dakien, wo es kein Dokument zu

einem solchen Phänomen gibt, und nach 271 n. Chr.n. existierten keine römischen administrativen Strukturen mehr. Der neue Trend, das Auftauchen des Christentums in Siebenbürgen durch einen Entwicklungsprozess im 2.–3. Jahrhundert zu erklären, kommt nolens volens zu einer weiteren methodologischen Ungenauigkeit: Die paleo-christlichen Objekte stützen die dako-römische ethnische Kontinuität im 4. Jahrhundert, und mit dieser Kontinuität (die diesmal postuliert wird) erklärt sich die Präsenz dieser Gegenstände im 4. Jahrhundert, also die Genese des Christentums.

Für ein Bild, das der Wirklichkeit am nächsten ist, kommen wir zurück zur dako-römischen Gesellschaft nach Aurelians Rückzug. In keiner römischen Stadt in Dakien fand man in systematischen Grabungen irgendein Objekt mit sicherer christlicher Bedeutung. Auf der anderen erlitten die römischen Städte starke Zerstörungen um das Jahr 260. Das Jahrzehnt bis 271 bedeutete das Verschwinden des städtischen Lebens, da die römische Verwaltung nicht mehr in der Lage war, das gesellschaftliche und politische Leben zu kontrollieren. Ein erkenntnisreiches Beispiel bemerkte ich bei den Grabungen, die wir in den letzten Jahren in der römischen Stadt Prolissum unternahmen. Hier wie überall ist das Leben im letzten Jahrzehnt chaotisch und es werden Regeln des gesellschaftlichen römischen Lebens nicht mehr respektiert, das 271 völlig endete.

Die christlichen Gruppen in der Provinz Dakien – so viele wie es eben waren – müssen wie in den anderen Provinzen größer gewesen sein unter den Militärangehörigen (Bărbulescu 1996: 36f.) und der städtischen Aristokratie. Aber gerade diese Gruppen verließen vollständig die Provinz, manche zur Zeit Gallienus, andere auf Anordnung Autelianus' (Opreanu 1999–2000).

Bei einer klareren Analyse ist auch die archäologische Dokumentation zur Ausbreitung des Christentums im ehemaligen Dakien im 5. Jahrhundert n. Chr. nicht sehr konsistent. Bevor ich ein paar Hauptstücke nenne, möchte ich betonen, dass diese Objekte in erster Linie in ihrer Chronologie angegangen werden müssen und vor allem in ihrer symbolischen Bedeutung. In einem grundlegenden Werk von vor über fünfzig Jahren schrieb P.E. Schramm, dass die Objekte nicht als einfache Teile untersucht werden dürfen, sondern immer im Rahmen der Verwendung (Schramm 1954–1956). Im ehemaligen Dakien wurde bis heute kein einziges Grube aus dem 4. und frühen 5. Jahrhundert n. Chr. entdeckt, über das man sagen könnte, dass es mit Sicherheit ein christliches Grube ist, was aus meiner Sicht symptomatisch ist. Das erste Gemeinschaftsgrab in Siebenbürgen, bei dem es ausreichend archäologische Gründe gibt, um es auf Grund seines Inventars (abgesehen vom ersten Prinzengrab von Apahida) als christlich zu bezeichnen, stammt aus einer vor kurzem entdeckten Nekropole in Alba Iulia („Izvorul împăratului“ [Kaiserquelle]) aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. (Blăjan 2002: 10). Es ist ein Grube, das west-östlich ausgerichtet ist, zwischen den Brustbeinknochen wurde ein großes bronzenes Kreuz gefunden, das sehr wahrscheinlich auf der Brust über der Kleidung getragen worden war (Dragotă 2017). Genauso bedeutsam ist auch die Abwesenheit paleochristlicher Basiliken in Siebenbürgen im 4. Und 5.

Jahrhundert, vor allem in den ehemaligen römischen Städten. Eine angeblich paleochristliche Basilika ist das Gebäude, das in Porolissum hinter dem Bel-Tempel erbaut wurde (Gudea & Ghiurco 1988: 199f.). Der Plan, der einzige Hinweis für diese Interpretation ist inkomplett, nicht ausreichend und irrelevant für diese Hypothese, vor allem weil nicht einmal der Zeitpunkt der Erbauung des Gebäudes sicher ist. Es wird behauptet, dass es noch eine paleochristliche Basilika in Morisena (Cenad) gegeben habe (Popescu 2000: 351), es fehlen aber Argumente. Auf Grund der unsachgemäßen Äußerungen über die paleochristliche Herkunft der Kirche von Densuş (Mălinaş 1997; Popescu 2000: 356) wäre es besser, sich jeden Kommentars zu enthalten. Dennoch fühlen wir uns auf Grund des schlechten Einflusses dieser Werke für Studierende, die noch nicht sicher sind im Umgang mit wissenschaftlichen Methoden, in der Pflicht, darauf hinzuweisen, dass I.M. Mălinaş Meinungen aus dem 18.–19. Jahrhundert wiederholt, die heute bestenfalls ein mildes Lächeln auslösen können, und zahlreiche historische Daten vertauscht, um zu behaupten, dass die heutige Kirche von Densuş erst die neunte Konstruktionsetappe eines steinernen Altarraums (?) sei, der vom selben Longinus gegründet sein soll, der von Cassius Dio im Norden der Donau nach 102 n. Chr. attestiert ist. Dann soll seine Frau (!) es in ein Familienmausoleum verwandelt haben, und Mitte des 4. Jahrhunderts wurde es eine paleochristliche Basilika. Ein schönes Szenario (vielleicht wurde deshalb vom Studio „Dacia Film“ daraus ein Film gemacht, unglücklicherweise ein Dokumentarfilm und kein Spielfilm), der allerdings jeder dokumentarische Grundlage entbehrt. Das Einzige, was man von Cassius Dio weiß, ist, dass Traian das Angebot Decebals ausschlug, ihm den Körper Longinus zu geben (um ihn auf römischem Boden und nach römischer Sitte zu bestatten) im Austausch mit einem Römer eines niedrigeren gesellschaftlichen Rangs. Diese Begebenheit lässt darauf schließen, dass Longinus wahrscheinlich als Verräter angesehen wurde und seine Verhandlungen mit Decebal ohne das Einverständnis des Imperators geführt wurden. Heute weiß jeder Student, dass die Grabeinschrift von G. Longinius Maxismus, die in der Wand der Kirche von Densuş eingemauert ist (IDR III/2, 426), und zu dieser berühmten Identifizierung führte, nicht zu einem ehemaligen Konsul von Rom (mit vollständigem Namen Cn. Pinarius Aemilius Cicatricula Pompeius Longinus, der einzige Longinus, der in Rom attestiert in der Epoche Traians Konsul war) gehören kann, denn im Text fehlt das wichtigste, die Karriere als Senator. Was soll noch über die gesellschaftliche Position seiner Frau Julia Afrodisia gesagt sein? Man hätte auch eine andere Inschrift wählen können, die in der gleichen Kirche absolut symmetrisch zu letzterer angebracht ist: Es ist die Grabeinschrift von C. Octavius Nepos, über den sogar gesagt wird *h(ic) s(itus) e(st)* = „ist hier begraben“ (IDR III/2, 435). Das Szenario bei I.M. Mălinaş ist also pure Phantasie. Hier eine beredte Passage zum wissenschaftlichen Porträt des Autors:

... vielleicht vermischte sich aus dem Zusammensein der Leiden der dakischen Heiden, Anhänger des Zalmoxis und denen der Christen bei uns Rumänen später auch die Identifikation zwischen Religion und Ethnie... In diesem Kontext neige ich dazu, zu glauben,

dass der Tempel von Densuș viele Jahrhunderte nach 275 weiter verwendet wurde und er als Tempel und Kirche geehrt und akzeptiert wurde, also in einer doppelten Funktion ... (Mălinaș 1997: 59)

Ebenfalls der Phantasie entspringt die „Rekonstruktion“ mit Hilfe des Computers im Film von Gașpars, in dem der „Tempel“ und der heutige Turm der Kirche „rekonstruiert“ werden in Form eines industriellen Schornsteins, ein wahrer Vorgänger des benachbarten Călan, der dazu dienen sollte, den Rauch, der von der rituellen Verbrennung der Kräuter auf dem dem Mars gewidmeten Altar entstand, abzuleiten! Leider kann man auf Grund des Rauchs am Ende des Films nicht erkennen, wer der „wissenschaftliche Berater“ gewesen ist.

Vor kurzem lancierte auf der Grundlage der archäologischen Forschung am römischen Amphitheater von Porolissum D. Benea die Hypothese, dass eine paleochristliche Basilika existiert habe (Benea 1999: 122–132) und verwendet eine indirekte, heterogene Argumentation, die sich weit entfernt von der archäologischen Wirklichkeit des Fundes befindet. I. Baiusz zog es vor zu behaupten, dass die Inschrift für die Göttin Nemesis, die im Inneren entdeckt wurde, die Existenz eines kleinen ihr gewidmeten Altars beweist, was eine häufige Situation in allen römischen Amphitheatern ist und nicht in der poströmischen Epoche von hypothetischen Christen in einem hypothetischen Tempel der Nemesis in der Nähe, wie D. Benea behauptete, ohne zu überzeugen. Deshalb stellt auch diese Basilika keine dokumentarische Realität dar, die ernsthafter wäre als die anderen erwähnten.

Bis vor kurzem wurde das 4. Jahrhundert als reich an Entdeckungen von Objekten und paleochristlicher Symbolik angesehen, um behaupten zu können, dass der neue Glaube eine bedeutende Rolle gewann in der Spiritualität der Gesellschaft der ehemaligen Provinz (Horedt 1982; Gudea & Ghiurco 1988; Gudea 2002). Heute führte die Neuüberprüfung und die erneute chronologische Zuordnung der Stücke auf der Grundlage gut datierter Analogien aus anderen Teilen des Imperiums und die Herausnahme anderer Stücke auf Grund der Zweifel an ihrem paleochristlichen Charakter zu einer substantiellen Reduzierung der Objekte, die im 4. Jahrhundert datiert werden können. Für das 4. Jahrhundert in Siebenbürgen können das Donarium von Biertan und die mögliche Kultstätte, zu der es gehörte, festgehalten werden (Horedt 1982: 165f.; Gudea & Ghiurco 1988: 136–138; Popescu 1976: 388f.: Nr. 434; Paleocreștinism 2000: Nr. 49; eine konträre Meinung bei Fiedler 1998), die Tonvase mit christlichen Motiven aus Moigrad (Gudea 1993), der Edelstein mit dem Bild des „Guten Hirten“ aus Turda (Popescu 1976: 390–392; Bărbulescu 1982: 60f.), eventuell der Vasenboden mit dem Christusmonogramm aus Ulpia Traiana (Gudea & Ghiurco 1988: 141). Aus historischer Sicht kann also gesagt werden, dass im 4. Jahrhundert n. Chr. im ehemaligen römischen Dakien nur kleine isolierte Gruppen von Christen existiert haben können. Ihre Bedeutung für die neue Gesellschaft in Siebenbürgen ist nur größer, wenn wir den historischen Kontext in Betracht ziehen: eine zahlenmäßig sehr geschrumpfte Gesellschaft ohne große religiöse Vielfalt im Vergleich zur Zeit der Provinz. Die instituti-

onelle Organisation der Kirche allerdings schein im 4. Jahrhundert keine großen Fortschritte gemacht zu haben.

Die alte Vorstellung einer klaren Dichotomie auf spiritueller Ebene zwischen dem ehemaligen städtischen Medium und dem ländlichen im 4. Jahrhundert n. Chr. muss stark abgemildert werden.

Für das 5. Jahrhundert, wahrscheinlich die zweite Hälfte, als das Hunnenreich verschwunden war, taucht eine Reihe von spätrömischen (oder byzantinischen) Importstücken auf. Das sind: die Öllampe von Turda (Diaconescu 1995, Nr. 1) (Abb. 1/3), die Öllampe von Ulpia Traiana (Diaconescu 1995, Nr. 2), die Zwiebelknopffibel und die drei Goldringe mit Kreuzen aus dem Grab von Omahar in Apahida (Kiss 1995; Opreanu 1995), das Pectorale aus Gold mit christlicher Symbolik aus Cluj-Someşeni (Horredt & Protase 1972). Es ist der Moment, an dem eine ostgermanische Bevölkerungsgruppe ihr Machtzentrum in Apahida installierte und deren Chef wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Konstantinopel konvertierte (Opreanu 1995). Diese neue politisch-diplomatische Situation und vor allem das Interesse des Byzantinischen Reichs für den siebenbürgischen Raum führen zu einer Häufung der christlichen Objekte im 6. Jahrhundert n. Chr., wahrscheinlich vor allem in der Zeit Justinians, ein Prozess, der anhalten wird bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr., als die Invasion der Slawen ins Imperium (Madgeru 1997) einen Rückschritt für diese spirituelle Entwicklung bringt, die auf der Basis archäologischer Funde ausgemacht werden kann. Diese Epoche Justinians war die Epoche der großen Missionierungsversuche der Ostkirche. Christliche Missionen wurden nach Kaukasien, nach Scythia, Abissinien, zu den Franken, Westgoten, Langobarden, Gepiden, Herulern und anderen Völkern geschickt (Popovic 1996: 214f.). Die administrative und kirchliche Neuordnung in Illyrien war bedeutend und wirkte sich über die Grenzen der Provinz aus (Popovic 1996: 216–218). Aus dem 6. Jahrhundert stammen: die Öllampe aus Potaissa (Diaconescu 1995, Nr. 3) (Abb. 1/1), vier Öllampen aus Apulum (Diaconescu 1995, Nr. 4; 5; 9; 10) (Abb. 1/2; 2/1), eine Öllampe aus Ulpia Traiana (Diaconescu 1995, Nr. 6), eine aus Feldioara-Războieni (Diaconescu 1995, Nr. 8). Ebenfalls aus dem 6. Jahrhundert stammt die bronzene Öllampe in der Form einer Taube aus Buciumi (Vlassa 1979), die bronzene Öllampe aus Dej (Macrea 1947, Abb. 4), die Statue aus Terracotta in Form eines Hahns aus Porolissum (Vlassa 1979), zwei Ampullae mit dem Bild des Heiligen Menas, eine aus Porolissum (Gudea & Ghiurco 1988: 145f.), die andere aus dem Museum in Sibiu (Moga 2000), eine Öllampe in Form eines Pfaus in Porolissum (Gudea & Ghiurco 1988, 145f.). Schließlich aus dem 5.–7. Jahrhundert stammen eine Öllampe aus Gherla (Diaconescu 1995, Nr. 11) (Abb. 2/3) und eine aus Potaissa (Diaconescu 1995, Nr. 14) (Abb. 2/2) und Schablonen zum Gießen von Kreuzen aus dem Süd-Osten Siebenbürgens (Szekely 1971). Bedeutsam ist dabei nicht nur die im Vergleich zu den vorangegangenen Jahrhunderten sehr viel höhere Anzahl dieser Stücke, sondern auch, dass die Mehrzahl aus dem Byzantinischen Reich stammt und dass sie einen großen Wert haben, um zu verstehen, welche Bedeutung die neue Religion in

Siebenbürgen erlangen konnte. Fast alle sind *eulogia*, die keine Handelsobjekte waren, sondern die als Objekte angesehen wurden, die übernatürliche Kräfte hatten, die sie von den heiligen Reliquien erhalten hatten, mit denen sie in Kontakt gekommen waren (Diaconescu 1995: 289). Eulogia enthielten Wasser, Öl, Staub aus dem Heiligen Land oder aus anderen Wallfahrtsorten des Christentums. Sie wurden von siebenbürgischen Missionaren oder Mönchen mitgebracht, die auf Wallfahrt gegangen waren (Diaconescu 1995: 291). Die paleochristlichen Objekte aus dem 5.–7. Jahrhundert sind Zeugen eines lokalen Christentums, das sich gerade herausbildete, auch institutionell, und das sich in enger Verbindung zum Byzantinischen Reich befand, das auf politischer und religiöser Ebene unter Justinian stärker präsent war (Vlassa 1979).

Die Analyse der Herkunft von Wörtern der rumänischen Sprache, die in ihrer Bedeutung mit dem Christentum verbunden sind, war eine weitere Aufgabe der Linguisten und Historiker. Das Hauptaugenmerk wurde auf die ältesten Wörter lateinischer Herkunft gelegt. Die interessantesten sind die Wörter „păgân“ [Heide] und „biserică“ [Kirche]. Wie bei den archäologischen Objekten ist es auch hier am wichtigsten herauszufinden, wann die lateinischen Wörter, aus denen sie stammen, den Sinn bekamen, den sie heute in der rumänischen Sprache haben. Zu dieser chronologischen Herangehensweise kommt die der historischen Umstände, in denen die alten lateinischen Wörter den Sinn erhielten, den sie bis heute in der rumänischen Sprache behalten haben.

Ich versuche kurz die Herkunft des rumänischen „păgân“ klarzumachen. Man geht im Allgemeinen davon aus, dass es vom lateinischen *paganus* kommt und die Entwicklung zur aktuellen Bedeutung sich genau so gestaltete wie im Italienischen, Französischen oder Englischen. In der rumänischen Fachliteratur trifft man am häufigsten (Onu 2000: 10) die Meinung an, die aus älteren Arbeiten übernommen wurde: dass es mit einer der Bedeutungen von *paganus* verbunden ist dem Bewohner eines *pagus*, also ein „Bauer“ (Zeiller 1917). Der Erste, der diese Erklärung lieferte, die traditionell wurde, war C. Baronius, in *Martyrologium Romanum*, das 1586 in Rom publiziert wurde. Die Bedeutung des rumänischen „păgân“ sei so zu erklären, dass im städtischen Raum der Provinz Dakien sich in erster Linie das Christentum entwickelt habe, während im konservativeren ländlichen Raum sich die alten Glaubensrichtungen erhielten, die aus der Perspektive der christlichen Städter nun „păgân“ (also heidnisch) wurden (Protase 1966: 158).

Vasile Pârvan ist der Auffassung, dass *paganus* im 5. Jahrhundert n. Chr. die Bedeutung „heidnisch“ erlangte, zeitgleich mit der Ausbreitung des neuen Glaubens, also nicht durch eine lokale Entwicklung in der römischen Epoche (Pârvan 1911: 243, 282).

Die Bedeutung *paganus* = *rusticus* wurde in der profanen Sprache selten verwendet, gehört der literarischen Sprache und dem poetischen Stil an und taucht auf bei Cicero, Ausonius oder Prudentius (Mohrmann 1952: 117). Hier bedeutet *paganus* ziviler Bewohner eines *pagus*, in Abgrenzung zu einem Militärangehörigen des selben *pagus*,

also einem *oppidanus*, *castrensis* oder *colonus* (Demougeot 1956: 339). *Paganalia* waren bäuerliche Festtage im Januar. E. Demougeot zeigt, dass *paganus* von Beginn an eine pejorative Nuance hatte, da die gewöhnlichen, gehobeneren Begriffe für „Bauer“ *agricola*, *cultor* oder *rusticus* waren (Demougeot 1956: 339). *Paganus* konnte auch für einen Bauern stehen, der schlecht Latein sprach, der außerhalb der römischen Regeln lebte. Das bedeutet, dass die Christen, als sie dem Begriff eine pejorative Konnotation gaben, nur eine bereits existierende Entwicklung des Begriffs aufgriffen (Demougeot 1956: 340).

Eine andere Bedeutung, *paganus* = „Ziviler“ im Gegensatz zu „Militärangehöriger“, wurde häufiger verwendet. Diese entwickelte sich später und war lebendiger und taucht auf bei Tacitus, Suetonius, Plinius dem Jüngeren, Juvenal, Frontinus, Vegetius, Ammianus Marcellinus, Macer, Maecianus, Modestinus, Paul, Ulpian und Tertullian (Mohrmann 1952: 117). Das Wort scheint aus der Militärsprache zu stammen, von wo es zum einen in die Alltagsprache übergang und zum anderen in die juristische Sprache, ohne pejorative Konnotation. M. Sainio zeigt, dass *pagani* „Zivile“, „Privatleute“ waren, die den privilegierten Militärangehörigen und Staatsbeamten untergeordnet waren. Nach dem konstantinischen Frieden wurden die Christen zu einer privilegierten Gruppe und die *pagani* hatten keine Privilegien (Sanio 1940: 96). In einigen wenigen Texten erhält *paganus* in der Alltagsprache eine breitere Bedeutung des „Privatmanns“, oder „Profanen“, also eines Menschen, der keiner bestimmten Gruppe angehört (Mohrmann 1952: 118). Diese Bedeutung findet man bei Ulpian (Dig., 11,4,3), wo steht, dass Mark Aurel in einer Rede im Senat erklärte, dass es den Senatoren und einfachen Privatleuten (= *paganorum*) erlaubt sei, imperialen Boden zu betreten, um geflohene Sklaven zu suchen. P. Brown war der Auffassung, dass im klassischen Latein der Begriff tatsächlich jemanden bezeichnete, der nicht Mitglied einer Gruppe war oder von ihr ausgeschlossen wurde. Er konnte also „Privatmann“ bedeuten in Abgrenzung zu „öffentlicher Person“ oder „offizieller Person“ (Brown 1999: 625).

Aus dem Lateinischen kam *paganus* ins Griechische unter der Form *παγανός*, in der Bedeutung „Ziviler“, In manchen Papyri aus dem 5.–6. Jahrhundert und wie im Lateinischen auf die Bedeutung „Privatmann“ erweitert wie auch im Lateinischen (Mohrmann 1952: 119). Aus dem Griechischen kam der Begriff in die Sprache der Gladiatoren, *ὄνομα παγανόν*, was so viel bedeutet wie der „zivile“ oder „profane“ Name des Gladiators (Keil 1942), im Gegensatz zu seinem „Arbeitsnamen“. Es ist die Bedeutung des lateinischen *paganus* in der Militärsprache. Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass es in diesem letzten Fall ein Beispiel aus der lebendigen Volkssprache gibt.

C. Mohrmann schlussfolgert also, dass die Bedeutung von „privat“, „profan“ die Grundlage bildet für die christliche Verwendung von *paganus*. Die Autorin ist der Auffassung, dass der Ausgangspunkt ein Wort der gesprochenen Sprache war, das eine Bedeutungserweiterung erfuhr, die eine Entwicklung in verschiedene Richtungen ermöglichte (Mohrmann 1952: 120). Sie erklärt auch den Mechanismus der Richtungsveränderung: Das Wort aus der Volkssprache wurde von der christlichen Gruppe

übernommen, die ihm eine besondere Bedeutung gab, denn die „Profanen“ der Allgemeinsprache wurden zu denjenigen, die nicht der Gruppe der Christen angehörten.

P. Brown schrieb, dass *paganus* auch im Hebräischen, Aramäischen (*pgn* oder *pgn'*) und Syrischen übernommen wurde. Es bedeutet „zivil“ in Abgrenzung zu „Soldat“, „Offizieller“ oder „gewöhnlicher Mensch“, in Unterscheidung zur „zivilen Oberschicht“. Die Entwicklung zur christlichen Bedeutung hin geschah nur im lateinischen Westen und in Verbindung zur lateinischen Kirche. Im östlichen Teil des Reiches blieben „*hellene*“, „*gentile*“, „*ethnikos*“ verwendete Varianten zu „*pågân*“. Im Orient blieb *paganus* ein sekulärer Begriff mit der Konnotation von „geringerwertig“, „gewöhnlich“. Im 19. Jahrhundert bedeutet es im ägyptischen Arabisch noch immer „dumm“, „ungehobelt“ (Brown 1999: 625).

Das zweite grundlegende Problem im Rahmen dieser Diskussion ist verbunden mit der Periode, in der *paganus* die christliche Bedeutung von „heidnisch“ erhielt. In der christlichen lateinischen Literatur existiert diese Bedeutung noch nicht zu Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. (Demougeot 1956: 343). Der Begriff, der in der Regel verwendet wurde, war *gentiles* oder *gentes*, der kolonisierte Barbaren bezeichnete und keine Zukunft hatte, denn er wurde von dem vulgären *paganus* verdrängt. 375 n. Chr. nannte der Ambrosiaster, der zu Zeit des Papstes Damasus (366–384) geschrieben wurde, die nicht-christlichen Römer noch *hellenes* und unterschied sie von den *gentiles*, den heidnischen Barbaren (Demougeot 1956: 343). Der heilige Ambrosius oder Prudentius verwendeten auch nicht den Begriff *paganus*. Eine große Veränderung setzt ein nach den politischen Ereignissen der Jahre 407–410 n. Chr. Der Heilige Augustin und Orosius verwenden ihn in ihren bekannten Werken an vielen Stellen (Demougeot 1956: 344). Die Nicht-Christen werden von nun an von den Christen stigmatisiert in der christlichen Literatur durch einen schimpflichen Namen. Es kann also gesagt werden, dass in der Literatur *paganus* in der Bedeutung von „heidnisch“ im Westen erst am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts erscheint.

Noch bedeutender ist die Verwendung in juristischen Texten. In einer *constitutio* in Augusta Treverorum am 17. Februar 370 von Valentinian taucht *paganus* das erste Mal in christlicher Bedeutung auf. Es ist die Rede von *animi paganorum*, die nicht mehr Constantins Gesetze respektierten (Demougeot 1956: 341). Eine Zeit lang nach 395 n. Chr. wird das Wort in legislativen Texten nicht mehr verwendet. Am 7. Dezember 416 taucht es wieder in einer Reichskonstitution auf, in der erklärt wird, dass man unter *pagani* eine Kategorie versteht, die früher als *gentiles* bezeichnet worden war (Demougeot 1956: 342).

In den Inschriften erscheint *paganus* in der Bedeutung von „Heide“ schneller, weil es, wie bereits erwähnt, ein Wort aus der Allgemeinsprache war. In einer Inschrift aus Catania, datiert zwischen 300–330 n. Chr., wurde Iulia Florentina *pagana nata* getauft, *fidelis facta* (CIL X 7112). Eine andere Inschrift wurde in Rom gefunden, gemauert in den Turm der Porta Flaminia. Dort heißt es: *inter fedeles fidelis fuit, inter (a)lienos pagana fuit* (Mohrmann 1952: 114).

Der Begriff hatte die christliche Bedeutung bereits aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. in der Vulgärsprache, und wurde erst am Ende des Jahrhunderts unter Vorbehalt von lateinischen Autoren und in juristischen Texten verwendet. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts verschwinden diese Vorbehalte. *Paganus* und *paganitas* werden allgemeingültige Begriffe im lateinischen Christentum. 417 n. Chr. bezeichnen sie absichtlich die römischen aristokratischen Adligen, die Verteidiger der alten Gottheiten, wie auch die Menschen eines pagus, also Bauern (daraus pagus > pays > paysans, paesanos in den neulateinischen westlichen Sprachen), die durch ihr bäuerliches Unwissen ausgeschlossen waren aus der Anteilnahme der wahren Stadt, der Stadt Gottes. Diese Etymologie wurde aus dem frühen Mittelalter übernommen (Brown 1999). Auf der anderen Seite trug ein weiteres Element zur Entwicklung der Bedeutung von *paganus* bei, das auch mit der Tatsache im Zusammenhang stand, dass *paganus* nicht so sehr die einfache Zugehörigkeit zum ländlichen Raum bedeutete, sondern einen grobschlächtigen Bauern meinte. Für diesen Aspekt fand Salvian von Marseille einen energievolleren Ausdruck mit *paganicus*, für einen schlechtgelaunten groben Bauern (Demougeot 1956:347).

Im Okzident des 5. Jahrhunderts n. Chr., das immer unzivilisierter wird, in dem die Senatoren- und Städtaristokratie, die Schulen und die Kultur dem Ruin überlassen werden, waren die Bauern ausgeschlossen von „römischer“ Bildung und so konnten die Römer, die in der Mehrzahl Christen geworden waren, die pagani als „păgân“, als Heiden, behandeln, die in der Mehrzahl Barbaren waren oder barbarisiert worden waren (Demougeot 1956: 350). Nur unter Einbeziehung dieser Fakten können wir eine korrekte Erklärung zu geben versuchen, was den Moment betrifft, seitdem „păgân“ diese Bedeutung im ehemaligen Dakien und in der rumänischen Sprache im Allgemeinen hat.

Die administrative Hauptbedeutung, die der Begriff *paganus* hatte und die sehr wahrscheinlich im gesprochenen Latein im ehemaligen Dakien bekannt war, verschwand und konnte nach 271 n. Chr., als sich die römische Verwaltung zurückzog, nicht fortbestehen. Die Entwicklung des 4. Jahrhunderts n. Chr. im lateinischen Okzident konnte ebenfalls auf Grund des politisch-administrativ-juristischen Ausfalls nach 271 n. Chr. nicht stattfinden. Auf Grund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen konnte Dakien nicht die gleichen Sprachveränderungen erleben. Im Übrigen stammen im Rumänischen die Begriffe „sat“ [Dorf] und „țăran“ [Bauer] nicht vom Lateinischen *pagus* und auch nicht von dessen Derivat *paganus* ab. Es muss hervorgehoben werden, dass auch die byzantinische Welt die christliche Bedeutung von *paganus* nicht kannte. Hier blieben die alten *hellene* und *ethnikos* erhalten (Demougeot 1956: 349). Deshalb sind Zugravus (Zugravu 1997: 256f., 306) Argumente nicht überzeugend, denn der Vergleich von Dakien mit Scythia Minor im 4. Jahrhundert n. Chr. kann nur schwer als Argument in dieser Diskussion verwendet werden.

Die Schlussfolgerung, die daraus zu ziehen ist, dass „păgân“ zwar aus dem Lateinischen stammt, aber nicht aus der Zeit der Provinz Dakiens (2.–3. Jahrhundert n. Chr.) und sich nicht im Sinne der Veränderung des Lateinischen nördlich der Donau ins Ru-

mänische entwickelte. Der Begriff wurde zu einem bestimmten Zeitpunkt von außerhalb eingeführt, als er bereits die christliche Bedeutung hatte, und er wurde als solcher von den Sprechern des Vulgärlateins oder den Rumänen übernommen. Das hängt davon ab, wann man den Zeitpunkt für dieses Phänomen datieren kann. Vasile Pârvan stellte klug fest, dass „in der Sprache unserer Vorfahren *paganus* nur als christlicher Begriff verwendet wurde, der gleichzeitig mit dem neuen Glauben eingeführt wurde“ (s.n.) (Pârvan 1911: 140; der gleichen Meinung ist auch Goicu 1998: 10). Pârvan war der Auffassung, dass es sich um den Moment handelt, in dem das Christentum nach Dakien kam, also der Übergang vom 4. zum 5. Jahrhundert n. Chr. (Pârvan 1911: 173). Leider machte die Forschung nach Pârvals Tod keine Fortschritte in dieser Sache, sondern sorgte für größere Verwirrung. Aus meiner Sicht ist das 5. Jahrhundert der frühest mögliche Moment, zu dem dieses Wort mit der bereits christlichen Bedeutung in das ehemalige Dakien kommen konnte, gleichzeitig mit dem Christentum aus den westlichen Provinzen, aus Illyrien oder Noricum, während es sich vor allem im 6. Jahrhundert ausbreitete, als, wie ich bereits bei der Analyse des archäologischen Materials zeigte, das Christentum und seine institutionellen Strukturen bemerkenswerte Fortschritte machten. Leider kann ich nicht die geschichtliche Entwicklung des Christentums in den folgenden Jahrhunderten nach der Völkerungswanderung der Slaven weiterverfolgen. Deshalb kann ich auch nicht eine zweite Möglichkeit ausschließen. Im Altslavischen wurde wahrscheinlich „*pogan*“ in der Bedeutung von „*păgân*“ von den Lateinischsprechern südlich der Donau in der westlichen Bedeutung übernommen, die im griechischsprachigen Byzanz nicht existierte. Konstantin Porphyrogenetos beschrieb Kroatien und stellte fest, dass im Slavonischen „*păgân*“ „Nicht-Getaufte“ bedeutete (Brown 1999). Es ist nicht auszuschließen, dass die Slaven *paganus* von den Lateinischsprechern übernommen hatten, es im Norden der Donau eine Zeit lang in Vergessenheit geriet und erst zu Beginn des Mittelalters zusammen mit slavonischen Kirchenstrukturen über die süd-slavische Linie wieder ins Rumänische kam. Aber diese mögliche Hypothese schließt nicht die Existenz von *paganus* im christlichen Sinn im ehemaligen Dakien im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. aus, wie ich versuchte zu zeigen.

Genauso interessant und vielleicht sogar aufschlussreicher ist der Fall des Wortes „*biserică*“ [Kirche] im Rumänischen. Es stellt sich die gleiche Grundfrage: Wann wandelte es sich aus dem Lateinischen *basilica* und erhielt die christliche Bedeutung und warum setzte sich dieser Begriff im ehemaligen Dakien durch?

Das lateinische Wort *basilica* entwickelte sich wahrscheinlich in das vulgärlateinische *baséleca* > in das angenommene frühe rumänische *basérecă* > das rumänische *baseăreca* der Voroneţer Codices aus dem 16. Jahrhundert (Schramm 1997: 344). Die istrorumänische Aussprache sowie die in den Dialekten um das Apuseni-Gebirge im Westen Siebenbürgens ist *beséreca*, im Meglenorumänischen *Biserica* und im Arumunischen *băseărica* (Schramm 1997: 344). Das Wort und die Bedeutung sind also in der gesamten Ostromania verbreitet, mit kleinen phonetischen Unterschieden.

In der rumänischen Historiographie und Linguistik wurde der Erfolg des Begriffes *basilica* gegenüber *ecclesia* im Norden der Donau, der im Gegensatz steht zu den anderen neulateinischen Ethnogenesen des Westens (außer dem rätoromanischen Gebiet, wo das Surselvische und das Engadinische das Wort *baselgia* verwenden, und im dolomitischen Ladinisch und im Friaulischen, wo man *dlishia* und *glesie* verwendet (vgl. Sala 1988); im Dalmatoromanischen in Veglia-Krk hieß das Kirchengebäude *basálka*, *bazálka* (vgl. Schramm 1997: 344)), erklärt durch die Tatsache, dass *ecclesia* ein Begriff sei, der später über das Griechische ins Lateinische kam und im 4. Jahrhundert im Imperium verwendet wurde. *Basilica* sei ein älterer lateinischer Begriff gewesen, der von den Lateinsprechern in Dakien weiter verwendet wurde, nach dem offiziellen Abzug der Provinz (Protase 2000: 87). Da die sprachlichen Transformationstendenzen, die im Imperium abliefen, in Dakien nicht mehr funktionierten, soll sich das Wort *basilica* von der alten Bedeutung eines zivilen oder militärischen Gebäudes (Potolescu 1995; Zugravu 1997: 255, 290) zur neuen Bedeutung einer Kultstätte entwickelt haben und mit der Zeit zu dem Rumänischen „*biserică*“ werden, das auch die Institution meinte, nicht nur das Kultgebäude. In den römischen Städten ist aber die Bedeutung des Wortes für Kirche, die aus der römischen zivilen *basilica* stammt, nicht belegt. Es ist also sehr schwer zu akzeptieren, dass es eine Verbindung gibt zwischen der christlichen Kirche und der römischen Basilika-Architektur nur auf der Grundlage des Wortes *basilica* (Deichmann 1993: 79). Hier ist eine methodologische Inkonsistenz der rumänischen Forschung anzuzeigen: Hatte man für *paganus* die Hypothese aufgestellt, dass eine ähnliche Entwicklung wie im Imperium stattgefunden habe, man aber die lokale Entwicklung betonte, so schlägt man für *basilica* dieselbe lokale Entwicklung vor, aber nolens-volens muss eine Transformation zugegeben werden, die nur außerhalb des Imperiums geschieht und nur im ehemaligen Dakien im 4. Jahrhundert und in ein paar isolierten westlichen Gebieten des Imperiums.

Diese Erklärung ist heute schwer zu akzeptieren, da es mehr Informationen und einen besseren Zugang dazu gibt und da die Historiographie einen Demokratisierungsprozess erlebt, manchmal einen Radikalisierungsprozess. Die alten Dogmen der wissenschaftlichen Welt werden häufig zum Ziel realistischerer und klarsichtigerer Interpretationen. Dies ist die einzige Möglichkeit die Glaubwürdigkeit einer Historiographie wiederzuerlangen, die im Westen als ideologisch beeinflusst und unfähig angesehen wird, sich aus dem Inneren heraus zu reformieren (Strobel 1998).

Eine erste Beobachtung zu dieser Diskussion ist verbunden mit der Existenz des Wortes *ecclesia* in der lateinischen Sprache, wenigstens im 1. Jahrhundert n. Chr. im Sinne von „christliches Gemeinschaft“, wie aus einem Brief von Plinius dem Jüngeren an Traian aus Bithynia hervorgeht im Zusammenhang mit den Aktivitäten der dortigen Christen (DACL, s. *église*). In der folgenden Periode gab es eine Ausweitung der Bedeutung auf „Gotteshaus“, oder „Haus der Gemeinde“. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. verwendete man den Begriff *ecclesia* im Römischen Reich in einem dreifachen Sinn: Christenheit, christliche Gemeinde, Konstruktion, wo der Kult prakti-

ziert wird. In den Sprachen der früh zum Christentum konvertierten Völker im Inneren des Reiches (Hochägyptisch, Syrisch, Albanisch, Baskisch, Bretonisch) oder in Transkaukasien im Armenischen und Georgischen wird *ecclesia* verwendet, sowohl als „Gemeinschaft der Gläubigen“ als auch für „Haus der Gottheit“ (Schramm 1997: 347f.). Der gotische Begriff *aikklesjō*, der im Norden der Donau während der Zeit Ulfilas attestiert ist, stammt natürlich aus der lateinischen oder griechischen Sprache. G. Schramms Hypothese, dass die Goten die Aussprache mit finalelem „ō“ irgendwo in den Bergen Dakiens entlehnt hätten von den „karpatischen Dakern“, ist eine sinnlose Übung in Vorstellungskraft, die im besten Fall die fehlende historische und archäologische Dokumentation des Autors unter Beweis stellt (Schramm 1997: 348).

In diesem Kontext ist nur zu bemerken, dass der Begriff *basilica* im Lateinischen älter ist als *ecclesia*, diese Tatsache aber im Fall Dakiens irrelevant ist. Als die Provinz existierte, werden beide Begriffe bereits im Lateinischen verwendet, letzterer sogar im christlichen Sinn. Wenn das Christentum eine substantielle Ausbreitung im römischen Dakien oder sogar im 4. Jahrhundert n. Chr. gehabt hätte, dann wäre das Wort, das „Gemeinschaft“ und „Gotteshaus“ bezeichnet hätte, eher *ecclesia* gewesen, wie es in dieser Periode in historisch ähnlichen Situationen der Fall war. Aber genau dieses Wort hatte keine Zukunft in der rumänischen Sprache. Deshalb muss die Forschung chronologisch in eine Zeit nach dem 4. Jahrhundert n. Chr. verschoben werden.

Eine fruchtbarere Forschungsmethode ist die Analyse der schriftlichen lateinischen Quellen aus den 5. und 6. Jahrhundert mit Blick auf die Verwendung der Begriffe *ecclesia* und *basilica*. Die wichtigste Quelle ist Eugippius, *Vita Sancti Severini* aus dem 5. Jahrhundert (Noll 1963). Im Bezug auf die Provinz Noricum verwendet er beide Begriffe zur Beschreibung von Kirchen. *Ecclesia* wird immer dann verwendet, wenn er sich auf eine Kirche im Inneren einer Stadt oder in einem Lager bezieht, während er für eine Kirche in einem Kloster immer *basilica* verwendet (Ubl 1994). Im 6. Jahrhundert n. Chr. verwendet Grégoire de Tours ebenfalls beide lateinischen Begriffe. Auch bei ihm versteht man unter *ecclesia* den Raum der christlichen Gemeinde in einer Stadt (Duval 1991: 61). *Basilica* wird im Kontext von Begräbnissen verwendet, entweder für Basiliken, die über einem vorher bereits bestehenden Grube gebaut werden, das als heilig angesehen wird, oder für einen Heiligen, der vor kurzem gestorben ist, der umgesetzt wird, oder für das Begräbnis des Gründers, der seine Reliquien brachte, um in Ewigkeit *ad sanctos* zu ruhen (Prévot 1997: 209f.). Ein bedeutender Fall bei Grégoire de Tours bezieht sich auf die Kirchen in Narbonne. Hier gab es nach dem Einzug der Westgoten im 5. Jahrhundert n. Chr. neben der alten Kirche der gallo-römischen Orthodoxen auch eine Kirche der neu Angekommenen arianischen Glaubens. Eine Inschrift, die auf die westgotische *comitissa* Glismonda verweist, sagt, sie seien in einer *ecclesia* begraben. Die Kirche wurde identifiziert als die des Saint Felix in Narbonne von 456 n. Chr., die sich in dem Gebiet der Residenz der westgotischen Führer befindet. Das Begräbnis der westgotischen *comitissa* zeigt, dass die Kirche arianisch war und bestätigt die Hypothese, dass *ecclesia* in dieser Zeit immer für **Kathedrale** ver-

wendet wurde. Nach dem Verschwinden des Arianismus wurde sie wieder zur *basilica* und hörte auf, Kathedrale zu sein (Bounery 1991: 155–160).

Zieht man die Situation Dakiens im 4. und 5. Jahrhundert in Betracht, die charakterisiert ist durch das Verschwinden der Städte und des urbanen Lebens, und fügt man die einzige mögliche Chronologie des Begriffs *basilica* im christlichen Sinn hinzu, also frühestens das 5. Jahrhundert n. Chr., wie Pârvan zeigte (Pârvan 1911: 86–96), ergibt sich als mögliche Hypothese, die mit allen bekannten Elementen des Problems im Einklang ist, das Auftauchen des Begriffs *basilica* im christlichen Sinn in enger Verbindung mit einer religiösen Situation, die identisch ist mit den Regionen, wo diese bereits besteht, wie zum Beispiel Noricum. Das Nichtvorhandensein von Städten rechtfertigt das Nichtvorhandensein christlicher Bauten mit dem Namen *ecclesia*. Das Nichtvorhandensein der Kirche als Institution rechtfertigt ebenfalls das Fehlen des Begriffes *ecclesia*, nimmt man als Analogie die zeitgleiche Situation in Gallien. Am wahrscheinlichsten ist die Schaffung einfacher klösterlicher Gemeinschaften durch Impulse aus den christlichen Provinzen lateinischer Sprache aus dem Westen, deren Kultstätten – die einzigen, die existierten – im selben 5. Jahrhundert n. Chr. wie in Noricum *basilicae* hießen. Aus dieser einzigartigen architektonischen und institutionellen Realität des Christentums des ehemaligen Dakiens konnte sich das rumänische „*biserică*“ entwickeln, das zu Beginn nur das Gebäude bezeichnete, in der der Kult praktiziert wurde, erst später auch die Institution, was eine Ausnahme der einzigen neulateinischen Sprache war, die unter geographischen und historischen Bedingungen entstand, die anders waren als im christlichen Okzident und im byzantinischen Orient.

Die Seltenheit materieller Überreste der Gebäude möglicher klösterlicher Gemeinden, vor allem deren Basiliken, könnte sich daraus erklären, dass sie aus Holz gebaut waren. Die gleiche Situation ist gut dokumentiert in den schriftlichen lateinischen Quellen des 6. Jahrhunderts n. Chr. in Gallien. Grègoire de Tours und andere attestieren die Existenz von Holzkirchen, auch wenn nicht eine bisher örtlich definiert werden konnte (Bonnet 1997: 218). Klöster, die aus Holz gebaut waren, existierten im 7. Jahrhundert n. Chr. auch im ehemaligen römischen Britannien. Beda Venerabilis schreibt, dass 635 auf der Insel Lindisfarne König Oswald die Evangelisierung wieder aufnahm, die zuvor unterbrochen worden war, indem er den Mönch Aedan of Iona in sein Königreich rief, der ein Kloster errichtete, „*more Scottorum*“, also aus Holz (Riché 2001: 195). Kirchen aus Holz gab es auch in anderen Teilen Europas, bis zum Mittelalter, aber ihre Erforschung enthält noch viele Ungewissheiten (Zimmermann 1958; Ahrens 1982).

Klöster und eine klösterliche Bewegung werden sehr früh in der Region der Unteren Donau attestiert. Es handelt sich um die archäologische Identifikation eines Klosters aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. in Slava Rusă, das aus einer Kirche mit Steinwänden mit einem einzigen Schiff bestand (Opaïț, Opaïț & Bănică 1992). Eine intensive klösterliche Aktivität wird von den Quellen ab dem 4. Jahrhundert at-

testiert im Norden der Donau, in der Dobrogea. Die Bedeutung dieses Mediums auf der Ebene des Klosterwesens im Römischen Reich wird deutlich durch eine Persönlichkeit wie dem Heiligen Johannes Cassianus (Popescu 1994: 217–234). Es ist schwer zu sagen, ob die spirituelle Arbeit dieser Gruppen im historischen Kontext der Zeit Einfluss hatte über die Karpaten hinweg in Siebenbürgen.

Sowohl die archäologischen Beweise als auch manche der bedeutendsten christlichen Begriffe der rumänischen Sprache beweisen also, dass die christliche Religion ein bedeutendes spirituelles Phänomen in der ehemaligen Provinz erst ab dem 5. Jahrhundert n. Chr. werden konnte und sich wahrscheinlich vor allem im 6. Jahrhundert n. Chr. entwickelte. Außerdem ist ihre Existenz nicht in erster Linie das Resultat einer Kontinuität auf spiritueller Ebene in der römischen Epoche. Es handelt sich in großen Zügen um ein neues spirituelles Phänomen, das sich aus den westlichen lateinsprachigen Provinzen des christlichen Imperiums ausbreitete, wie Illyrien oder Noricum, obwohl auch das Gebiet der nördlichen Donau nicht vollkommen ausgeschlossen werden kann. Wie Pârvan schrieb, wurde das Christentum durch die Ankunft christlicher Missionare in das Gebiet nördlich der Donau gebracht (Pârvan 1911: 91) und – ich füge hinzu – durch die Implementierung klösterlicher Gemeinschaften. Vor kurzem wurde die Nekropole 3 von Bratei veröffentlicht (Kreis Sibiu), die im 6.–7. Jahrhundert datiert wird, wo es christliche Objekte gibt, von denen manche in Verbindung gebracht werden können mit klösterlichen oder Pilgeraktivitäten (Bârzu 2010: 111–112; 146–148; Lăzărescu 2015: 42). Es handelt sich um Knebelverschlüsse mit kreuzförmigem Knebel (Schültze-Dörlamm 2002). Im Übrigen erklärt sich nur so die Existenz dieser eulogia genau zu jener Zeit, die aus dem Reich und zum Teil sogar aus Heiligen Stätten nach Siebenbürgen gebracht worden waren.

Die Transformation eines Teils der lokalen Gesellschaft Siebenbürgens, die die neue christliche Religion anwendete, wurde häufig als „Konversion“ oder „Christianisierung“ bezeichnet. Begriffe, die, wenn man sie zusammen oder zufällig verwendet, zur Konfusion führen können über die Wirklichkeiten, die sie bezeichnen. Die Ambiguität des Begriffs „Konversion“ wird größer, wenn er auf die Erfahrung einer gesamten Gesellschaft angewendet werden soll. H.T. Kerr und J.M. Mulder zeigten, dass man unter „Konversion“ „a complete change from one life-style to another“ versteht (Kerr & Mulder 1983: IX). Im Gegensatz zur „Konversion“ der Individuen sind die Indikatoren, durch die das Phänomen wahrgenommen werden kann, wenn wir von der „Konversion“ einer Gesellschaft sprechen, die Anzahl der Mitglieder der Gruppe und deren soziale Stellung sowie der Grad, in dem sie die Disziplin und die religiösen Bräuche einhalten (Russel 1994: 28). Historische Untersuchungen zur Konversion einer Gesellschaft beschäftigen sich weniger mit theologischen Nuancen als die, die sich mit individuellen Fällen beschäftigen. Wenn die theologischen Besonderheiten direkt auf die historische Entwicklung der Religion angewandt werden, entstehen Probleme. Arthur Darby Nock definierte die Konversion als „reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to ano-

ther, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right" (Nock 1933: 7). Eine liberalere Antwort auf diese rigorose Definition gab Ramsey MacMullen, der der Auffassung war, dass das Phänomen der Konversion ist "that change of belief by which a person accepted the reality and supreme power of and determined to obey Him" (MacMullen 1984: 4). Auch wenn Knocks Definition komplexer wirkt, hat der Begriff „Konversion“ seine Begrenzungen, wenn er auf eine Gesellschaft angewandt wird und nicht auch auf ein Individuum. Ein passenderes Konzept ist hier das der „Christianisierung“. Es suggeriert einen gesellschaftlichen Prozess, der sehr gut untersucht und möglicherweise präziser gemessen werden kann.

Um diesen Prozess innerhalb der Gesellschaft der ehemaligen Provinz Dakien zu erhellen, ist auf Grund der fehlenden schriftlichen Dokumente ein Blick auf die allgemeinen Informationen sinnvoll, die wir darüber haben, wie das Christentum in den mittelalterlichen Gemeinschaften angenommen wurde. Eine Untersuchung von John Van Engen (Van Engen 1986), in der er die Historiographie der Diskussion über die konzeptuelle Bedeutung des Christentums im europäischen Mittelalter skizziert, zeigt, dass manche Historiker die Meinung vertraten, dass außer einer winzigen klerikalen Elite die große Masse der mittelalterlichen Bevölkerung in einer „Volks“kultur lebte. Die Anführer dieser neuen Interpretation sind Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt, der der Meinung ist, dass in der europäischen mittelalterlichen Gesellschaft eine religiöse Kultur einer klerikalen Elite koexistierte neben einer dominierenden indo-europäischen religiösen Volkskultur. Van Engen lehnt außerdem die Meinung von Historikern wie Jean Delumeau, Keith Thomas, Carlo Ginzburg und Gerald Strauss ab, die die Meinung vertreten, dass die Massen im Mittelalter nur oberflächlich christianisiert waren, bis zur Reform und zur Gegenreform. Keine dieser Meinungen kann in Gänze akzeptiert werden und ist relevant für die Erforschung der Probleme, die dieses Buch lösen möchte.

Geeigneter erscheint mir eine sozio-kulturelle Analyse. Der Charakter der Spiritualität der Gesellschaft des ehemaligen römischen Dakiens, wo, wie erwähnt, die religiöse Vielfalt und Komplexität der klassischen Antike der Zeit der römischen Provinz verschwand, erlebte große Veränderungen. Da die alten Altarräume und die priesterlichen Strukturen fehlten, muss man akzeptieren, dass das spirituelle Leben sich an die Strukturen der neuen Gesellschaft anpasste und die agropastoralen Glaubensrichtungen und Rituale, die an die Natur gebunden waren, wahrscheinlich immer wichtiger wurden für die Menschen. Wie N. Zugravu (Zugravu 1997: 383) schreibt, wurde das religiöse Universum der gebliebenen Bewohner des ehemaligen Dakiens spürbar enger, reduzierte sich auf einfachere Aspekte des täglichen Lebens und zog sich immer mehr in die Sphäre des Privatlebens zurück. Schicksal, Fügung, Glück (Pârvan 1911: 232–236) sind Abstraktionen, die in der neuen dakorömischen Gesellschaft entstanden und die polyteistischen Wurzeln des neuen Pantheon zeigen, das weniger spektakulär aber dafür dauerhafter ist. Von dem alten Glauben blieben wahrscheinlich Bräuche

und Traditionen erhalten, die verbunden waren mit den essentiellen Momenten der Existenz: Geburt, Tod, Hochzeit. In der Antike hatte die Familie, die zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich platziert war und also schwer kategorisierbar ist, eine überwältigende religiöse Bedeutung. Die Familie und die Tradition waren extrem wichtige Faktoren bei der Entscheidung Heide zu bleiben. Der Religionswechsel ist gleichbedeutend mit der Trennung von den Ahnen (Wood 1995: 264). Während die formale Religion auch mit Macht verändert werden konnte, so ging dies nicht mit individuellem Aberglauben: dieser sowie die Familie sorgten für Kontinuität in einer Welt, die große religiöse und politische Veränderungen brachte. Wir müssen uns also eine wahre **Volksreligion** vorstellen in einer ebensolchen Gesellschaft. Wichtig ist herauszufinden, welche Folgen das Aufeinandertreffen dieser Spiritualität mit einer **universellen religiösen Bewegung** hatte, wie es das Christentum war (Mensching 1964).

Der erste Schritt in der Untersuchung der Interaktion zwischen einer Gesellschaft, die auf einer Volksreligion basierte, und einer universellen Religion ist es festzustellen, dass der fundamentale Unterschied zwischen diesen beiden ein kategorieller und kein gradueller ist. Rudolf Otto stellte fest, dass das Heiligste bei der Mehrzahl der Volksreligionen, auch der indo-europäischen, die Gesellschaft selbst ist. Die Sakralität der Gemeinschaft wird ausgedrückt durch rituelle Zeremonien, in denen die Verbindung mit ihren eigenen Gottheiten zelebriert wird, und die ein starkes Gefühl der Identität, Solidarität und Loyalität innerhalb der Gemeinschaft schaffen (Otto 1950). Das Heiligste einer universellen Religion, wie es auch das frühe Christentum war, scheint die Rettung des Individuums zu sein, durch die Erreichung einer Existenz, die über die fühlbare, mit biologischen Aspekten assoziierte Existenz des menschlichen Lebens hinausgeht. Historisch gesehen folgten auf die Volksreligionen universelle Religionen (Mensching 1964). R. Bellah hatte die These von der „religiösen Evolution“ (Bellah 1969). Es scheint allgemein so zu sein, dass Volksreligionen durch universelle Religionen ersetzt worden sind. Manchmal kann dieser Prozess auch umgekehrt ablaufen, wenn sich die Sicht auf die Welt einer Volksreligion durchsetzt, die eine universelle Religion auf volksnahe Weise neuinterpretiert. Dieses Phänomen tritt dann auf, wenn die Universalreligion sich auf Gebiete ausbreitet, in denen die Elemente einer Volksreligion fest verankert sind, wie zum Beispiel bei der Ausbreitung des Buddhismus in China und Japan, oder des Christentums in den frühmittelalterlichen germanischen Gebieten (Russel 1994: 50). Man spricht heute sogar von einer „Germanisierung“ des frühmittelalterlichen Christentums (Russel 1994) in den Regionen Nordeuropas.

Zurück zur ehemaligen Provinz Dakien im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr., wo man feststellte, dass es eine besondere Art des „Volkschristentums“ gegeben habe, also ein Christentum, das kombiniert wurde mit heidnischen Elementen, die den Charakter der grundlegenden christlichen Praktiken veränderten (Zugravu 1997: 21). Was dieser Herangehensweise fehlt ist die historische Einordnung, die Argumentation, dass „der Agent, der die besondere Koloratur gab, der lokale Faktor, das Geto-dakische war“ (die als größte Gruppe in Dakien angesehen wird, obwohl es dafür keine ausrei-

chende Dokumentation gibt), weil dies ausserhalb des wissenschaftlich akzeptierbaren „Paketes“ ist. Was diese ansonsten wertvolle und gut dokumentierte Arbeit gerade nicht erklären kann, ist das, was auf dem Titel steht: die Genese des Christentums bei den Rumänen. Eine spirituelle Entwicklung der lokalen Gesellschaft zu einem „Volkschristentum“ ist nicht ausgeschlossen, muss aber bewiesen werden. Bis dahin ist es nur eine Meinung, zu der der Spruch passt: „se non è vero, è ben trovato“. Als erster Schritt, um diese Hypothese zu verfolgen und die Komplexität dieses spirituellen Phänomens der langen Dauer zu verstehen, ist es nun wichtig, die kulturelle Identität dieser Art des „Heidentums“ oder „der Heidentümer“ zu identifizieren, die sich im ehemaligen Dakien nach dem Rückzug der Römer entwickelten, und die Kontinuitäts- und Diskontinuitätsprozesse im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung auszumachen.

Die einschneidenden militärischen Ereignisse, die sich in den ersten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts n. Chr. in Dunărea de Jos abspielten und mit der Auflösung des Limes und der politischen Kontrolle des Byzantinischen Reiches in diesem Gebiet endeten, hatten dramatische Auswirkungen auf die Organisation der Kirche in Scythia Minor, die im Grunde als Institution mit organisierter Struktur verschwand (Madgearu 1997). Natürlich wird diese Entwicklung auch in den Gebieten zwischen den Karpaten eine Rolle spielen. Für fast zwei Jahrhunderte dokumentieren weder schriftliche Quellen noch die Archäologie die Existenz christlichen Lebens und kirchlicher Strukturen auf dem Gebiet Siebenbürgens (Curta 2005). Die Präsenz und die politische und militärische Kontrolle der Slaven und Awaren, zwei Bevölkerungsgruppen polytheistischen Glaubens, standen einer Entwicklung des rudimentären Christentums nicht günstig gegenüber, auch wenn die allgemeine Atmosphäre tolerant war. Nach einer detaillierten Analyse der politischen und religiösen Situation im Gebiet des Donaulimes im 5.–7. Jahrhundert kam Curta zu der Erkenntnis, dass die christlichen nordafrikanischen Öllampen wie auch die ägyptischen Bocksbeutel mit dem Bild des Heiligen Menas, die in Muntenien und Siebenbürgen gefunden worden waren, keine Stücke darstellten, die durch Handel in eine christliche Gemeinschaft nach Siebenbürgen gebracht worden waren, wo es an den gewohnten Zeichen einer christlichen Identität und jeglicher Spur christlicher Organisation fehlt. Es ist seiner Meinung nach möglich, dass es sich um Geschenke der Elite christlicher Gemeinschaften in den Höhenfestungen in Slowenien an Eliten in Siebenbürgen handelte, die an der Peripherie des Awaren-Chaganats lebten (Curta 2011). Die gleiche Bedeutung könnten die Kapselreliquiare haben, die im Friedhof der gleichen Zeit in Band (Kreis Mureș) gefunden wurden, wobei schwer zu unterscheiden ist, ob sie heidnischen oder christlichen Charakters sind (Vida 1995: 237, Abb. 12; 263–267). Die historische Einschätzung, die auf wissenschaftlichen Argumenten fußt, zwingt zu glauben, dass der definitive Erfolg des Christentums bei den Romanen (oder Rumänen) nördlich der Donau später stattfand, irgendwann am Ende der Zeit der Völkerwanderung oder zu Beginn des Mittelalters.

Es erscheint sinnvoll, ein glaubhaftes Modell zu skizzieren, auf welche Weise das Christentum in der ehemaligen Provinz Dakien Einzug hielt und die genauen Mechanismen zu bestimmen, die seinen Erfolg sicherten. Gleichzeitig ist die Frage nach dem Moment und dem Kontext essentiell, in dem kirchliche Strukturen slavonischen Typs im Norden der Donau eingeführt wurden. Ohne den Anspruch, in diesem Rahmen eine so komplexe Problematik klären zu können, werde ich versuchen, Ideen und Forschungsrichtungen vorzuschlagen. Das bekannteste Modell in der Geschichte des Christentums im Hinblick auf die Christianisierung einer barbarischen Gesellschaft ist die Christianisierung „von oben nach unten“, zunächst durch die Konversion des politischen und militärischen Oberhauptes, ein Fall der seit Chlodwig gut bekannt ist (Saxer 1997), weiter mit den angel-sächsischen Königreichen in Britannien, mit dem ersten slavischen christianisierten Volk, den Karantaniern (Wolfram 1997), dann mit den tschechischen Prinzen (Charvat 1997), den Bulgaren, Ungarn und den skandinavischen Völkern. Auch wenn in den meisten Fällen der politisch-historische Kontext und die Namen der Hauptakteure bekannt sind, bleibt der konkrete Mechanismus des Christianisierungsprozesses einer barbarischen Gesellschaft schwer zu dechiffrieren. Bemerkenswert bei diesem Modell ist, dass es bereits damals bewusst geschah. Papst Gregor der Große schrieb 601 n. Chr., als er über die Konversion zum Christentum König Ethelberts von Kent sprach, dass der Führer eines Volkes den Schlüssel für eine so große Transformation in den Händen hält (Sullivan 1966). Die Ausbreitung in Zeit und Raum dieses Modells der Christianisierung war keine Zufallserscheinung, sondern das Resultat angesammelter Erfahrungen der Kirche und der christlichen Welt.

In einem einzigen Fall erlauben uns die historischen Quellen einen genaueren Einblick in die Wirkung des Christentums auf eine unchristliche Gesellschaft. Es handelt sich um die Konversion des bulgarischen Han Boris (852–889) und die Christianisierung der bulgarischen Stämme im Laufe des 9. Jahrhunderts n. Chr. Sehr wichtige Informationen können der Korrespondenz zwischen Boris und Papst Nikolaus I. und mit Photios I. Patriarch von Konstantinopel entnommen werden, die für die religiöse Gerichtsbarkeit in Bulgarien kämpften. Der Fall ist äußerst bedeutsam, nicht nur wegen der konkreten Details des Christianisierungsprozesses einer heidnischen Gesellschaft, sondern auch für mögliche politische, religiöse und institutionelle Implikationen im Norden der Donau. Der Brief Photios' zeigt die Erregung des Patriarchen wegen der Präsenz eines christlichen Fürsten an der Spitze einer Gesellschaft, die auf dem Weg war, christlich zu werden. Diese Haltung ist symptomatisch, um das byzantinische Konzept gegenüber dem Modell der Transformation eines nicht-christlichen Landes in ein christliches zu verstehen. Im Prisma dieser Vision ist ziemlich klar, dass die Gebiete nördlich der Donau, die keine lokalen politischen Einheiten vorweisen konnten, die genug entwickelt waren, die Aufmerksamkeit Byzanz' nur auf sich lenkten, wenn sie unter bulgarischer Herrschaft waren. In Konstantinopel sah man die Christianisierung der „Heiden“ auf dem Balkan als prioritär an, da die Donau als natürliche Grenze des Byzantinischen Reiches angesehen wurde (Cheynet 1997: 21).

Han Boris wurde im Sommer des Jahres 865 von einem Bischof getauft, der an der Spitze einer Gruppe von Klerikern stand, die aus Konstantinopel geschickt worden waren, und Kaiser Michael III war sein Pate. Die Anwesenheit byzantinischer Missionare in Bulgarien, die mit der kaiserlichen Armee kamen, die die Bulgaren 864 besiegte, hatte das Ziel, die religiöse Dominanz von Byzanz auf dem nördlichen Balkan zu sichern.

Aus den Fragen von Boris und den Antworten des Papstes und des Patriarchen geht hervor, dass die Bulgaren mit Leichtigkeit die Hauptformen des öffentlichen christlichen Kultes übernahmen, wie: Gottesdienst, Taufe, Kommunion, Beichte, Gebete, Begräbnisrituale und andere. Ihr einziges Problem war es zu lernen, diese Rituale korrekt durchzuführen. Alle Indizien zeigen, dass die Bulgaren den Gottesdienst als passenden Ersatz für die heidnischen Opfer und die Rituale zur Besänftigung der Götter ansahen. Was die frisch Christianisierten beunruhigte war die Insistenz der Missionare, dass der neue Kult zu praktizieren sei ohne die gewohnten Aktivitäten für traditionelle religiöse, nichtchristliche Zeremonien: Gericht, Vorbereitung für den Kampf, Tänze, Gesang. Das Schlimmste, was die Missionare verlangten, war die Aufgabe des Kultes der toten heidnischen Ahnen. Das entscheidende Element im Prozess der Durchsetzung christlicher Praktiken war die Fähigkeit der Missionare, zwei Probleme zu klären: die Ersetzung alltäglicher religiöser Praktiken, heidnischer Bräuche, die inakzeptabel waren für das Christentum und eine glaubhafte Erklärung, die die Bulgaren dazu brachte, Praktiken aufzugeben, die keine religiöse Bedeutung hatten, die aber den christlichen Vorstellungen nicht entsprachen (Sullivan 1966). Die Idee war, im Grunde nicht-christliche Praktiken durch Transformation durch christliche Äquivalente zu ersetzen, also eine Art *interpretatio Christiano-Bulgarica*. Der Fall der Bulgaren erscheint mir symptomatisch für das konkrete, praktische Bild der Weitergabe des Christentums oder der Christianisierung einer nicht-christlichen Region. Auf der anderen Seite ist der Mechanismus, durch den sich der neue Glaube halten konnte, genauso wichtig, also seine administrative Struktur und die Zentren der religiösen Autorität. Es wurde ein möglicher Vergleich vorgeschlagen zwischen der Situation der religiösen Strukturen im nordwestlichen Europa des 7. Jahrhunderts mit dem Südwesten Europas im 9.–13. Jahrhundert auf der Grundlage der Idee, dass das frühe Christentum dann Ähnlichkeiten in unterschiedlichen Gebieten und zu unterschiedlichen Zeiten aufweist, wenn es einen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Rahmen gab, der ähnlich war (Blair 1997). Im Nordwesten Europas gab es zwei Arten von religiöser Autorität: die bischöfliche und die klösterliche. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts intensivierte sich die Aktivität der irischen Mönche im Norden des Frankenreiches. Später, im 7. Jahrhundert, wurden die angelsächsischen Königreiche christianisiert, zum Teil von den Iren, zum anderen auf Grund von Impulsen, die aus dem römischen Gallien kamen. Der Kontext der Balance zwischen bischöflicher und klösterlicher Macht basierte auf dem Überleben oder Nicht-Überleben der administrativen Strukturen des Römischen Reiches. Wo

sie überlebten, war die bischöfliche Macht stark, wie zum Beispiel im Süden Westeuropas, wo es eine pastorale Struktur gab, die auf der Kirche und Priestern basierte, die dem Bischof unterstanden. Vollkommen anders war die Situation in Irland, das niemals romanisiert worden war und somit keine Vorstruktur der *civitates* oder der Diözese hatte. In diesem Fall fiel die Kontrolle der religiösen Angelegenheiten natürlich auf die *monasteria* zurück, die von den christlichen Aristokraten mit Enthusiasmus gegründet wurden. Noch interessanter ist der Fall Englands, wo, obwohl es römisch gewesen war, keinerlei Strukturen jener Zeit überlebt hatten. Trotz der Wiedereinführung der römischen Kultur im 7. Jahrhundert und der Wiederverwendung der alten römischen Gebäude zu religiösen Zwecken, setzte sich in England das „nicht-römische“ Modell durch. In Gallien war das Zentrum und der Süden beherrscht von der bischöflichen Macht, und im Norden, wo die Kontinuität der römischen Tradition und die bischöfliche Autorität eher schwach waren, vermehrten sich die aristokratischen Klöster zwischen 580 und 650 – so hielt das klösterliche Modell Einzug (Blair 1997: 24). So spiegelt die christliche Organisation überall ein Spiel zwischen universeller Theorie und lokaler Theorie wider. In den Gesellschaften, die eher auf dem heroischen Stammesmodell basierten als auf einem der Schrift und der Bürokratie, bedeutete das familiäre Kloster eine natürliche Erweiterung der aristokratischen Wirtschaft und den fruchtbarsten Ort für die Symbiose der germanischen mit der römischen Kultur. Für diese Welt war das bischöfliche Modell fremd und es fehlte ihm an gesellschaftlicher Verwurzelung. Der säkulare Kontext Englands des 7. Jahrhunderts, in dem ein „barbarisches“ Volk das Christentum in einer Zeit des großen Wachstums im Bereich der sozialen und politischen Institutionen akzeptierte, hat Ähnlichkeiten und kann Analogien bieten für Osteuropa im 9. und 10. Jahrhundert, wo die Mechanismen der Christianisierung weniger gut dokumentiert sind (Blair 1997: 25).

In dieser Zeit fruchtet das latente soziale Wachstum in der turbulenten Zeit der Völkerwanderungen auf der Ebene der politischen Organisation und in der Karpatenregion. Das Wachrufen geschah durch das Aufwirbeln der Rivalitäten verschiedener, älterer oder neuerer Mächte, die sich um Einfluss auf die Gebiete zwischen Donau, Theiß und Karpaten stritten. Neben dem Byzantinischen Reich wurde Bulgarien ein weiterer Anwärter auf die Suprematie über diese Region. Im 8.–10. Jahrhundert verfügte Bulgarien über eine Reihe von „Marken“, die sein Gebiet schützten, eine davon war das Gebiet zwischen Donau und Theiß. Auf Grund der Nachbarschaft zu diesem Raum kann auch das Banat (oder ein Teil davon) so eine Randprovinz Bulgariens gewesen sein (Madgeru 1998: 196f.). Die materielle Kultur in Siebenbürgen der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts lässt auf den Einfluss dreier politischer Mächte dieser Zeit schließen, die nach dem Verschwinden der avarischen Herrschaft um Einfluss in diesem Raum kämpften: Großmähren, das identifiziert werden kann durch die Präsenz der „Ciumbrud-Gruppe“, das Karolingerreich durch die Entdeckungen wie Köttlach und das Bulgarische Zarenreich durch die „Gruppe Blandiana A“ (Pinter & Boroffka 2001:

336; Yotov 2015). Im 10. Jahrhundert, nach der Schwächung der bulgarischen Macht im Gebiet des Banats, entstand durch die Emanzipation von der bulgarischen Herrschaft in dieser Region das Voievodat Glad (Madgearu 1998: 198f.). 934 griffen die neuen westlichen Nachbarn, die Ungarn, Glad an, besiegten es und zwangen ihm wahrscheinlich ihre Herrschaft im Nordwesten des Banats auf (Adgearu 1996). In der Mitte des 10. Jahrhunderts ist in den schriftlichen Quellen ein ungarischer Stammeschef Gylas, genannt „arhon ton Tourkon“, attestiert. Er wurde in Konstantinopel getauft, wahrscheinlich 953, und erhielt den Titel des Patricius. Auf dem Rückweg kam er in Begleitung des Mönches Hierotheus, der Bischof von Turkia wurde (Madgearu 1994). Viele Historiker identifizierten den Ort, an dem Hierotheus Priester war, als Siebenbürgen (Pop 1996: 142–147). Später versuchte man eine andere archäologische Erklärung, die Alba Iulia ins Spiel brachte. Die frühmittelalterliche Nekropole in Alba Iulia – str. Arhimdrit Iuliu Hossu scheint in der Mitte des 10. Jahrhunderts nicht mehr verwendet worden zu sein, was die Forscher dazu veranlasste, das Ende der Begräbnisse auf diesem Friedhof mit der Ankunft und der Arbeit des Bischofs Hierotheus in Alba Iulia in Verbindung zu bringen (Dragotă & Brânda 2001: 309). A. Madgearu, ebenfalls ein guter Kenner der Geschichte dieser Epoche, war der Auffassung, dass es sich eher um ein Gebiet zwischen den Mündungen des Mureș und des Criș handele (Madgearu 1998: 204; Madgearu 2001: 132f.). Die spektakulärste archäologische Entdeckung der letzten Jahre war die Steinkirche bizantinischen Typs in Alba Iulia, die im 10. Jahrhundert datiert ist. Sie stellt die älteste Kirche im byzantinischen Stil dar, die im Norden der Donau bekannt ist. Die Forschungsleiterin geht davon aus, dass die Kirche bemerkenswerten Ausmaßes einer großen Gemeinde gewidmet war, die aus lokaler Bevölkerung sowie den neu angekommenen Ungarn bestand. Es ist ihrer Meinung nach möglich, dass die Kirche selbst vom Bischof Hierotheus genutzt worden sei. Bemerkenswert ist auch, dass in Alba Iulia der Sitz einer politischen Einheit war, der in dem politisch und religiös vom bulgarischen Zarenreich, dem Byzantinischen Reich und der ungarischen Expansion umkämpften Gebiet lag. (Marcu 2014). Der ungarische Historiker I. Báán zeigte, als er die Herkunft des Erzbistums Kalocsa diskutierte, dass die Existenz zweier Erzbistume zu Beginn des Königreichs Ungarns auf eine parallele missionarische Aktivität auf diesem Gebiet hinweisen könnte, unterstützt sowohl von der Westkirche als auch von der Ostkirche. Der Autor schreibt, dass das Auftauchen neuer byzantinischer Dokumente zeigte, dass im Ungarn des 11.–12. Jahrhunderts eine orthodoxe religiöse Provinz existierte, die „Metropole Turkia“ genannt wurde und unter der Rechtsprechung des Patriarchen von Konstantinopel stand (Báán 1997: 67; Báán 1999). Derselbe Autor schlussfolgert, dass Hierotheus 953 als Priester ernannt wurde, die Metropole sei wahrscheinlich um 1018 gegründet worden. Weiter identifiziert er das Erzbistum Kalocsa mit der „Metropole Turkia“ und geht davon aus, dass ihr die Diözesen Siebenbürgen, Bihar und Cenad untergeordnet waren (Báán 1997: 70f.). In dieser Variante wäre das Erzbistum Siebenbürgen zur Zeit des Fürsten Geza entstanden, also früher als für gewöhnlich angenommen. Die Entde-

ckung zahlreicher Anhänger byzantinischer Herkunft im Karpatenbecken, die im 10.–11. Jahrhundert datiert sind, lassen auf eine missionarische Aktivität aus dem Süden schließen, aus dem Byzantinischen Reich, in den ungarischen Gemeinschaften, vor der offiziellen Christianisierung König Stephans (Dragotă 2017), auch wenn es skeptischere Meinungen gibt im Hinblick auf die Bedeutung dieser Objekte (Bollók 2012; Prohászka 2013).

Nach dem politischen Umschwung in Bulgarien im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts gewann das Banat unter dem neuen Führer Ahtum die Autonomie oder Unabhängigkeit und hatte entwickelte, wahrlich staatliche Strukturen (Madgearu 1998: 204f.). In seiner Residenz in Morisena (Cenad) gründete er ein Kloster mit Mönchen byzantinischen Ritus', wie bei Grabungen herausgefunden wurde, während er selbst in Vidin getauft wurde (Iambor 2001).

Für meine Fragestellungen haben die Mission Hierotheus' und das byzantinische Kloster von Morisena große Bedeutung. Diese beiden Informationen sind die ersten schriftlichen Daten zur Existenz missionarischer Aktivitäten und kirchlicher Strukturen im Banat und vielleicht in Siebenbürgen. Auf der anderen Seite gehören sie in die Epoche vor der Schaffung des Königreich Ungarns (Sághy 1997) und der Eroberung Siebenbürgens durch dieses. Beide beziehen sich auf christliche Realitäten byzantinischen Ritus', und die Richtung, aus der diese religiösen Einflüsse kamen, war klar die Donau. Ohne näher auf diese Problematik einzugehen, die ziemlich weit weg ist von meinem Thema, soll dennoch daran erinnert werden, dass die slawonische Orthodoxie der Rumänen sicher ihre Wurzeln in dieser Epoche des 9.–11. Jahrhunderts hat. Der Kampf um die religiöse Suprematie über Bulgarien (Wasilewski 1997) im 9. Jahrhundert zwischen Rom und Konstantinopel, samt byzantinischem Einfluss, hatte sehr wahrscheinlich einen entscheidenden Einfluss auf die Rumänen nördlich der Donau. Die Fortführung von Elementen der christlichen Religion in lateinischen Ausdrücken in einer Kirche, die das Slavonische als Liturgiesprache verwendet und deren organisatorische Strukturen auf dem gleichen Modell beruhen, über das gesamte Mittelalter bis heute ist ebenso faszinierend wie schwer zu verstehen und zu erklären. Das Modell der linearen „Kontinuität“ aus der römischen Antike lässt sich wissenschaftlich nicht glaubwürdig als Block argumentieren. Es gibt ein paar Situationen, in denen es möglich ist, dass die lateinischen Ausdrücke die alten religiösen Realitäten aus dem 5. und 6. Jahrhundert bezeichnen, in manchen Gebieten latent erhalten blieben, die zu einem bestimmten Moment aktualisiert werden und sich wieder ausbreiten, wenn das Christentum zurück kommt. Die einzigen möglichen institutionellen Formen des Christentums im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts, die aber nicht dokumentarisch attestiert sind, hätten die Klöster sein können, ein Modell der religiösen Autorität, das in anderen Regionen Europas funktionierte, wie ich zeigte, und das immer den Erhalt der Traditionen sicherte. Andere lateinische Wörter, mit ebenso komplexen Bedeutungen, wie die von mir bereits beschriebenen, konnten sich auch später durchsetzen, im Moment des „zweiten Beginns“ im 9. und 10. Jahrhundert, als der Einfluss der lateini-

schen Kirche Roms noch von Bedeutung war in den mittel- und südosteuropäischen Regionen und als die Bildung der rumänischen Sprache auf dem Weg war abgeschlossen zu sein. Ein mögliches Beispiel ist das rumänische Wort „creștin“ [Christ], das sich aus dem lateinischen *Christianus* entwickelt. Bereits vor langer Zeit wurde gezeigt, dass dieses Wort später ins Rumänische kam, also nicht in der Zeit der Transformation des antiken Latein in das Rumänische (Denușianu 1914–1938: 42). Die Veränderung geschah sehr wahrscheinlich über die südslavische Linie. L. Onu ist der Auffassung, dass die slavische Linie unmöglich sei, „aus chronologischen und logischen Gründen“ (?) (Onu 2000: 12). Dasselbe gilt für die Transformation des lateinischen *Paschae* in das rumänische „Paște“ [Ostern] (Niculescu 1998: 88–94). Emil Petrovici schuf das Konzept des „Dako-slavischen“ und verweist auf ein slavisches Idiom, das in Dakien von Slaven während der Romanisierung gesprochen wurde (Petrovici 1943). Der Zeitraum der Veränderung des lateinischen „sci“, „sce“ in das rumänische „ști“, „ște“ durch den Einfluss des Südslavischen „št“, „žt“ erfolgte im 6.–10. Jahrhundert, die Auffassungen der Autoren sind unterschiedlich (Niculescu 1998: 90, 93f.). Die ersten christlichen Begriffe, die von den südlichen Slaven übernommen wurden, sind lateinischer Herkunft, in Folge des Kontakts im 7. Jahrhundert mit dem wichtigen christlichen Zentrum in Aquileia. Ein Teil dieser Begriffe konnte dann über die südslavische Linie zu den Romanen im Süden und Norden der Donau gelangen, wie zum Beispiel „colindă“ (traditionelle rumänische Weihnachtslieder), „Rusalii“ [Pfingsten], „sfânt“ [heilig] (Gociu 1998: 13f.). Als jedenfalls die Straßburger Eide einen Anstieg der Unterschiede zwischen den romanischen und germanischen Sprechern im europäischen Okzident zeigen, bestätigt Haimo de Auxerre eine *lingua Romana*, die von *Romani, Itali, Aquitani, Franci, Burgundiones, Gotthi* gesprochen wird (Pohl 1998: 26). Man kann ohne größeren Vorbehalt auch für den Südosten Europas annehmen, dass diese *lingua romana* das „limba română“, das Rumänische jener Zeit ist, da die allgemeinen Entwicklungslinien des Entwicklungsprozesses des Lateinischen simultan verlaufen zu denen in Westeuropa und im Gebiet des ehemaligen Awaren-Chaganats. Die letzten Untersuchungen des Ausdrucks „torna, torna, fratre“, bestätigt durch Theophylactus Simocataa (*Hist* II, 15: 6–9) und Theophanes Confessor (*Cronographia* I, anno 6079: 14–19), kamen zu dem Schluss, dass es die Existenz einer romanisierten Bevölkerung aus der Balkanhalbinsel im 6. Jahrhundert n. Chr. beweist und mit der „Sprache des Ortes“ meinten die beiden byzantinischen Autoren die Sprache dieser Bevölkerung, also das Balkanromanische (Saramandu 2001: 19f.). Eine schriftliche Quelle aus dem 7. Jahrhundert, die anonyme Chronik von Duklja, bestätigt dies für das 9. Jahrhundert in der Balkanregion: „*Bulgari...ceperunt...totam provinciam Latinorum, qui illo tempore Romani vocabantur...*“ (Niculescu 1998: 19).

Die Schlussfolgerung dieser soziohistorischen Untersuchung, die mit aller Vorsicht und Skeptik formuliert werden muss, ist, dass man auch im Falle der Christianisierung der Rumänen die historische Realität nicht dazu zwingen kann, um jeden Preis ein anderes Modell der Christianisierung zu finden, das einzig ist für ein Volk lateinischer

Herkunft, das außerhalb der romanischen Welt entstand. (Im Fall der Migrationstheorie, die die Rumänen als Nachfahren lateinischer Sprache aus dem Süden der Donau ansehen, also einer Welt, die politisch und kulturell römisch blieb und sich auf natürliche Weise in einem christlichen Staat christianisierte, die die Erklärung für den Christianisierungsprozess und den Erhalt lateinischer Worte für essenzielle Dinge des Christentums einfacher zu formulieren.) Es handelt sich bei der Christianisierung der Rumänen und ihrer Institutionalisierung sehr wahrscheinlich um einen Prozess, der denen anderer Völker ähnelt, in denen die religiösen Strukturen, die als einzige das Überleben und die Weiterentwicklung des christlichen Glaubens sichern konnten, sich durchsetzen, zeitgleich mit der gesellschaftlichen Entwicklung und dem Auftauchen entwickelter politischer Strukturen. Geary zeigt, dass im frühen Mittelalter Konversionen zum Christentum oder andersherum zum Islam zu formalen Angelegenheiten wurden mit der Intention der Konvertiten, ihren Status zu bewahren, und auf der anderen Seite, um sich die politische Unterwerfung der Neukonvertiten zu sichern. Es gibt also eine offensichtliche Parallele zwischen der politischen und der religiösen Unterwerfung (Geary 2012: 41–42). Aber dieser Prozess ist für den Raum nördlich der Donau nicht vor dem 9.–10. Jahrhundert dokumentiert. Auch für das 6. Jahrhundert, in dem man eine intensivere christliche Aktivität in Siebenbürgen feststellt, kann eine gewisse politische Organisation angenommen werden, auch wenn sie dem slavisch-awarischen Schock nicht standhielt und sich also nicht entwickeln konnte. Es gibt in dieser Hinsicht bedeutende archäologische Indizien, um die Machtzentren, wahrscheinlich gepidische, zu definieren, im Schutz der Festungen ehemaliger römischer Militärlager von Apulum-Alba Iulia (Heitel 1985; 1986; Moga 1998: 117–126) und Potaissa-Turda (Bărbulescu 1994: 181–183; Bărbulescu 1997: 10) sowie die bekannten Schätze von Șimleu Silvaniei, die einer gepidischen Dynastie gehören sollen (Silágyosmlyó 1999: 28–33; Barbarenschmuck 1999: 165) und „Fürsten“Gräber von Apahida (siehe Kap. 7). Es ist wichtig für die Erforschung der Geschichte und vor allem der Quellen vorsichtig zu sein bei der Formulierung von Schlussfolgerungen, vor allem in Zeiten, in denen es Anzeichen für Protochronismus gibt bei der Erklärung über die Entwicklung historischer kultureller Phänomene. Diese Tendenz macht sich im Moment bei der Geschichtsschreibung zum Christentum auf dem Gebiet des heutigen Rumänien bemerkbar durch die Idee vom apostolischen Charakter des rumänischen Christentums (Popescu 2001). Die kirchlichen oder laizistischen Unterstützer dieser Idee überinterpretieren die historischen Quellen und vergessen, dass es in der apostolischen Epoche nicht nur keine Rumänen gab, aber auch ihre Vorfahren, die Römer, hatten ihre Sprache und Kultur noch nicht einmal in der Dobrogea durchgesetzt und Siebenbürgen war noch *terra incognita* für das Römische Reich. Die Apostolizität als Prinzip, die im Mittelalter verwendet wurde, um die religiöse Rechtsprechung in bestimmten Gebieten durch die eine oder andere Kirche durchzusetzen oder um die Unabhängigkeit einer nationalen Kirche zu rechtfertigen, ist heute ein veraltetes Konzept und bietet für keine der Kirchen ein Argument. Die Übernahme im heutigen Ru-

mänien ist umso schwerer zu verstehen. Was die Zunahme dieses Phänomens erklären könnte, ist die Fortführung einer protochronistischen Mentalität, die pathologisch in das kollektive nationale Bewusstsein eingedrungen ist im Laufe der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Die Präsenz des Heiligen Andreas in der Dobrogea muss, auch wenn sie im Prinzip möglich ist, beurteilt werden nach ihren Folgen in den darauffolgenden Jahrhunderten. Es lässt sich aber anhand der historischen Dokumente in der Dobrogea im 2.–3. Jahrhundert keine Entwicklung feststellen, die sich vergleichen ließe mit Bithynien, Pontus, Phrygien, Kilikien oder Kappadokien. Es ist auch die bekannte Verwendung des apostolischen Arguments der Präsenz des Heiligen Andreas für den „Beweis“ der Apostolizität Konstantinopels und damit der Gleichheit mit Rom im Mittelalter, die nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner 1204 an Intensivität gewinnt (Dvornik 1958: 290f.). Sein Martyrium in Patras veranlasste sowohl Griechenland als auch die griechische Kirche ihn als geistiges Oberhaupt anzusehen. Die archäologische und linguistische Forschung zur spirituellen Entwicklung im Norden der Donau im 4.–6. Jahrhundert führt in diesem Hinblick nicht zu besonders optimistischen Schlussfolgerungen, wie wir uns bemühen zu argumentieren. Der meiner Meinung nach kindische Wettbewerb, auf der Ebene der heute existierenden Nationen die ältesten Christen nachzuweisen, hat keinerlei wissenschaftliche Bedeutung. Der in letzter Zeit häufig verwendete Satz „die Rumänen wurden als Christen geboren“ (zuletzt Potase 2000: 89) erscheint besser verständlich durch das Prisma der oben genannten Überlegungen, als mit der absurden Bedeutung, die viele ihm mit zu großer Leichtigkeit verleihen. In einer kürzlichen Debatte in der Zeitschrift *Historia* erklärte Răzvan Theodorescu „es ist eine Riesendummheit, zu behaupten, wir seien bereits zu unserer Entstehung orthodox gewesen“, und Daniel Barbu versucht auf die Frage, „warum sind die Rumänen orthodox?“ zu antworten und kommentiert hellsichtig, dass die Geschichte auf diese Frage noch keine Antwort gegeben hat. Gleichzeitig fügt er hinzu, dass die Orthodoxie viele Heilige habe, aber keinen Apostel der kollektiven Konversion, und es handle sich eher um eine Tradition ohne Glauben als um eine Tradition des Glaubens (*Historia* 112/April 2011). Diese Diskussion bleibt jedenfalls offen und die zukünftigen Forscher werden mit Sicherheit zu neuen Ansichten kommen, zu neuen Recherchewegen, die endlich dazu führen werden, die Phänomene, die für uns heute so schwer zu verstehen sind, zu beleuchten.