

Violeta Barbu

nap
new academic press

Fegefeuer der Missionare

Gegenreformation in den Donaufürstentümern



Violeta Barbu

Fegefeuer der Missionare

Gegenreformation in den Donaufürstentümern

Gekürzt von Daniel Barbu,
Übersetzung von Larisa Schippel



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



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: Nach einem Motiv von Carlo Dolci: Eucharistie.
Aus der privaten Sammlung der Autorin

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 re-produziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2020 by new academic press, Wien, Hamburg
www.newacademicpress.at

ISBN: 978-3-7003-2135-4

Gestaltung: Peter Sachartschenko
Druck: Prime Rate, Budapest

Inhalt

1. Methodologische Vorbemerkungen	11
1.1 Gegenreformation – ein umstrittener Terminus	11
1.2 Interpretationsmethoden und Modelle der katholischen Reform	14
1.2.1 „Sektoriale Geschichte“ oder „histoire totale“?	14
1.2.2 Modernisierung, Konfessionalisierung, soziale Disziplinierung	15
1.3 Eine religionsanthropologische Sicht	18
1.4 Strukturen des Raums	22
1.4.1 Europa des christlichen Kontinuums	22
1.4.2 Europa der Missionsgrenzen	28
1.5 Quellen: Erstellung und Nutzung	33
1.5.1 Typologie	33
1.5.2 Der Diskurs der Missionarskorrespondenz	39
2. Konkurrierende Institutionen und normative Systeme	45
2.1 Voraussetzungen	45
2.2 <i>Primogenita. Sacra Congregatio de Propaganda Fide</i> und die rumänischen Fürstentümer	48
2.3 Missionarische Strategien der <i>Propaganda Fide</i>	57
2.4 Missionsrecht	65
2.4.1 Genese und juristischer Gehalt	65
2.4.2 Das lateinische patriarchale Vikariat von Konstantinopel und seine Jurisdiktion über die Mission in den rumänischen Provinzen (1626–1644)	66
2.5 Ekklesiastische Strukturen der Missionen in den rumänischen Provinzen	72
2.5.1 Apostolische Präfekten und Vikare der Missionen	72
2.5.2 Das Erzbistum von Marcianopolis	74
2.6 Das bischöfliche Recht	79
2.6.1 Ein neues nach-tridentinisches Seelsorge-Ideal	79
2.6.2 Bistum von Bacău und das polnische Patronat	81
2.7 Das Recht der Missionsorden	92
2.7.1 „Arbeiter im Weinberg des Herrn“	92
2.7.2 Die Franziskaner	98
2.7.3 Jesuiten	106
2.7.4 Konflikte in der Jurisdiktion zwischen den Bischöfen von Bacău und Missionaren	120

2.8 Das Schutzrecht der weltlichen Macht	124
2.8.1 Allgemeiner Rechtsrahmen	124
2.8.2 Die Rechte des Herrschers gegenüber dem katholischen Klerus und der Hierarchie	127
2.8.3 Das Schutzrecht gegenüber den katholischen Gläubigen	136
2.8.4 Die Befugnis des Fürsten zur Schlichtung theologischer Dispute und interkonfessioneller Konflikte	148
3. Conversio et reductio	152
3.1 Beginn der Bekehrung der Protestanten zum katholischen Glauben	152
3.1.1 Die erste Jesuitenmission in der Moldau (1586) unter der Leitung von Alexander Komulović	152
3.1.2 Sive ad ignem, sive ad gladium. Die zweite Jesuitenmission (1588)	156
3.1.3 Zu einem neuen Prinzip: <i>variae sunt legae et doctrinae</i>	160
3.1.4 Bischof Bernardino Quirini, erster nach-tridentinischer Bischof	164
3.1.5 Kryptolutheraner oder Kryptokatholiken in der Walachei am Ende des 16. Jahrhunderts ?	167
3.2 Fortführung der Konversion im 17. Jahrhundert	168
3.2.1 Konfessionalisierung in Transsilvanien	168
3.2.2 <i>Conversio</i> und „die alten Sitten“	172
3.3 Reductio; ein Prozess mit unerwarteter Bedeutung	180
3.3.1 Apostaten	180
3.3.2 Zum Katholizismus konvertierte orthodoxe Fürsten; zwischen Vision und Konjunktur	182
3.4 Orthodoxe Mission	190
3.5 Natürliche Assimilation, Integration und Naturalisierung	192
4. Restauration der Theologie: Notwendigkeit zur Definition und Erläuterung der Dogmen	199
4.1 Das Konzil von Trient (1545–1563) und die Geburt der Moderne	199
4.2 Synoden der Ungaro-walachischen Kirche ab dem Ende des 16. Jahrhunderts	200
4.3 Katholische lokale und disziplinarische Synoden der Gegenreformation	204
4.3.1 Die erste Jesuitenmission in der Moldau unter der Leitung von Alexander Komulović und die Synode von 1586	204
4.3.2 Das Projekt einer Synode von Bischof Bernardino Quirini (etwa 1598/1599)	205
4.3.3 <i>Eregunt cornuam</i> : Katholische Synode von Cotnari 1642	208
4.3.4 Katholische Synode von Bacău 1663.	214

4.4 Synoden der Vereinigung	218
4.4.1 Vereinigungssynode von Brest	218
4.4.2 Die Synoden des Zeitraums des universellen Unionsprojekts (1624–1629) und das Problem der orthodoxen Identität.	222
4.4.3 Die Unionssynode von Użgorod (1646)	224
4.5 Synoden zu dogmatischen Fragen	227
4.5.1 Synode von Kiev (1640), Vorspiel zur Synode von Iași (1642)	227
4.5.2 Synode von Iași (1642) und die katholische Welt	229
4.5.3 „Versammlung zweier Länder“, die Antwort an die Calvinisten in Transilvanien	237
4.5.4 Synode des Mihnea III. (Târgoviște 1659)	239
4.5.5 Antikatholische Synode (Bukarest 1705)	244
4.5.6 „Heilige und große Synode“ unter dem Einfluss von Reform und Gegenreformation	247
5. Dialog und theologischer Disput	250
5.1 Gelehrsamkeit und Religion	250
5.2 Die Intoleranz der Opfer	251
5.3 Zwischen Verfolgung, Dialog und theologischem Kreuzzug	253
5.4 Verfolgung und Drangsal	259
5.5 Die Beharrlichkeit der antilateinischen Stereotype	266
5.6 Theologische Kontroversen	271
5.6.1 Die Kontroverse um die Eucharistie	271
5.6.2 Die Azyma-Kontroverse.	280
5.7 Fegefeuer als <i>disputatio theologica</i>	281
5.8 <i>Filioque</i>. Der Disput über den Ausgang des Heiligen Geistes	291
5.9 Das Problem der Gültigkeit der Sakramente: Erneute Taufe	293
5.10 Dispute um das Dogma des päpstlichen Primats	298
5.11 Ablässe	309
5.12 Das gedruckte Wort im theologischen Disput	312
5.12.1 Strategien und typographische Projekte	312
5.12.2 Das katholische Buch als Instrument der Mission und der Diplomatie	316
6. Das sakramentale Leben	323
6.1 Definition, Terminologie, Klassifizierung	323
6.2 Buße: Personalisierung der Verantwortung und soziale Disziplin	326
6.3 Die Taufe	332
6.4 Die Kommunion und ihre Praktiken	333
6.5 Myronsalbung (Firmung)	338
6.6 Das Sakrament der Ehe unter dem Einfluss der Gegenreformation	340

7. Ein Jahrhundert liturgischer Reform.	
Vom Konzil von Trient bis zum Ende des 17. Jahrhunderts	347
7.1 Tridentinische Reform	347
7.2 Liturgische Reform als Ziel der katholischen Synode von Cotnari, 1642	348
7.3 Reform der orthodoxen Liturgie in der Moldau und der Walachei	350
7.3.1 Etappen und Anliegen	350
7.3.2 Liturgische Reform von Metropolit Petro Mohyla und ihr Widerhall in den rumänischen Provinzen	351
7.3.3 Metropolit Ungaro-Vlachiens Ștefan und der Beginn der liturgischen Reform.	355
7.4 Liturgische Reform des Metropoliten Dosoftei (1679)	355
7.5 Die Liturgiereform von Antim Ivireanul (1706)	356
8. Andacht, volkstümliche religiöse Praktiken und soziale Disziplinierung: Interkonfessionelle Interferenzen in den rumänischen Fürstentümern in der Epoche der Gegenreformation	358
8.1 Missionare, <i>praxis pietatis</i> , soziale Disziplinierung und Aberglauben.	358
8.2 Heilige Orte und Gegenstände	365
8.3 Das Fasten der Katholiken und „Unser täglich Brot“	370
8.4 Anbetung des Heiligen Kreuzes.	373
8.5 Feiertage und Prozessionen	375
8.5.1 Der Tag des Herrn und Feiertage	375
8.5.2 Barocke Prozessionen im moldauischen Raum.	378
8.6 Katholische und orthodoxe Pilgerfahrten	379
8.6.1 Pilgern ad limina apostolorum: Rom.	380
8.6.2 Die Überquerung der Berge: Pilgern zur Madonna im Franziskanerkloster von Ciuc.	381
8.6.3 Die orthodoxe Wallfahrt zum Hl. Berg Athos und deren Unterstützung	382
8.6.4 Wallfahrten zu den Heiligen Stätten und Buße.	383
8.7 Die Pädagogik der katholischen Wunder.	385
8.8 Praktiken des Totenkults	392
9. Die Demut der Eliten in der Zeit der Gegenreformation Von der DEVOTIO MODERNA zur REGULATA DEVOTIONE	394
9.1 Imitatio Christi	394
9.2 <i>Abgar</i> – vom orientalischen Amulett zum katholischen Gebetbuch	399
9.3 Andachtsbücher, die vom Franziskanermönch Ioan Caioni in der Druckerei des Franziskanerklosters von Ciuc gedruckt wurden.	401
9.4 Fromme Eliten, Protektoren der Katholiken	402

10. Gegenreformation und Heiligenkult	417
10.1 Bilder und Reliquien	417
10.2 Der Glückliche Jeremias, der Walache (Ion Stoica), ein Kapuziner-Franziskaner	419
11. Zu einer neuen Evangelisierung	423
11.1 Parochie, Netze, Solidaritäten	423
11.2 Orthodoxe Parochien – ein notwendiger Vergleich.	430
11.3 Kirchen – „ein Gotteshaus“.	433
11.4 <i>Cura animarum</i> : Status der Priester, des Missionsklerus, des säkularen und einheimischen Klerus	440
11.4.1 <i>Cura animarum</i> und soziale Disziplin.	440
11.4.2 Laienpriester und einheimische Priester	442
11.5 Die Verwaltung der Parochien	447
11.6 Missionare – Helden und Schwindler.	449
11.7 Seelsorgerische Einbettung: Erziehung und katechetische Ausbildung	453
11.8 Katechismus	464
11.9 Seelsorgerische Einbettung. Homilethik	468
11.10 Der Platz und die Befugnisse der Laien.	472
11.10.1 Die Fähigkeit zur religiösen Selbstversorgung der katholischen Gemeinden auf dem Lande	472
11.10.2 Katholische und orthodoxe Laienbruderschaften	478
Schluss	481
Quellenverzeichnis	487
Manuskripte und alte Drucke	487
Manuskripte	487
Drucke.	487
Editionen	489
Verzeichnis der Namen und Orte	495

1. Methodologische Vorbemerkungen

1.1 Gegenreformation – ein umstrittener Terminus

Es ist durchaus legitim, zunächst den Begriff der Gegenreformation zu diskutieren, der aus methodologischen und Periodisierungsgründen Ende des 19. Jahrhunderts, 1889, vom deutschen Historiker Moritz Ritter geschaffen wurde und zur Bezeichnung des Zeitraums der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in der deutschen Geschichte dient.¹ Dazu gehört auch die Karriere des Begriffs, der in den darauf folgenden Jahrzehnten recht schnell Konkurrenz vom Begriff der katholischen Reform erhielt.² Die Streitigkeiten zwischen den beiden Strömungen, die jeweils hinter einem der beiden Begriffe standen,³ wurden durch eine Kompromisslösung von Hubert Jedin 1946 beigelegt, nämlich durch die Akzeptanz beider Termini (Gegenreformation und katholische Reform),⁴ obwohl Hubert Jedin eigentlich eher für den zweiten Terminus eingetreten war, weil in ihm das Wort *Reformation* nicht enthalten ist, dessen evangelische Konnotation im deutschen und englischen Sprachraum deutlich sichtbar ist. Als Kirchenhistoriker der Katholischen Kirche und der katholischen Reform konnte Jedin die „Reform“ nur definieren, indem er von der Doppelnatur der Institution Kirche ausging, d. h. der göttlichen und der menschlichen.⁵ Als menschliche Institution unterliegt die Kirche wie jedes andere menschliche Gebilde einer Erosion, einem Nachlassen, dem Verfall. Als göttliche Institution hingegen wird sie sich durch das Wirken des Heiligen Geistes ständig erneuern, der die Menschen der Kirche anregen

- 1 *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges*, I-III, Bonn, 1889–1900; zum Auftauchen des Begriffs der Gegenreformation s. A. Elkan, *Entstehung und Entwicklung des Begriffs Gegenreformation*, „Historische Zeitschrift“, CXII, 1914, S. 473–493.
- 2 Der erste Historiker, der diesen Terminus von den katholischen Kirchenhistorikern übernahm, war Wilhelm Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, I, Bonn, 1880, s. Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism. 1450–1700; a Reassessment of the Counter Reformation*, London, McMillan, 1999, S. 3.
- 3 Während die Anhänger des Terminus Gegenreformation in dem Begriff einen begrenzt konfessionellen Charakter erkennen, der zudem von der protestantischen Reformation abhängig ist, sind andere Historiker überzeugt davon, dass die katholische Reform eine Erneuerungsbewegung ist, die aus dem Inneren der Römischen Kirche entspringt, sogar vor der Existenz des Protestantismus, mit dem sie eine parallele Entwicklung nimmt. Karl Dietrich Schmidt (1975): *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, posthume Ausgabe, besorgt von Manfred Jacobs. – Göttingen: Ruprecht Verlag.
- 4 Huber Jedin, der wichtigste katholische Historiker der Gegenreformation, hielt die Erforschung dieser Periode für die wichtigste Aufgabe aller Katholiken, s. *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876, Leitungen und Aufgaben der deutschen Katholiken*, Münster, Aschendorff, 1931; Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, Stocker, 1946, neu aufgelegt 1967; cf. vgl. auch eine Standortbestimmung von František Holeček O.M., *Riforma della Chiesa. Riforma cattolica, Controriforma?*, in: *Gegenreformation und Barock in Mitteleuropa in der Slowakei*, ed. Ladislav Kačič, Bratislava, Sygma, 2000, S. 9–52.
- 5 H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, vol. II, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1966, S. 75.

und führen wird, damit sie den Sinn und die Kraft des Fundaments spüren, auf dem sie gründet. Im etymologischen Sinn hat *Reformatio* die eindeutige Bedeutung von „Wiederherstellung der ursprünglichen Form“. Dass diese Rückkehr zur ursprünglichen Form nicht nur eine konservierende Restaurierung ist, war den Vätern der Reform schon seit Gregor dem Großen bis zu den Reformperioden des 11. bis 15. Jahrhunderts klar.

Zur bewussten Restauration der idealen Form, die die frühchristliche Kirche darstellt, gehört, die „Zeichen der Zeit“ anzunehmen. Jede Reform ist eine Restauration, aber auch eine Wandlung, eine Rekonstruktion der Fundamente und eine Anpassung an die konkreten Notwendigkeiten der historischen Gegenwart.⁶

Sieht man von den transzendenten Bezügen ab lässt sich sagen, dass die „Reform“ der Kirche als Institution das erste historisch gültige Experiment ist, das sich später in ähnlicher Weise auch auf die Ebene der anderen Institutionen der Gesellschaft – politische, soziale etc. – überträgt. Von dem Zeitpunkt an, da die katholische Reform als großes Thema in die nichtkirchliche Geschichtsschreibung Eingang fand, nahmen ihre Vertreter im Übrigen eine streng „säkulare“ Position ein. Dennoch verlor auch das Modell von Jedin nichts von seinem erklärenden Potential. Zuallererst erklärt es das Geheimnis des zeitlichen Überlebens einer der ältesten und größten menschlichen Institutionen, der Römischen Kirche. Zum zweiten stiftet der Terminus „Reform“ eine aktive Spannung zwischen Restauration und Wandel, zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen allgemein und spezifisch, zwischen Denken und Handeln und konnte daher den genau bestimmten historischen Rahmen der Opposition Reform-Gegenreformation überschreiten und im theoretischen Feld anderer Sozialwissenschaften operativ eingesetzt werden.

Nach den 60er Jahren gab es für das terminologische Problem die unterschiedlichsten Lösungen. In den meisten Fällen greift man auf das Wort Gegenreformation zurück, wenn die Analyse beide Strömungen – Reformation-Gegenreformation – aus antagonistischer Perspektive umfasst.⁷ Wenn jedoch die Rede von der Bewegung zur Erneuerung der katholischen Kirche ist, dann nutzen die Historiker der Gegenwart verschiedene Varianten, wenn man von den jüngsten Arbeiten in den und über die postkommunistischen Staaten in Mitteleuropa absieht, die den Terminus der Gegenreformation bevorzugen.⁸ Sei es, dass der Begriff der Gegenreformation in einer spezifischen Bedeutung verwendet wird, sei es, dass er gänzlich vermieden wird, in jedem Falle unterbrechen die neuen Formeln den Bezug zur Reformation: Rekatholisierung

6 Ebenda.

7 *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe, Public and Private Worlds*, hrsg. v. Sherrin Marshall, Bloomington, Indiana Press, 1989; Heinrich Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, München, Oldenbourg Verlag, 2002.

8 Kósa József, *Die Gegenreformation im Ungarn des 17. Jahrhunderts*, (unveröffentlichte Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Wien), 1994; *Gegenreformation und Barock in Mitteleuropa, in der Slowakei*, hrsg. v. Ladislav Kačič, Bratislava, Sygma, 2000; Regina Pörtner, *The Counter-Reformation in Central Europe: Styria 1580–1630*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

(Arno Herzig),⁹ katholische Erneuerung (Ronnie Po-Chia Hsia),¹⁰ Restauration (Wolfgang Seibrich),¹¹ katholische Remodellierung (Robert Bireley).¹² So wird die terminologisch-methodologische Option von Jean Delumeau von 1971¹³ übernommen, die 1988 auch von John W. O'Malley¹⁴ und von jüngeren Forschungen aus verschiedenen Gründen unterstützt wird: Statt die diametrale Opposition der beiden Reformen zu unterstreichen, setzen Delumeau und O'Malley stärker auf die gemeinsame Dynamik, die eher auf die Ähnlichkeit, die nicht zu unterschätzenden Unterschiede zum mittelalterlichen Christentum verweist. Beide zielen darauf, den Glaubensinhalt als persönliche Hingabe und Engagement neu zu denken, auf eine institutionelle Reorganisation und vor allem auf eine Neuevangelisierung der ländlichen Regionen Europas, die im Mittelalter das Opfer heidnischer abergläubischer Vorstellungen waren. Daher kommen sie auch zu einer Periodisierung, die am Ende des 15. Jahrhunderts einsetzt und bis zum Beginn des 18. Jahrhundert reicht, wodurch sie sich von der Periodisierung der deutschen Schule unterscheidet, für die die katholische Reformation mit dem Westfälischen Frieden endet. Eine Sonderstellung nehmen die italienischen Wissenschaftler Carlo Ginzburg und Adriano Prosperi¹⁵ ein, die mit dem Mittel der Religionsanthropologie die Reform untersuchen, die im 15. und 16. Jahrhundert dem Protestantismus vorausgingen: die observante franziskanische Reform, die radikale Bewegung des Girolamo Savonarola, die religiösen Vorhaben von Kardinal Gaspare Contarini¹⁶ und diejenige von Gian Pietro Caraffa, dem künftigen Papst Paul IV., darunter auch der Zensurindex für Bücher etc. – all das im Verbund mit den traditionellen Praktiken, die ja resistent gegen jeden Versuch der Unterdrückung oder Veränderung sind, sowie die große Welle der Transformationen, ausgehend vom Konzil von Trient, sind nach Auffassung dieser Autoren viel zu heterogen und haben zu viele unterschiedliche Kategorien von Akteuren, als dass man sie in dem einheitlichen Begriff der katholischen Reform fassen könnte.

-
- 9 Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben: Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen, Ruprecht, 2000; derselbe Terminus findet sich auch bei der ungarischen Wissenschaftlerin Herger Csabané, *A rekatolizáció eszköztára magyarországon a 16–18 században*, „Századok“, CXXXV, 2001, Nr. 4, S. 871–887.
- 10 *The World of Catholic Renewal: 1540–1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- 11 *Gegenreformation als Restauration: die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648*, Münster, Aschendorff, 1991; der Terminus der „Restauration“ findet sich in der Vergangenheit auch bei anderen Historikern, wie etwa bei Louis Willaert, *La restauration catholique (1563–1648)*, Tournai, 1960.
- 12 *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700; a Reassessment of the Counter Reformation*, London, McMillan, 1999.
- 13 Jean Delumeau, *Le catholicisme de Luther à Voltaire*, Paris, PUF, 1971 und *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1973.
- 14 *Catholicism in Early Modern Europe*, hrsg. v. John W. O'Malley, St. Louis, 1988, S. 4–12.
- 15 Carlo Ginzburg & Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza. Un „seminario“ sul beneficio di Cristo*, Torino, Giulio Einaudi, 1975 und Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Giulio Einaudi, 1996.
- 16 Memorandum von 1532 an Papst Clemens VII., *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, und später *Consilium de emendenda ecclesia*, 1563.

1.2 Interpretationsmethoden und Modelle der katholischen Reform

1.2.1 „Sektoriale Geschichte“ oder „histoire totale“?

Dank ihrer Wurzeln und ihrer religiösen Spezifik war die Geschichte der Gegenreformation von Anfang an eine „Sektoriale Geschichte“. Nachdem sie sich gerade von der Kirchengeschichte emanzipiert hatte, wurde sie in den 1950er bis 1960er Jahren gleich von anderen Richtungen vereinnahmt: von der Konfliktgeschichte (Geschichte der Bauernkriege, des Dreißigjährigen Kriegs), von der Geschichte der politischen Herrschaft, von der Sozialgeschichte, von der Geschichte politischer Ideen etc. Als ob die Forschung mit Verwunderung zur Kenntnis genommen hätte, wie bedeutungsvoll die Umgestaltungen der Institutionen, der sozialen Beziehungen, der Verhaltensweisen, der Veränderungen waren, die in den verschiedensten Bereichen des gesellschaftlichen und menschlichen Lebens ausgelöst wurden, nachdem sie das soziale Terrain erobert und es mit den Ideen der religiösen Reform befruchtet hatten, unabhängig davon, ob sie protestantisch oder katholisch war.

Parallel zu diesem Typ der thematischen Unterteilung kommt es auch zu einer national-territorialen, die zutiefst vom Triumph der Schule der „Annales“ markiert ist. Eine Sozialgeschichte der Gegenreformation über alle Gebiete der sozialen Erfahrung hinweg, von den Institutionen bis hin zum Privatleben, gab es nur für die modernen Staaten von heute. Die territoriale oder fallweise regionale Anziehungskraft ergab sich, bevor es zu einer skalaren Herangehensweise in der Analyse kam, aus der Herrschaft einer bestimmten Tradition. Da die Reformation fast allgemein als ein deutscher Beitrag zur Geschichte Europas und der Menschheit insgesamt betrachtet wurde, war es nur natürlich, dass die deutsche Geschichtsschreibung dieser Zeit mit ihren renommiertesten Vertretern diese methodologische Position einnahm. Die Gegenreformation wurde also ihrerseits als ein „Phänomen der Sozialgeschichte des deutschsprachigen Raums“ definiert. Bedeutende Vertreter dieser Sozialgeschichte (Ilja Mieck, Norbert Elias, Richard van Dülmen)¹⁷ schufen die Grundlagen für die deutsche Schule, die von den Vertretern der Neuen Geschichte der „Annales“ unterstützt wurde. Das überragende Echo, das die Arbeiten von Norbert Elias in Frankreich fanden, ist nur ein Beispiel des Transfers eines lokalen Modells für ganz Westeuropa.

Die Faszination einer allumfassenden Sozialgeschichte des 17. Jahrhunderts, die mit beachtlichen Ergebnissen zugleich von den europäischen historiografischen (französische, englische, deutsche) Schulen betrieben wurde, war charakteristisch für das siebente und achte Jahrzehnt. Die Synthesen von Fernand Braudel, Pierre Chaunu, Ilja

17 Ilja Mieck, *Periodisierung und Terminologie der Frühen Neuzeit. Zur Diskussion der letzten beiden Jahrzehnte*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“, XIX, 1968, S. 357–373; idem, *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Otto Klinks Verlag, 1989; Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchung zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Neuwied-Berlin, 1969; Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. I-III, München, C.H. Beck Verlag, 1999.

Mieck, Charles Lerner, Jean Delumeau, A. E. Imhof, Michel Foucault hielten sich immer im Rahmen der Sozialgeschichte der Gegenreformation als epistemologischem Rahmen zur Untersuchung der Geburt des Kapitalismus, der materiellen Kultur, der Kultur der Gefühle und neuer Denkkategorien. Die ihnen zugrundeliegende globale Perspektive ist Ausdruck einer Auffassung von der Einheit der sozialen Phänomene, einer Einheit, die imstande ist, alle Komponenten der menschlichen Tätigkeit einerseits zu integrieren und gleichzeitig die Rolle der Persönlichkeit und der sozialen Gruppen ebenfalls angemessen zu sehen. Dieses Moment der Synthese wurde nicht ohne Widerspruch Teil des methodologischen Grundbestands.

Der postmodernen Geschichtsschreibung mangelt es ganz offensichtlich an den komfortablen methodologischen Überzeugungen des Positivismus des 19. Jahrhunderts, des Marxismus oder des Strukturalismus, der ja eine Zeitlang das 20. Jahrhundert beherrschte. Daher ist sie keineswegs bereit, in einer Epoche, die als einzigen globalen Bezugspunkt nur die Vielfalt der Bedeutungen gelten lässt, die Hegemonie einer Methode oder eines interpretativen Modells hinzunehmen.

Als Reaktion auf den „Imperialismus“ der Synthesen erlebten die letzten beiden Jahrzehnte in der Geschichtsschreibung der Gegenreformation eine archivistische Mikro-Geschichte als Neuheit, die voller unerwarteter Entdeckungen ist, wie etwa die der Untersuchungen italienischer Historiker: Carlo Ginzburg, E. Grendi, A. Visconti, M. Monaco, D. Sella.¹⁸ Auf dieser Ebene erhielten die religiösen Tatsachen einen authentischen Duft von Leben, doch die Sehnsucht nach großen Synthesen verließ das historiografische Feld durchaus nicht. Nun war es die amerikanische Historikerschule (Robert Bireley, Ronnie Po-Chia Hsia),¹⁹ die nach 1990 den Mut hatte, sich in das Meer zu stürzen, an dessen Horizont „Modernisierung“ geschrieben stand.

1.2.2 Modernisierung, Konfessionalisierung, soziale Disziplinierung

Im Lichte einer anderen Entwicklung der Forschung, die auf das „Auftreten der modernen Welt“ gerichtet war, wurden Katholizismus und Protestantismus vor dem Hintergrund ihres Beitrags zum europäischen Modernisierungsprozess und zur Globalisierung der „Moderne“ durch die Europäisierung der außereuropäischen Räume betrachtet. Die methodologische Sicherheit dieser Position speist sich aus der in der europäischen Geschichtsschreibung weit verbreiteten Überzeugung, dass es im Rahmen der „schlafenden Welten“ einen eigenen europäischen Entwicklungsweg gab. Langsam aber sicher wanderten Konzepte wie „sozialer Wandel“ aus den Sozialwissenschaften mit all ihren wichtigen Charakteristika wie Verbreitung, Effizienz, Unum-

18 Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970; A. Visconti, *L'Italia nell'epoca della Controriforma 1516–1713*, Verona, 1958; Monaco, *Lo stato della Chiesa. Dalla pace di Cateau-Cambrésis alla pace di Aquisgrana (1559–1748)*, Lecce, 1975; D. Sella, *Lo stato di Milano in età spagnola*, Turin, 1987.

19 S. supra.

kehrbarkeit ein.²⁰ Selbst die Messinstrumente des Wandels (Bevölkerungspolitik, Heiratsstrategien) wurden aus der Werkstatt des Soziologen entliehen. Der jüngste Anschluss der Anthropologie verlagerte den Akzent auf die Revolution des menschlichen Daseins im 17. Jahrhundert. In ihren ontologischen Darstellungen durchläuft das menschliche Wesen zügig einen Weg von der Ehre zu Interesse und Eigenliebe, von Gedächtnis, Transzendenz und Vergangenheit, die zum ererbten Wesen einer kollektiven Unterwürfigkeit gehören, zu den Strategien von persönlicher Selbstbestimmung im rationalen Rahmen des gemeinsamen Interesses.²¹

Vertreter dieser Richtung (Wolfgang Reinhard, Eugene Cochrane, Christopher Hill)²² waren bemüht, mit programmatischen Artikeln, synthetischen Darstellungen oder Fallstudien die Webersche These, wonach die protestantische Kultur die bevorzugte Quelle der Modernität sei (Industrialisierung, Kapitalismus, Individualismus, Liberalismus), während der Katholizismus die rückwärtsgewandte Bremse, die Zensur der freien Meinungsäußerung in Wissenschaft, Kunst und sogar Theologie sei, zu bekämpfen.

Für diese Wissenschaftler wie auch für viele andere nach ihnen ist nur die Interaktion zwischen den beiden Prozessen der Reformation und der katholischen Reform die Grundlage aller späteren Entwicklungen der anthropologischen sozialen, politischen und kulturellen Strukturen, die wir heute „Moderne“ nennen. Zu den anerkannten Verdiensten des Katholizismus nach dem Konzil von Trient bei der Förderung neuer Strukturen gehören die soziale Disziplinierung, die Interiorisierung und Rationalisierung der Verhaltensweisen, die Modernisierung der Familienstrukturen, der Merkantilismus, die Förderung des Korporatismus, die Etablierung des positiven Rechts und des Völkerrechts, die Expansion und Zivilisierung außereuropäischer Welten. Man kann also festhalten, dass das missionarische Europa des 16. und 17. Jahrhunderts von einer „Allianz zwischen der Propagierung des Christentums und einem Gesellschaftsprojekt“ geprägt ist, das je nach Land variiert.²³

Wolfgang Reinhard plädierte im Sinne dieser parallelen Betrachtung für ein Konzept der „Konfessionalisierung“,²⁴ das den langsamen Prozess der Konversion, der sich über

20 Alain Burguière, *Le changement social*, in *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, hrsg. v. Bernard Lepetit, Paris, Albin Michel, 1995, S. 268–271.

21 Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 1993, S. 623–634.

22 Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London, 1966; Eugene Cochrane, *Florence in the Forgotten Century 1527–1800*, Chicago-London, McMillan, 1973; Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, I-II, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983–1985.

23 Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, S. 23.

24 W. Reinhard, *Was ist Konfessionalisierung*, in W. Reinhard et al. (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster, 1995, S. 419–452; idem, *Abschied von der „Gegenreformation“ und neue Perspektive der Forschung*, in K. Reichert (ed.), *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1997, S. 440–451; idem, „Konfessionalisierung“ auf dem Prüfstand, in J. Bachlcke et al., *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Wiesbaden, 1999, S. 79–88; vgl. H. Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche*,

einen langen Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert erstreckte und in dem der politische Faktor die entscheidende Rolle spielte, synthetisierte. In dessen Ergebnis gab es die großen konfessionellen Gruppen der Calvinisten, Lutheraner und Katholiken, auf die gemeinsam der moderne Staat seine Macht stützte, indem er einen fundamentalen Konsens zwischen Macht und Untertanen über Religion, Kirche und Kultur herstellte, sowie einen Zusammenschluss zwischen den politischen und religiösen Eliten.²⁵

Dieser Terminus konnte sich erfolgreich durchsetzen, da er auch in der Politikwissenschaft wegen der Idee des sozialen Kontakts operationalisiert wurde, er gelangte auch in den konzeptuellen Bestand der Disziplin und machte dem Doppelbegriff der katholischen Reform von Hubert Jedin Konkurrenz. Auf europäischer Ebene erlebte die Konfessionalisierung nach Heinz Schilling²⁶ zwei Perioden. Die erste kann als fundamentalistische Konfessionalisierung definiert werden und ist von aggressiver Ein- und Ausgrenzung gekennzeichnet, sie fällt etwa mit der universellen Herrschaft Karls V. zusammen. Der Lutheranismus erfreute sich eines privilegierten Status‘ im ganzen Reich, während der Calvinismus bekämpft wurde. In diesem Zeitraum entstehen die Protestantische Union (1608) und die Katholische Liga (1609). Nach dem Dreißigjährigen Krieg stellte der Westfälische Frieden die europäische Ordnung auf neue Grundlagen, womit Staaten und nicht mehr Konfessionen zu Protagonisten wurden.

Eine neuere Herausforderung stellt das Konzept der „sozialen Disziplinierung“ dar, das mit der Gegenreformation assoziiert wird.²⁷ Hier sollen nur kurz die Diskussionen in Rumänien wiedergegeben werden. Einige der bekanntesten Fachleute zum Studium von Reformation und Gegenreformation der Gegenwart nahmen an diesem Dialog teil: Ronnie Po-Chia Hsia, Heinrich Richard Schmidt, Raymond Metzger, Michael Graham, Greame Murdock. Die Mehrheit der Diskussionsteilnehmer hob den Beitrag von Gerhard Oestreich hervor, der als einer der ersten Historiker den Begriff der sozialen Disziplin mit Inhalt gefüllt hat. Für Gerhard Oestreich ist die soziale Disziplin wie

Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geisteswissenschaftlichen Paradigmas, in W. Reinhard et al. (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, S. 1–49.

- 25 Hans G. Königsberger, *Dominium regale or dominium politicum et regale? Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe*, in *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation*, hrsg. v. K. Bost & K. Möck, Berlin, 1977, S. 48.
- 26 Heinz Schilling, *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jh. und ihre Folge für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, S. 3–52; idem, *La „confessionalisation“, un paradigme comparatif et interdisciplinaire. Historiographie et perspectives de recherches*, „Etudes Germaniques“, LVII, 2002, S. 401–420; idem, *Confessionalisation and the Rise of Religion and Cultural Frontiers in Early Modern Europe*, in *Frontiers of Faith, Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*, hrsg. v. Eszter Andor & Tóth István György, Budapest, CEU, 2001, S. 21–36; *Religious Differentiation and Cultural Exchange in Europe: 1400–1700*, hrsg. v. Heinz Schilling & Tóth István György, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- 27 Für das 18. Jahrhundert s. Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; für das 16. und 17. Jh. s. *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, hrsg. v. Heinz Schilling, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1999.

auch die folgende Stärkung der Kirchendisziplin ein bedeutungsvoller Faktor bei der Konstruktion der konfessionellen Identität und des modernen Staates, doch die Vorstellung, dass es eine parallele Tätigkeit der sozialen Disziplinierung in allen modernen Konfessionen gebe, führte unter den Teilnehmern nicht zum Konsens. Obwohl er das ganze heuristische Potential des Konzepts der sozialen Disziplin in seinem 1989 erschienen Buch²⁸ ausschöpfte, äußerte Ronnie Po-Chia Hsia später Vorbehalte gegen das Konzept der Konfessionalisierung, dem er – wie auch Heinrich Richard Schmidt – im Vergleich zum klassischen Terminus der „Volksreligiosität“ Rigidität und Etatismus vorwirft. Auch andere Aspekte blieben umstritten. Nach Fallstudien zu religiösen Minderheitsgemeinden unterstrichen Heinrich Richard Schmidt und Raymond Metzger die gestiegene Intensität von Beschränkungen, die mit der sozialen Disziplin gegenüber dem absolutistischen Staat in diesen Gemeinden zusammenhängen.²⁹

1.3 Eine religionsanthropologische Sicht

Die Idee, dass die Donaufürstentümer integrativer Teil eines breiten europäischen Modernisierungsprozesses sein könnten, der sich über einen langen Zeitraum erstreckt, dessen Anfänge in der Mitte des 16. Jahrhunderts liegen und dessen Wurzeln sowohl sozialer als auch religiöser Natur sind, war bis vor kurzem für rumänische Historiker keine ernsthafte Hypothese.

Obwohl neuere Forschungen sich mit dem Fortschritt der Gegenreformation in Transsilvanien³⁰ befassen und dies in die spezifische Gesamtstrategie zur Restaurierung des Katholizismus in einer Region integrieren, wo die Reform ernsthafte Erfolge erzielte, betrachteten traditionelle und neueste Geschichtsschreibung die Moldau und die Walachei keineswegs als Gegenstand einer neuen pastoralen und missionarischen Orientierung der rumänischen Kirche, mit Ausnahme einer kurzen Phase in der moldauischen Geschichte, derjenigen unter Petru Șchiopul.³¹ In der Tat waren in dessen Herrschaftszeit die Bemühungen zur Rückgewinnung von protestantischen Gemeinden für den tridentischen Katholizismus in der Moldau erfolgreich.

Dem klassischen Verständnis der Gegenreformation setzt diese Studie das Bild einer lokalen katholischen Kirche entgegen, die das Subjekt der katholischen Reform

28 *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750*, London-New York, Routledge, 1989.

29 *The Concept of Social Disciplining and its Applicability in Colloquia*, X-XI, 2003–2004, Nr. 1–2, S. 80–81.

30 Szántó Konrád, *A Katolikus Egyház története a Reformációtól napjainkig*, Budapest, Ecclesia 1988; *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627–1707)* hrsg. v. István György Tóth, Budapest-Rom, 1994, S. 13–20; Maria Crăciun, *Contrareforma și schimbările în viața religioasă transilvăneană a secolului al XVI-lea*, in *Spiritualitate transilvăneană și istorie europeană*, hrsg. v. Iacob Mârza & Ana Dumitran, Alba Iulia, Muzeul Național al Unirii, 1999, S. 57–93; Pompiliu Teodor, *Reformă catolică și Aufklärung în epoca Luminilor la români din Transilvania*, *ibidem*, S. 167–175.

31 Cesare Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Mailand, Jaka Book, 1981; Maria Crăciun, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj-Napoca, 1996, S. 170–184; Matei Cazacu, *La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie depuis le XIV^e siècle*, in *Histoire des idées politiques en Europe Centrale*, hrsg. v. Chantal Delsol, Michel Maslowski, Paris, PUF, 1998, S. 109–117.

war. Aus dieser Perspektive wird meine Hypothese einer modellierenden, programmatischen aber auch spontanen Aktion gegenüber der Mehrheitsgruppe formuliert, die der östlichen Konfession anhing. Dabei stellt sich die Frage mit aller gebotenen Zurückhaltung, ob man diese Dynamik der Interaktion zwischen den beiden Konfessionen als „Modernisierung“ bezeichnen kann. Ich kam auch nicht umhin zu fragen, ob das Minderheitenmodell von Schmidt-Metzer, das sich auf eine protestantische Mehrheit bezieht, dieselben Schlussfolgerungen in Bezug auf die soziale Disziplin erlaubt, wenn die entsprechende Mehrheit eine orthodoxe ist.

Unter diesem Blickwinkel hat die vorliegende Studie nicht das Ziel, eine Geschichte der Gegenreformation in den Donaufürstentümern zu werden, und noch weniger das Bild der interkonfessionellen Beziehungen zu zeichnen, seien sie nun konfliktreich oder harmonisch.

Die Verführung bestand hingegen darin, einen sozialen Wandel verstehen zu wollen, dessen Quellen vielfältig sind. Einerseits den normativ-bürokratischen Willen zur Rationalisierung der Missionen, wie er in den Mechanismen der Koordinierung und Überwachung des missionarischen Personals von Seiten der Kongregation *De Propaganda Fide* offensichtlich war, andererseits die Bemühungen der Missionare um Evangelisierung und Etablierung einer sozialen Disziplin, die den Gläubigen ohne jede Einmischung politischer Institutionen eigen sein sollte. Und schließlich wollte ich auf den Seiten dieses Buches den komplizierten Weg ermitteln, auf dem die Inkulturation des tridentischen Katholizismus in der Welt der freiesten Orthodoxie im osmanischen Herrschaftsgebiet erfolgte. Die Nischen, die der katholischen Minderheit zugewilligt wurden, wurden auch vom „bequemen Monopol“ der Mehrheitskirche befördert, was uns heute die schwierige Behauptung des reformierten Katholizismus angesichts einer in ihrer Gleichgültigkeit nicht andersgläubigen, sondern auch gegenüber den eigenen Gläubigen komfortabel eingerichteten Orthodoxie verstehen lässt. Die Verfolgung dieses komplizierten Wegs der Inkulturation³² ließ die Hoffnung keimen, dass diese Fallstudie zu den Donaufürstentümern in der Folge eine bedeutsame Grundlage bildet, zumal sie die einzige ist. Das Motiv scheint einfach. In der einzigen freien Orthodoxie, der russischen, hatte die Mehrheitskirche ein aggressives Monopol und eine feste Etablierung, so dass sie im 17. Jahrhundert die Missionierung oder überhaupt katholische Kirchenstrukturen nicht zuließ. Und die schwankende Entwicklung der Gegenreformation in zwei mehrheitlich orthodoxen Ländern unter türkischer Suzeränität im 17. Jahrhundert schien mir ein Phänomen voller Bedeutungen, aber dank des privilegierten Status der Orthodoxie ohne Analogie im restlichen Balkan. Dem Risiko

32 Die Definition von 1936, als die „Inkulturation“ im konzeptuellen Inventar der Anthropologie auftauchte, meinte die Gesamtheit der Mechanismen, die das Zusammentreffen zweier oder mehrerer Bedeutungssysteme bezeichnet, die konventionell Kulturen genannt werden, s. R. Redfield, R. Linton, M. J. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation*, „*American Anthropologist*“, XXXVIII, 1936, S. 149; der Terminus „Inkulturation“ wurde erstmalig 1880 verwendet; in zahlreichen Dokumenten des modernen katholischen Magisteriums, vor allem während des Pontifikats Johannes Paul II., ist die Rede von Inkulturation, um die Evangelisierung in verschiedenen Kulturen zu bezeichnen.

identitär-nationalistischer Polemiken setzt diese Untersuchung ihre analytische und kritische Perspektive entgegen. Eine ethische Perspektive fand leider keinen Platz mehr. Mit anderen Worten, was interessierte, war der Wandel³³ und seine sozialen Akteure, nicht dessen Evaluierung in einem Referenzsystem, das historisch von Säkularisierung geprägt ist, also eine Auslagerung des religiösen Faktors aus der persönlichen und kollektiven Erfahrung.

Doch der Wandel, wie riskant diese Bezeichnung auch außerhalb des positivistischen Bezugs auf „Fortschritt“ sein mag, liegt in der Nutzung³⁴ der religiösen Tatsachen, Erfahrungen, Vorstellungen, Haltungen und Verhaltensweisen zur sozialen Neuformierung einer Gemeinschaft. Viele der Versuche des Wandels erwiesen sich als nicht lebensfähig oder unumkehrbar,³⁵ sie sind nur ironische Ansätze. Vielleicht ist ihre hohe Zahl ein Charakteristikum peripherer Gesellschaften? Und die Unumkehrbarkeit des Wandels ist dann möglicherweise dort so schwer zu erzielen, wo die Institutionen nicht die notwendige Kraft und Behauptungsfähigkeit haben, um die Menschen zu erreichen und über sie hinauszuwirken?

Historiker der Gegenwart, die sich mit der Mission der Gegenreformation vor allem in nichteuropäischen Räumen auseinandersetzen, meinen, die Missionare seien „Akteure der Konversion und der Integration“, nicht der Inkulturation.³⁶ Ihre Strategien und Haltungen ließen keinen Raum für Kompromisse, was das klar bestimmte Ziel betraf, den Anderen in ein sozio-religiöses Modell zu integrieren. Für den Prozess der Etablierung des euro-christlichen Modells bei den Missionen in Amerika und Asien wurde sogar der Ausdruck „Duplizierungsoperation“ verwendet, der sich aus den negativen Erfahrungen der Kolonialisierung speiste – ein im vergangenen Jahrzehnt stark diskutiertes Thema.³⁷ Sieht man diese Veränderungen mit den Augen desjenigen, der heute den Prozess der Globalisierung erlebt, sind die verschiedenen Stufen der Anpassung und Uniformierung, die in den zwei Jahrhunderten der Missionierung in verschiedenen Regionen der außereuropäischen Welt erzielt wurden, offensichtlich wichtiger als das, was sich im alten Europa abspielt.

Aber geht man damit nicht allzu leicht über die großen Unterschiede hinweg, die die Kongregation *De Propaganda Fide* und die von ihr entsandten Missionare immer zwischen der Konvertierung von „Heiden“, „Häretikern“ und „Schismatikern“ machte? Der besondere Charakter des „Bewahrens“, den die Missionen in der Moldau und der

33 Hauptreferenz in dieser Hinsicht sind die Arbeiten von Henry Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe 1550–1650*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971; idem, *Early Modern European Society*, London and New York, 2001; s. auch den theoretischen Artikel von Alain Burguière, *Le changement social*, in *Les formes de l'expérience*. S. 268–271.

34 Zum Konzept der „Nutzung“ s. Bernard Lepetit, *Le présent de l'histoire*, in *Les formes de l'expérience*, S. 289–295.

35 Alain Burguière, *Le changement social*, S. 271.

36 Dominique Deslandres, *Croire et faire croire: Les missions françaises au XVIIe siècle (1600–1650)*, Paris, Fayard, 2003.

37 Carmen Bernard, Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.

Walachei wie auch in anderen Regionen Westeuropas hatten, wo die Katholiken zur Minderheit geworden waren, lässt nicht den Willen zur Konvertierung von Vertretern der „schismatischen“ Konfession erkennen. Auch wenn sie zu dem von Kardinal Francesco Ingoli so genannten „Indien Europas“ gehörten und in der Nomenklatura der Propaganda Fide als „terrae missionis“ galten, waren die rumänischen Fürstentümer sowohl der Absicht nach als auch vom Ergebnis her Territorien der Inkulturation, nicht der Konvertierung. Wie schwankend das Gleichgewicht zwischen der Anerkennung eines „gemeinsamen Hintergrundes“ und der fortschreitenden Bewusstwerdung der Unterschiede auch gewesen sein mag, die religiösen Tatsachen der „katholischen Welt“ tragen historische Bedeutung, gerade wegen dieses in ihre Struktur eingeschriebenen Gleichgewichts: Die Zeichen des „Anderen“, ihre Funktion, erscheinen als radikal unterschieden von dem der „orthodoxen Welt“.

Wahrscheinlich sind manche dieser Veränderungen von anderen Wissenschaftlern mit einem anderen, meist nicht kontextualisierten, Lektüreschlüssel anders gelesen worden. Dass nicht alle hier erwähnten historischen Fakten und kulturellen Gegenstände als zum direkten Einfluss des Systems des Zusammenlebens gehörig akzeptiert werden, bei allem, was das an Dualismus oder Gegenseitigkeit, an Modellierung und Widerstand voraussetzt, ist ziemlich sicher. Mitunter waren die Wege und Instrumente zur Verbreitung von Ideen der Gegenreformation andere als die Tätigkeit der Missionare. Gegenstand dieser Untersuchung ist auch die Wahrnehmung durch verschiedene andere Akteure.

Folglich sind Erfolge und Misserfolge gleichermaßen bedeutsam. Ich habe sie mit derselben Aufmerksamkeit unter die Lupe genommen, so oft ich sie ermitteln konnte, weil ich der Auffassung bin, dass die Lücken und Misserfolge gleichermaßen zu der Geschichte gehören, deren Nachfahren wir heute sind. Sicher wird auch diese Untersuchung, die einem Gang durch eine dunkle Höhle mit dem Leuchter in der Hand gleicht, nicht ermöglichen, die ganze Topografie des Kulturraumes zu verstehen, in dem wir leben. Und in diesem Labyrinth von sich kreuzenden Pfaden wird es auch die eine oder andere Abweichung vom rechten Weg geben. Aber gibt es denn einen rechten Weg? Hier und da wird aus dem Schatten eine Nische oder eine Senke auftauchen, in denen sich Formen eines primitiven Lebens verbergen. Wenn sie ans Licht geholt werden, wird zu überlegen sein, ob es sich um versteinerte Fossile handelt, um den Beginn eines genetischen Zyklus, dem verschiedene Glieder fehlen, oder um Hybride, die nicht gut zu dem passen, was bislang im Allgemeinen klassifiziert und beschrieben wurde. Die zweite Säule ergibt sich aus dem, was Michel de Certeau den Unterschied zwischen Religionsgeschichte und Sozialgeschichte nannte. Für die rumänische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts war der Glaube für die gesellschaftliche Erfahrung konstitutiv. Es gibt also eine Übereinstimmung zwischen den Strukturen des Denkens und der Gesellschaft. Bei der Entzifferung des religiösen Sinns fallen für die sozialen Akteure Zeichen und Objekt zusammen, und die Kirche ist vor allem anderen eine soziale Institution, ein Leben. Die Arbeit des Historikers besteht nun darin, das Zeichen

vom Referenten zu unterscheiden, oder die Glaubenserfahrung von ihren Praktiken, Normen und Institutionen, also ihren sozialen Verkörperungen. Die Präsenz, Dynamik und der Wert des Zeichens, wie Alphonse Dupront,³⁸ der Vater der Religionsanthropologie, die Triade nannte, werden also das wesentliche Ziel der vorliegenden Analyse sein, die keineswegs erleichtert wird vom massiven Schweigen des menschlichen Schaffens. Wenn diese Praktiken, Normen und Institutionen einmal zu „historischen Gegenständen“ geworden sind, verändern sie ihren Referenzrahmen und werden zur Repräsentation der Religionsanthropologie. Sie können entdeckt, vermessen, beschrieben, bewertet werden in Form von Beschriftungen der Denkmale, im Buchstaben der Dokumente, in den Farben der Abbildungen, also in allem, was sich archivieren lässt. Um religiöse Phänomene zu begreifen, muss man ihnen jedes Mal andere Fragen stellen als die, auf die sie ohnehin antworten wollen,³⁹ ohne dabei ihre Bedeutung in ihrem eigenen Referenzsystem aus dem Blick zu verlieren. Und im Pendeln zwischen diesen beiden Systemen der Dekodierung liegt die Historizität des Herangehens selbst. Im Banne der zeichenhaft archivierten Vergangenheit öffnet sich die Historizität der Extratemporalität der religiösen Erfahrung.

Über der Verflechtung von Historizität und Nicht-Historizität herrscht die Sicherheit eines „immer“. Die Gläubigen nennen es Transzendenz, der Historiker hingegen „Präsenz der Geschichte“.⁴⁰

1.4 Strukturen des Raums

1.4.1 Europa des christlichen Kontinuums

In der bereits geäußerten Hoffnung, dass der gegenwärtige europäische Erweiterungsprozess auch einige historische und religiös-konfessionelle Überlegungen als Grundlage hat, operieren zahlreiche neuere Studien,⁴¹ vor allem jene, die sich mit Mittel- und Osteuropa befassen, mit dem Ausdruck der konfessionellen „Grenzen“. Nicht immer haben diese Studien allerdings im Blick, dass die konfessionellen Grenzen nicht so sehr eine Konfession meinen, die dem Heiligen Stuhl treu oder nicht treu ist, sondern eine Konfession, die vor allem ihrer nationalen Daseinsweise treu ist.

38 Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1997, S. 58–81.

39 Michel de Certeau, *Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, S. 148; und meint also zwei Systeme zur Interpretation der Tatsachen, die zwei historischen Typen des Verstehens entsprechen – unserem und ihrem: Hier trifft sich Michel de Certeau mit Reinhardt Kosellek, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, PUF, 1990, Orig.: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, in der Bestimmung dessen, was „endogen“, also zum Bedeutungssystem gehörig ist, im Unterschied zu „exogen“, dem also, was der Historiker einführt, dank seiner unvermeidlichen und notwendigen Distanzierung von der Vergangenheit.

40 Bernard Lepetit, *Le présent de l'histoire*, in *Les formes de l'expérience*, S. 273–298.

41 Adam Zoltowski, *Border of Europe. A Study of the Polish Eastern Provinces*, London, 1950; *Menschen und Grenzen in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. W. Schmale & R. Stauber, Stuttgart, Verlag A. Spitz, 1998; Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, Clarendon Press, 2000: *Frontiers of Faith*, ed. cit.

1955 trafen sich herausragende europäische Wissenschaftler nach dem ersten politischen Ansatz zur europäischen Einheit zum ersten Mal nach dem Krieg in dem exorzierten Deutschland, um gemeinsam über Europa als Erbe und Auftrag nachzudenken.⁴² Aus mittelalterlicher Sicht glaubte Georges Duby, dass die kulturelle Einheit Europas, verstärkt durch die geistige Einheit, kein Zukunftsprojekt sei, sondern ein Erbe, eine dauernde „renovatio“. Die gewaltige Grenzverschiebung im karolingischen Europa ist seine geografische Übersetzung von einem mediterranen offenen hin zu einem kontinentalen, ruralen Raum, der von Natur aus dazu neigt, sich einzukapseln und zu zersplittern.

Ich habe dieses Syntagma des „christlichen Kontinuums“ als effizientes Analyseinstrument gewählt, nicht um eine Illusion von Homogenität der Institutionen, Normen, Praktiken, Werte und westlichen Vorstellungen für die Vormoderne zu nähren. Noch weniger teile ich die Nostalgie derer, die sich eine Wiedergeburt der großen „imperialistischen“ Synthesen klangvoller Namen der Sozialgeschichte der 60er und 70er Jahre wünschen. In ihren zwei Dimensionen – der Untersuchung von Wirtschaft und Mentalitäten – hat jenes Stadium der Sozialgeschichte nicht, wie gewünscht, zur Bildung von fundamentalen Kategorien geführt, die sowohl europäische als auch außereuropäische Zivilisationen hätten definieren können, aus dem einfachen Grund, dass sich letztere, auch wenn sie es sich noch so gewünscht hatten, in globale Erklärungsmuster integriert zu werden, bestenfalls sporadisch im historiografischen Diskurs wiederfinden, und eine Alternative zu dieser einzigen Quelle des Vergleichs noch nicht zu sehen war. Es ist also kein Wunder, dass im Ergebnis, am Ende des synthetischen Aufwands von Fernand Braudel,⁴³ wohl am ehesten eine Darstellung Europas als „starkes“ Modell gegenüber der umgebenden Welt steht, wo weite Regionen nahezu ohne statistische Daten sind und sich die weißen Flecken miteinander verbinden.

Die Entwicklung der Sozialgeschichte ist eigentlich erst jetzt dabei, die Substanz, die Kennziffern und die Historizität dieses „europäischen“ Modells voll zu entfalten. Die letzten Jahrzehnte brachten neben einem erheblichen Fortschritt im Geschichtsdanken und seiner Epistemologie auch eine Verschiebung und Neuformulierung der Struktureigenschaften von „longue durée“ der westlichen Gesellschaften, und dann, nach 1990, einige mit Historizität angereicherte soziale „Formen von Erfahrung“.

In diesem Umfeld erfreute sich das Mittelalter, das im allgemeinen als einheitlichste Epoche betrachtet wird, einer Diskussion, in der Jacques Le Goff, das Zugpferd der neuen Sozialgeschichte der 1980er Jahre, die Frage stellte, ob es eine „histoire totale“⁴⁴ dieser Periode geben könne, wie einheitlich und kohärent sie dann tatsächlich sein mag. In der Endphase des Mittelalters (14. und 15. Jahrhundert) wäre Westeuropa von einer offenen Grenze umgeben und wäre das kulturelle Modell, das sich durch eine

42 *Europa, Erbe und Aufgabe*, hrsg. v. Martin Gohring, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1955, S. 25.

43 *S. Grammaire des Civilisations*, Paris, Flammarion, 1987, S. 25–39.

44 Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Éditions Complexe, 1978, S. 18.

einheitliche Anthropologie und die Wiederkehr derselben kulturellen Spaltungen auszeichnet (die Trennung von Theologie und Philosophie, von Justiz als Institution und als Bewusstseinsforum, zwischen privatem und politischem „Körper“ des Fürsten, zwischen den Gewalten des Rechtsstaates, zwischen geistlich und weltlich etc.⁴⁵). Ein Gutteil dieser Trennungen wurden in der Forschung sichtbar, als festgestellt wurde, dass sie an den politischen Grenzen des byzantinischen Commonwealth Halt machten, um die berühmte Formulierung von Dimitri Obolensky zu benutzen, und nicht zufällig wurden sie von einem Historiker aus dem Osten mit europäischer Bedeutung, Aaron Gurjewich, in seinem klassisch gewordenen Buch der modernen Geschichtsschreibung formuliert.⁴⁶

Mit dem neu erwachten Interesse für die „religiösen Grenzen“ Europas im Zuge der Diskussionen zur Integration solcher Länder wie Rumänien und Bulgarien wurden auch die Grenzen des mittelalterlichen Europas erneut zum Forschungsgegenstand. Eine Welle von Veröffentlichungen fasste die früheren Forschungen⁴⁷ zusammen oder stellte neue wichtige Themen zur Diskussion, die in den meisten Fällen auf die Unterschiede, nicht auf die Gemeinsamkeiten zielten. Wenige dieser Beiträge folgten der Methodologie der Historischen Anthropologie. Zu diesen gehört erneut der russische Historiker Aaron Gurjewich, der hier besondere Aufmerksamkeit verdient – nicht nur wegen seines internationalen Renommees, sondern auch wegen der Tatsache, dass er als einziger Historiker aus dem europäischen Osten an der Debatte beteiligt ist. Während zur Legitimität des Themas der Geburt der Person im Mittelalter (Charles Homer Haskins, Colin Morris, Caroline Walker Bynum, Marie-Dominique Chenu, Jacques Le Goff) und ihrer Autonomie als Spezifikum des europäischen Westens (Klaus Peter Koeppen, Michael Welker) ein allgemeiner Konsens besteht, treten bei der Behandlung des Ostens alle nur denkbaren Schwierigkeiten auf. Das Problem wurde von Aaron Gurjewich rasch gestellt und genauso schnell wieder geschlossen, und zwar mit einer negativen Antwort vom Gewicht eines Epitaphs:

„In Osteuropa herrschten über Jahrhunderte hinweg Bedingungen, die aus ihrem Wesen heraus die Entwicklung von Individualität und Persönlichkeit unmöglich gemacht haben.“⁴⁸

45 Jean-Claude Eslin, *Dieu et pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999, S. 73–78.

46 Aaron Gurjewich, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Dresden, Verlag der Kunst, 1978; Deutsche Übersetzung: G. Lossack; über zwei Traditionen im Konflikt war bereits in der Zwischenkriegszeit die Rede, s. Antonij V. Florovskij, *Le conflit de deux traditions, la latine et la byzantine, dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI^e-XVII^e siècle*, Prag, 1937; die entgegengesetzte Theorie vertritt Deno Geanakopulos, *Byzantine East and Latin West. Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

47 Michael Mitterauer, *Warum Europa?*, Wien, 2002; dem Wiener Historiker zufolge ist der spezifische Entwicklungsweg Europas in den karolingischen Grenzen von Triest bis Sankt Petersburg von einigen Komponenten bestimmt: Getreidekultur, Wassermühle, Buchdruck, Universitäten, europäisches Familienmodell, genannt „Hajnal“, nach dem Namen des Historikers, der ihn eingeführt hat, institutionelle Struktur der Römischen Kirche, repräsentatives politisches System der Stände.

48 A. Gurjewich, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, übers. v. Erhard Glier, München, Beck, S. 14.

Diese mit einigen Argumenten (das kollektive Konzept der „sobornost“, das Fehlen eines Erbes der Antike und der Renaissance, die bis ins 19. Jahrhundert existierende Leibeigenschaft, die als eine Art Sklaverei gesehen wird, die karge Quellennlage) untermauerte Feststellung entmutigt, den Versuch zu wagen, die auf das Mittelalter folgenden Epochen zu untersuchen. Ansonsten ist die Möglichkeit des Vergleichs von vornherein ausgeschlossen, denn der russische Historiker unterteilt die russische Geschichte in nur zwei Epochen – Alte und Moderne Geschichte –, was sie von vornherein mit der herkömmlichen Periodisierung Westeuropas inkompatibel macht. Ohne zu diesem Punkt polemisieren zu wollen, lassen sich folgende Beobachtungen machen: 1. Die Reduzierung Osteuropas auf Russland schafft einen Effekt von deduktiver Verallgemeinerung, wo die Voraussetzungen mit den Schlussfolgerungen verwechselt werden; 2. Der Verzicht *de plano* auf eine systematische Erforschung der eigenen Kultur, selbst wenn dabei nur vorhersehbare Leerstellen und Misserfolge zu Tage kommen, beschneidet unwiderruflich sogar die Möglichkeit, ein Problem aufzuwerfen, das zweifellos von europäischer Legitimität ist: Weshalb kam es in Osteuropa nicht zu einem Phänomen, das man im Westen des alten Kontinent ziemlich leicht ausmachen kann?

An dieser Stelle soll eine andere Theorie in die Diskussion eingeführt werden, die ebenfalls vor kurzem Eingang in die östliche Geschichtsschreibung fand. Ihr Verfasser, Jerzy Kloczowsky,⁴⁹ ein bekannter Kirchenhistoriker, geht von der Annahme aus, dass uns Mittel- und Osteuropa⁵⁰ zumindest im 14. und 15. Jahrhundert im Kontrast zu Westeuropa kulturell und konfessionell sehr divers erscheint. Der Erfolg des trennenden Ferments der Reformation hat nur zur weiteren Zersplitterung beigetragen. Trotz des konfessionellen Pluralismus der Region, wo weder der Islam noch der Judentum fehlen, sind das friedliche Zusammenleben und die Toleranz die prägenden Charakteristika, vor und nach der Welle des Protestantismus. Kloczowsky zufolge besteht das Geheimnis in der vorsichtigen Religionspolitik der lokalen Dynastien in Mittel- und Osteuropa. Unter ihrem Einfluss nahmen die lokalen Kirchen die katholischen Normen und die römisch-byzantinische Kirchendisziplin zurückhaltend an, in einer Form der Subsidiarität – nicht Autonomie – gegenüber der zentralen Autorität. Zur Unterstützung seiner Argumentation führt der polnische Historiker auch die religiösen Einflüsse (Verhaltensweisen, Praktiken, Typen der Pietät) an, die aus dem Kontakt mit

49 *Les Slaves dans la chrétienté aux XIV^e et XVII^e siècle*, in *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, Florenz, Le Monnier, Bd. I, 1982, S. 115–126; Vergleichbare Elemente finden sich auch in dem älteren Buch von Adam Zoltowski, *Border of Europe. A Study of the Polish eastern Provinces*, London, 1950.

50 Ein Exkurs über das Konzept „Mittel- und Osteuropa“ von 1923 bis heute in der Historiografie der betreffenden Länder bei Jerzy Kloczowsky, *East Central Europe in the Historiography of the Countries of the Region*, Lublin, Institute of East Central Europe, 1995; im Jahr 1923 erschien die erste Untersuchung zu diesem Problem von Oskar Halecki: *L'Histoire de l'Europe orientale. Sa division en époques, son milieu géographique et ses problèmes fondamentaux*, in *La Pologne au V^e Congrès International des Sciences Historiques*, Bruxelles, 1923, S. 73–94.

angrenzenden Kulturen resultieren (der Ikonenkult in Polen, die Zirkulation derselben Apokryphen im Zentrum und im Süden, das Einfordern des Abendmahls von Seiten der Hussiten in beiden Ausprägungen der östlichen Praxis usw.).

Da Kloczowskys Hypothese sowohl auf dem Kriterium der Unterscheidung als auch dem der Analogie beruht, bietet sie sich als Analyseinstrument an. Im Kern betrachtet sie den Raum des „anderen“ Europa als das Ergebnis einer Vereinigung zweier Peripherien, in deren kultureller Identität ähnliche Verschiebungen, häufige Inkulturationen und progressive Abweichungen gegenüber den beiden Polen Rom und Konstantinopel auftreten. Auf die Bedeutung des Interesses an diesen „Transitzonen“ für die Integration des „starken“ europäischen Modells hatte bereits Fernand Braudel 1972⁵¹ aufmerksam gemacht.

Wenn wir die „Explosion“ des mittelalterlichen christlichen Kontinuums unter den Schlägen der Reformation und die Neugestaltung der konfessionellen Karte Westeuropas als Gemeinplatz akzeptieren, ist doch in der breiteren Geometrie des ganzen Kontinents auch auf der Ebene der herrschenden Repräsentationen die Teilung weit aus weniger tiefgehend als es scheint. Die Unterscheidungen, wie sie die politische Geografie für den Kontinent unternimmt, reichen durchaus nicht aus, um seine Einheit zu unterminieren. Selbst die Zuordnung der beiden rumänischen Länder zu der Region, die Theobald Fischer 1893 „Südosteuropa“ nennt, ist nach Auffassung von Andrei Pippidi nur eine Frage der Emphase.⁵² Das gemeinsame Erbe des „griechischen Christentums“ und das Zusammenleben im institutionellen Rahmen des Osmanischen Reichs erwiesen sich sogar in der vormodernen Zeit nicht als unüberwindbare Barrieren für europäische Einflüsse, sondern nur als Faktoren einer regionalen Einheit.

Den Analysen von Bernard Plongeron⁵³ zufolge sind es zwei Faktoren, weshalb der gemeinsame Wertehorizont auch in der Epoche nach der Reformation weiterlebt: *devotio moderna*, die die breiten Massen der Gläubigen beider Konfessionen – katholisch und protestantisch – anzieht, und eine *theologische Mentalität* im breiten Wortsinn. Letztere enthält die im vormodernen Europa weit verbreitete Überzeugung, dass die Welt das Territorium eines moralischen Konflikts zwischen Gut und Böse ist, dass man in einem zeitlichen Kontinuum lebt und die Eschatologie den Weg Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft zurücklegt. Eine solche Wahrnehmung organisiert sich um die beiden Pole, die Reinhart Kosellek „Erfahrungsraum“, die Kirche „Tradition“, und

51 *Ecrits historiques*, Paris, Flammarion, 1972, S. 23.

52 *Changes of Emphasis: Greek Christendom, Westernization, South-Eastern Europe and Neo-Mittleuropa*, „Balkanologie“, III, 1999, Nr. 2, S. 93–106; s. auch in derselben Nummer der Zeitschrift eine ganze Sektion, die dem Begriff Südosteuropa gewidmet ist (mit Beiträgen von Wendy Bracewell, Alex Drace-Francis, George Schopflin).

53 Bernard Plongeron, *Continuum chrétien et changement de sociétés en Europe occidentale (XVI^e-XX^e siècles)*, in *The Common Christian Roots*, Bd. I, S. 137–198.

den „Erwartungshorizont“⁵⁴ nennt, der sich in der eschatologischen Dimension erfüllt. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich die dramatische Spannung des sozialen Wandels. Auf Grund dieser „theologischen Mentalität“ neigt Westeuropa dazu, ständig den Raum der Zeit unterzuordnen.

Erst in der Epoche der Gegenreformation führt die Zerschlagung der räumlichen Einheit der mittelalterlichen christlichen Republik (*Europa ad intra*) dazu, dass *Europa ad extra* zu einer Realität wird, die langsam aber sicher den Bewusstseinshorizont erreicht. Wie jede Krise stellte die Katholische Reform die „Einheit“ zur Diskussion und löste einen breiten Prozess aus, der bewusst und gelenkt nicht nur auf die Wiedergewinnung der Einheit *ad intra* zielte, sondern auch auf die unwiderstehliche Expansion *ad extra*. Niemals vorher in der Vergangenheit des Christentums, sagt Jean Delumeau, verbreitete es sich mehr und auf ein breiteres Gebiet. Bereits vor Trient war der Katholizismus unterwegs zu neuen Welten, die von den Schiffen des Westens erreicht worden waren. Eine religiöse Eroberung, die mit der aus apostolischer Zeit vergleichbar ist, begann, aber nicht im Maßstab eines Reichs, sondern im planetaren Maß. Im 16. und 17. Jahrhundert konnte die katholische Welt zu Recht annehmen, dass die Verluste im Zuge der Reformation großzügig durch die Gewinne außerhalb der europäischen Grenzen kompensiert würden, umso mehr, als es schien, dass sich in Mittel- und Osteuropa die osmanische Gefahr in Grenzen hielt. Zwischen dem 7. Oktober 1571, dem ersten großen Sieg über die Türken bei Lepanto, und der Schlacht am Kahlenberg (12. September 1683), die den unvermeidlichen Rückzug der Osmanen nach sich zieht, war die Römische Kirche unentwegt in den christlichen Gebieten, die sich ihr auf diese Weise öffneten, in einer geistlichen Offensive. Und der Sieg der Christenheit verlangt nach der Einheit der Christen, also *plenitudo gentium*. Das war die eschatologische Lehre der mittelalterlichen Kreuzzüge. Aber auch andere mentale Schemata entstanden im Westen bereits im 14. Jahrhundert mit Blick auf die nahenden Kreuzzüge. Eines wird ständig im Munde geführt, das strategische Bild von der Einkreisung.⁵⁵ Als Verbündeter taugt, wer der Einkreisung des Osmanischen Reiches dient. Dazu werden die christlich-orthodoxen Fürsten des europäischen Ostens, die Rumänen, immer wieder aufgefordert und eingeladen, wobei der einzige, der wirklich politisches Gewicht hatte, der russische Zar war, dem gegenüber die rumänische Wahrnehmung zwei Jahrhunderte lang sehr nachsichtig und zugleich naiv war. Päpste – manche rigoros wie Pius V. oder, hundert Jahre später, Innozenz XI. – werden alles daran setzen, Russland für die Heilige Liga zu gewinnen. Diese Beständigkeit wird mindestens zwei Konsequenzen haben, die das Bild des künftigen Europa zeichnen werden. Einerseits werden die ständigen Verhandlungen, die mit jesuitischer Hartnä-

54 R. Kosellek, *Le futur passé*, S. 123–129; *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S. 132ff.; Alain Burguière, *Le changement social*, S. 256.

55 Alphonse Dupront, *Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne*, in idem, *Genèses des temps modernes : Rome, Réformes et le Nouveau Monde*, zusammengestellt von Dominique Julia & Philippe Boutry, Paris, Gallimard, 2001, S. 167–172.

ckigkeit geführt werden, die Existenz der Orthodoxie in der westlichen Vorstellungswelt verankern. Die Aggression Roms in der Vereinigung mit den Ruthenen und später mit den Rumänen Transsilvaniens wird die alten Spaltungen des Schismas reanimieren, doch ein dauerhafter Ertrag wird selbst um diesen Preis erzielt: die Existenz einer Christenheit jenseits der Grenzen des europäischen Christentums, das sich unterscheidet von der griechischen Kirche, die dem Westen ja ewig verdächtig ist.

Andererseits ist es die Klausel im Vertrag von Küçük Kaynarci (1774), durch die das Zarische Reich vom Sultan das Recht erhält, die griechische Kirche und sämtliche orthodoxen Bevölkerungen unter osmanischer Herrschaft unter seinen Schutz zu stellen. Das war eine politisch-religiöse Investitur, die als christlicher Sieg im Kampf gegen die Türken errungen war, eine östliche Übernahme der Legitimität, des Anspruchs und der Mission der westlichen Kreuzzüge.

Gewissermaßen wurde Europa, verfolgt man es über den langen Zeitraum des 18. und 19. Jahrhunderts, in Opposition zu den Osmanen „geschaffen“. Die Ablehnung, „Ungläubige“ zu assimilieren, wird mit der Zeit die mentale Form des Selbstbewusstseins Europas, das umfassendste Maß der christlichen Einheit, die von den dramatischen Kämpfen gegen den Antichrist markiert ist.

Der Sinn dieser Untersuchung besteht folglich auch darin, seine Ausdehnung zu erfassen und seine Bedeutung für die Neubestimmung der europäischen kulturellen Grenzen zu ermessen. Die breite Dynamik der Missionare, die von der Propaganda Fide bis nach Konstantinopel geschickt werden, wurde von Dialogen auf Synoden und interkonfessionellen Disputationen begleitet, die wiederum auch ein Zeichen des neuen europäischen, von der Alterität herausgeforderten Bewusstseins waren. Aus der Geburt der inneren Alterität hing auch zweifellos ab, die äußere Alterität wahrzunehmen, wie auch der Wunsch, sie zu überwinden.

1.4.2 Europa der Missionsgrenzen

Haben denn die Missionen zur gegenwärtigen Grenzziehung in Europa beigetragen? Und inwiefern ist die räumliche Konfiguration unseres Kontinents ihnen verpflichtet? Welche Beziehung besteht zwischen der missionarischen Dynamik im 17. Jahrhundert und der sicher mitunter aggressiven Konfessionalisierung um das Jahr 1600? Sind Missionare wirklich „Kulturmittler“ in Grenzländern?⁵⁶

Die Antworten lassen sich nicht ohne Rückgriff auf zeitgenössische Zeugnisse geben, von denen selbst die Europäer überrascht waren, ebenso wenig lassen sich Positionen der europäischen Historiographie ignorieren, die aus der Zeit nach dem II. Weltkrieg stammen, als Europa sich gerade in zwei verschiedenen politischen Systemen rekonstruierte, die vom Eisernen Vorhang getrennt waren. Hubert Jedin hatte sich

56 Tóth István György, *Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderland (Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the 17th Century)*, in *Religion Differentiation and Cultural Exchange*, S. 35–49.

diese Frage nach den Missionsgrenzen für das 10. bis 15. Jahrhundert gestellt.⁵⁷ Verfolgt man die Kirchengrenzen des katholischen Europa bis ins 15. Jahrhundert, von der Ostküste der Ostsee, hinunter, den Karpaten und der Donau folgend bis zur Adria, sieht man mit Ausnahme von Griechenland und Zypern dieselben Grenzen wie die des Europa der 7. Die letzte wirkliche Vereinigung des Ostens und des Westens nahm im Hinblick auf die geografische Darstellung Papst Pius II. in seinem Buch *Europa* (1458) vor. Danach war in den Grenzen Europas die Ostchristenheit nicht mehr enthalten, die unter die kanonische Jurisdiktion Konstantinopels fiel. Die Ostgrenze Europas, die infolge der mittelalterlichen Missionen gestaltet wurde und in den Völkern Ungarns und Polens bestand, *propugnacula christianitas*, war ein halbes Jahrtausend lang ungewöhnlich stabil.

Oskar Halecki⁵⁸ verwendete den Terminus „Grenzräume des Abendlandes“ und hielt ihn für wichtiger und wirklicher als die Bezeichnung Osteuropa, denn im Inneren dieses Raumes hat das westliche Christentum den Menschen anders geprägt als es die Ostkirche mit den Völkern getan hatte, zu denen sie Missionen gesandt hatte. Mit der Geburt des Konzepts des „Individuums“ entwickelte der Westen Rationalismus, und der dem Aristotelismus verpflichtete westliche Geist führte zu einer Generalisierung im Bildungssystem, drang in Theologie und Philosophie ein, führte zur Entstehung von Naturwissenschaften und Technik. Die Rechte des Individuums und damit die individuelle Freiheit wurden entwickelt, ein Konzept, das sich bereits im mittelalterlichen kanonischen Recht andeutete. Dem Individuum standen also alle Türen für die eigene Tätigkeit, die sich mit einem ethischen Ziel verband, offen. Doch der wichtigste Unterschied liegt in der Trennung der Kirche vom Staat, des Zeitlichen vom Geistlichen, des Bewusstseinsraums vom Gesetzesraum, wie sie aus dem Investiturstreit hervorging und sich in der Moderne mit dem Streit der Kulturen fortsetzt. Diese klare Trennung hat nach Auffassung von Hubert Jedin die westliche Gesellschaft vor dem Totalitarismus bewahrt, im Grunde vor seiner Übernahme. Die mittelalterlichen Rumänen betrachtet Hubert Jedin als „von oben bis unten“ christianisiert, ein einmaliges und interessantes Phänomen, wozu auch andere Überreste der christlichen Romanität (Mazedonien, Illyricum, Thrakien) auf dem Balkan gehören.

Für den deutschen Geografen Johannes Chlaeus⁵⁹ war im Spätmittelalter Nürnberg das Zentrum Europas, gleich weit entfernt von der Nordsee, der Adria, von Cadix und vom Don. Im 17. Jahrhundert, als die katholische Mission ihre territoriale Expansion und den Elan des 13. und 14. Jahrhunderts wieder aufnahm, erklärten Luca di Lindo und Maiolino Bissaccioni,⁶⁰ dass die Skythen, von denen sie wussten, dass sie ein asia-

57 Hubert Jedin, *Frühmittelalterliche Mission und Ostgrenze des Abendlandes*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, Bd. I, S. 317–329.

58 O. Halecki, *Europa, Grenzen und Gliederung seiner Geschichte*, Darmstadt, 1957, S. 190.

59 *Brevis Germaniae descriptio*, 1512, hrsg. v. K. Langosch, Berlin, 1960, S. 74.

60 *Le relazioni e descrizioni universali e particolari del Mondo*, Venedig, 1664, S. 70, zit. nach Alexandru Dușu, *Civilizația europeană în viziunea umaniștilor români*, „Revista istorică“, XXVII, 1974, nr. 5, S. 717–718.

tisches Volk sind, in Europa leben, während die Sarmaten, die ein europäisches Volk sind, bis nach Asien verbreitet sind.

Im Gegensatz zum Europa der katholischen Missionarsgrenzen entwickelte Machiavelli im *Principe* (4. Kapitel) und in *Arte della guerra* eine politische Definition des alten Kontinents. Die Gemeinschaft christlichen Glaubens bedeutete dem florentinischen Sekretär nicht mehr viel. Demgegenüber ist Europa als politischer Körper der „Raum mehrerer Republiken und Fürstentümer“, die alle nach denselben politischen Prinzipien und vom öffentlichen Recht regiert sind, während Asien von kriegerischen und despotischen Imperien beherrscht ist.

Auch wenn es in Religionen und absolutistische Staaten gespalten ist, trägt das Europa des 17. Jahrhunderts ein einzigartiges Ethos der Moderne in sich. Die größte Bedeutung hat dabei das nirgendwo institutionalisierte, aber öffentlich gelebte Bewusstsein des Christentums, das sich in dem Maße, wie die Annexion außereuropäischer Territorien dem Traum von Universalität der christlichen Werte eine konkrete räumliche Dimension gab, fortschreitend festigte. Der zweite Akzent fällt auf die „Modernisierung der Religion“, zu der in gleichem Maße Protestanten und Katholiken beitrugen. Seine fundamentalen Komponenten sind nach Alphonse Dupront:⁶¹ der Sieg der *devotio moderna* auf der Ebene des Verständnisses und der Individualisierung des Glaubens, ein stärker religiöses Bewusstsein statt eines konfessionellen⁶² und die Zentralität von Christus, Modell und Vermittler zwischen Gott und seiner Kreatur, Begründer der Kirche. Im Vergleich mit dem mittelalterlichen Europa ist das Europa des 17. Jahrhunderts ein „moderner“ Kontinent, sowohl wegen der „Modernisierung der Religiosität“ als auch wegen der langsamen aber unumkehrbaren Geburt dreier Werte, deren kräftiger Aufschwung einen geradezu unantastbaren Status verspricht: Politik, Kultur und der natürliche Mensch. Das Europa der Fürsten wurde von starken Netzwerken der Priester, Pastoren und Missionare ergänzt, von intellektuellen und aristokratischen Netzwerken, die die „République des Lettres“ bildeten. Unter ihnen und über sie überträgt die „Römische geistliche Monarchie“ das Versprechen der Einheit in reale Erfahrung, in politische Vision, in den aufrichtigen religiösen Anspruch. Rom als Mittelpunkt, inmitten des großartigen Glanzes der barocken Kunst und der päpstlichen Institutionen im 17. Jahrhundert sind also zwei weitere Grundzüge des modernen Europa. Ihre neue Dimension speist sich aus der Neubestimmung des „Katholizismus“, also der Universalität: historische Kontinuität, Öffnung gegenüber der universalen Differenz anderer Kulturen, Rom als Herz des Kontinents. Nicht umsonst spricht der jesuitische Verfasser des *Dictionnaire de Trévoux* von „Europa: Hauptstadt, Rom“.⁶³

61 Alphonse Dupront, *op. cit.*, S. 164–166.

62 Die Beobachtung ist überzeugend für das Ende des 17. Jahrhunderts, als im Inneren der katholischen Welt, Frankreich und Deutschland, jansenistische und pietistische Bewegungen aufblühen, s. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

63 Alphonse Dupront, *op. cit.*, S. 172.

Welche Vorstellungen von Europa und seiner geografischen Ausdehnung und von dem Land, das sie bewohnten, hatten denn die rumänischen Gelehrten im 17. Jahrhundert? Als Al. Dușu diese Untersuchung anhand literarischer Texte der Humanisten des 17. Jahrhunderts unternahm, fand er es unmöglich, einen klaren axiologischen Horizont und eine klare Zugehörigkeit herauszufinden und zu erkennen. Deutlich war – wie Spuren im Sand – eine Spannung, die aus der Verunsicherung der traditionellen Ordnung, aus der Vervielfältigung der räumlichen Grenzen und des Zeitrahmens resultierten, sowie eine Krise, die vom Verlusts der Welt kollektiver Sicherheiten hervorgerufen wurde. In den Schriften von Miron Costin, Dimitrie Cantemir und des Truchseß Cantacuzino bildet sich das Konzept von Europa um den konfessionellen und geopolitischen Kern herum, dessen Unterscheidungsselement die eigene Identität ist. Da die rumänischen Fürstentümer zu dem Teil der Christenheit gehören, die der Pforte untersteht, ist Europa die freie christliche Welt, also „der christliche Teil“ von den Küsten Großbritanniens bis zu den Wäldern Russlands, wie es Ion Neculce versteht.⁶⁴

Doch der Gegensatz ‚freie Christenheit – unterworfenen Christenheit‘ taugt weder dazu, die politischen Entscheidungen zu erhellen, noch dazu, sie mit mehr Überzeugungskraft zu versehen. Die erleuchtetsten Häupter der Epoche zerbrechen sie die Köpfe, sind sie doch in der tragischen Falle dieser doppelten Dialektik gefangen. Was Europa unter religiösem Aspekt eint und sich über Jahrhunderte als tiefgehende Wurzeln des Christentums abgelagert hat, erscheint den rumänischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts weniger bedeutsam als das, was die vom gemeinsamen Körper abgehenden Arme trennt. Und in dieser Hinsicht ist die temporale Macht des Papstes ein Stein des Anstoßes. Lebendig und wirksam ist jedoch auch das alte byzantinische Dilemma, das man zugleich mit dem „Gesetz“ geerbt hatte und dem gegenüber sich die ganze Gesellschaft mit ihren Eliten an der Spitze gebunden fühlte wie an eine wichtige Tatsache des Gedächtnisses. Politische und militärische Unterstützung der freien christlichen Mächte hätte als unvermeidliche Konsequenz auch Druck zum konfessionellen Wechsel mit sich gebracht und eine noch größere fiskalische Ausbeutung, wie es die Bewohner der Walachei General Veterani, der mit seinen Truppen Ende des 17. Jahrhunderts durch das Land zog, gegenüber äußerten.⁶⁵ Das Aushandeln von politischen Allianzen würde zur politischen Integration führen, über deren Preis die Rumänen eine eher negative und ängstliche Vorstellung hatten.

Wenn man diesem Stück Europa einen kulturellen Inhalt verleiht, der das Erbe einer antiken griechisch-lateinischen Matrix ist,⁶⁶ wird das Bewusstsein einer gemeinsamen europäischen Quelle deutlich an Konsistenz gewinnen. In dem Maße, in dem das

64 So sieht es auch Miron Costin, *Opere*, hrsg. v. Petre P. Panaitescu, Bukarest, ESPLA, 1958, S. 262; Al. Dușu, *Civilizația europeană*, S. 718; idem, *Umaniști români și cultură europeană*, S. 156–190.

65 *Călători străini despre țările române*, hrsg. v. Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu, Dersca Bulgaru & Paul Cernovodeanu, Bd. VII, Bukarest, Ed. științifică și enciclopedică, 1980, S. 477.

66 Al. Dușu, *Civilizația europeană*, S. 718.

eine zunehmende Ausdruckskraft gewinnt, durchziehen jedoch auch neue Widersprüche diese Vorstellung. Der erste ist sozialer Natur. Es liegt in der Natur der Sache, dass die berufliche und kulturelle Elite, der Vorreiter eines kulturellen Europa, Angehörige der *République des Lettres*, nur einen kleinen Teil der Bevölkerung ausmacht, der mit dem Bekenntnis zu einem durch Bildung und Lektüre erworbenem Wertekanon vor allem an der eigenen intellektuellen Legitimation interessiert ist.

Die Einheit war zu allen Zeiten und überall ein intellektuelles Konzept, das auch von den Vertretern politischer Projekte, die in ihrem Wesen zeitlich begrenzt waren, übernommen wurde. Die Gesellschaft als Ganzes identifizierte sich weiterhin ohne Mühe mit dem postbyzantinischen Erbe. Der zweite Widerspruch liegt in der Anerkennung eines neuen Faktums – der kulturellen Latinität, das neue ethnische Identitätszertifikat der rumänischen Gesellschaft, beginnend mit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die nirgendwo im christlichen Europa in einer orthodoxen Konfession griechisch-byzantinischer Herkunft verkörpert war. Im Kleingedruckten dieses Bewusstseins war Rom das Zentrum des Universums, Ausgangspunkt, Wiege, Herkunftsland. Doch von welchem Rom war die Rede? Ganz offensichtlich ist es nicht das „moderne Rom“ des 17. Jahrhunderts, Zentrum und Theater Europas, die Schwellen der Apostel, der Heilige Stuhl, sondern das antike imperiale Rom, das der christlichen Katakomben, ein symbolischer Raum, völlig abgeschieden von der Gegenwart. Dank einer intellektuellen Trennungsoption sahen sich die Rumänen in einer scheinbar schizoiden, aber dennoch kohärenten Genealogie: Rom wurde eine biologische und Konstantinopel eine geistliche Mutterschaft zugesprochen. Im ersten Fall musste die Uhr der Geschichte am Ende der ersten beiden Jahrhunderte angehalten werden, in einer für die Christenheit zweideutigen Epoche; sie erneut funktionieren zu lassen, war für die rumänischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts ein Verrat am natürlichen Lauf der Geschichte, eine Kapitulation gegenüber einem Rom, das das byzantinische Erbe usurpiert hatte.

Nachdem dieses historische Paradox einmal formuliert war, eignete die Gesellschaft als Ganzes es sich an, gemeinsam mit den wichtigsten Protagonisten des Wandels, ihrer Eliten, wie ein transzendental überdeterminiertes Schicksal, dem sich noch so kein rationales Projekt radikaler Veränderung zu widersetzen hatte. Die Dynamik zwischen einem Rückzug in die Redouten der Orthodoxie und dem Aufbruch zum fragilen Vorposten einer gemeinsamen kulturellen Matrix Europas war ein komplizierter Prozess, der zeitlich, kulturell und konfessionell von der Katholischen Reform geleitet wurde. Es erschien mir reizvoll, den Versuch zu unternehmen, seine Beziehungen herauszuarbeiten, seine Fähigkeit zur Verbreitung und zum Wandel zu ermitteln, sowie seine Verankerung im politischen Raum der Geschichtsschreibung Rumäniens zu beschreiben.

1.5 Quellen: Erstellung und Nutzung

1.5.1 Typologie

Wie jede historische Forschung in der Religionsanthropologie stützt sich auch die vorliegende auf eine Vielzahl von Quellenkategorien, die sowohl in formaler Hinsicht (administrative Dokumente, Erinnerungen, Reisetagebücher, Drucke, Ikonographie) als auch hinsichtlich ihrer Bedeutung unterschiedlich sind. Es ist ein Gemeinplatz, dass nicht die Lust auf eine Interdisziplinarität, die sich an fruchtbaren Überschneidungen und Verbindungen erfreut, noch die großzügige Verwandtschaft der historischen Anthropologie mit anderen Disziplinen den rumänischen Historiker des Altreichs dazu verführen darf, so viel wie möglich Quellentypen zu verwenden. Wenn die Mühe, nach schriftlichen Zeugnissen über das verborgene Leben jenseits der politischen Ereignisse zu suchen, zum täglich Brot des Historikers auf der Jagd nach sozialen Fakten wird, ist der Rückgriff auf verschiedene Dokumente kein Luxus, sondern eine zwingende Bedingung. [...] ihnen wird der Charakter von historischen Zeugnissen [...] verliehen, [...] weil wir sie als historisches Material benutzen“, schrieb Robin G. Collingwood⁶⁷, ansonsten und wenn es sie im Überfluss gibt, bleiben sie stumm oder unfähig gefangen in der Falle positiver Belege dessen, wofür sie stehen. Für den vorliegenden Fall waren die wichtigsten Dokumente die Berichte der Missionare, Erinnerungen und Reisetagebücher. Sie liefern eine merkwürdige Auslegung des „Anderen“, vom katholischen Einwohner, von jener anderen Ethnie als der des Missionars, oder gar des orthodoxen Einwohners, der gleichsam doppelt „fremd“ ist – ethnisch und konfessionell. Die Korrespondenz der katholischen Missionare, die nach der Schaffung der Kongregation *De Propaganda Fide* (1622) in die vom Osmanischen Reich kontrollierten christlichen Territorien (die rumänischen Fürstentümer, Bulgarien, Serbien, Albanien und Griechenland)⁶⁸ ausschwärmten, können eine Informationsquelle für den Überblick über konfessionelle Optionen dieser Bevölkerungen sein, über die Typen religiöser Erfahrung, über den Grad an Stabilität der Gemeinden. Auf die Frage nach den Vorstellungen kann man erst nach dem Rückgriff auf Analogien mit anderen Quellen antworten.

Für das Universum der katholischen Welt sind das die Berichte an Propaganda Fide, kanonische oder *ad limina* Visitationen, Prozesse der Ernennung von Bischöfen,

67 Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, S. 23; deutsch: *Philosophie der Geschichte*, 1955, Stuttgart: Kohlhammer, S. 19.

68 Eine synthetische Darstellung zur Situation der Katholischen Kirche im byzantinischen Osten in der Epoche von Reformation und Gegenreformation findet sich in der Publikation der Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Vatikanstadt, 1962; der orthodoxe Standpunkt ist in der Synthese von Diomide Kyriakos, *Geschichte des orientalischen Kirchen von 1453 bis 1898*, Leipzig, 1902 zu finden; eine Darstellung des katholischen Standpunkts findet sich in der Arbeit von Wilhelm de Vries, *Rom und Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München, 1963; andere Arbeiten nehmen keine konfessionelle Position ein: Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, S. 226–237; J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1967.

status animarum, erhaltene und gesendete Korrespondenz der Missionare, synodale Akten, die die dokumentarische Basis (veröffentlicht oder unveröffentlicht) dieser Untersuchung bilden. Hinzu kommen interne Dokumente zur katholischen Bevölkerung und, soweit möglich, archäologische Anhaltspunkte und Inschriften. So oft es möglich war habe ich in einer gewagten Vergleichsperspektive zu einer vorsichtigen Extrapolation gegriffen und Primär- und Sekundärquellen zur Geschichte der katholischen Kirche im 17. Jahrhundert, vor allem aber zur Tätigkeit der Missionare in Mittel- und Osteuropa (osmanisches Ungarn, Transsilvanien, Königreich Polen, Ukraine, Russland) wie auch auf dem Balkan (Bulgarien, Bosnien, Albanien, Festlandgriechenland und griechische Inseln, Konstantinopel) zusammengeführt.

Auf dem weiten Feld der Kirchengeschichte bilden die kanonischen Visitationen nach dem Konzil von Trient eine besondere Quellenkategorie: Sie sind reichhaltig, systematisch und liefern außerordentlich präzise Informationen. Diese dokumentarische Masse ergibt sich aus dem *Decret Sess. XXIV De ref. c. 3⁶⁹* des Konzils von Trient, das den Bischof verpflichtet, ein Mal in zwei Jahren persönlich oder durch Delegation einer Person die Diözese zu besuchen, zu deren Leitung er ernannt worden war. Als Besuchszwecke werden die Gründe sehr genau benannt: Verbreitung des rechten Glaubens, Verbesserung der Sitten, Kenntnis der Lebensrealität der Gläubigen. Während seiner Visitation durfte der Bischof von den Gläubigen nichts anderes verlangen als Nahrung (*victualia*). Derartige bischöfliche Visitationen (Marco Bandini, Petru Bakšić, Vito Piluto) hinterließen wertvolle Daten über die Zusammensetzung und geografische Verbreitung der katholischen Bevölkerung und fallweise über gemischte, orthodoxe Gemeinden, über demografische Fluktuationen, den Zustand der Kirchen und Kultobjekte, Versorgung mit Priestern, Beziehungen zu den politischen Institutionen und zur Mehrheitsbevölkerung, kurz, zur Erneuerung des religiösen Lebens. Ein weiterer Fragenkomplex zur dokumentarischen Qualität der Visitationsprotokolle bezieht sich auf die Bedingungen, unter denen sie verfasst worden waren. Wer spricht hier zu uns? Im Unterschied zu anderen Gegenden Europas stellt sich hier nicht das Problem, dass der Bischof oder die Angestellten der Diözese womöglich ein Rohmaterial zur Bearbeitung an jemanden gegeben hätten, sondern wir haben es direkt mit den Notizen zu, die die Hierarchen im Laufe der langen und anstrengenden, ja sogar kostspieligen Reisen anfertigten. Im Unterschied zu den Berichten, die auf Fragebögen beruhen, erlauben die kanonischen Visitationen eine größere Ausdrucksfreiheit, schließen persönliche Episoden, bedeutsame Details und Kommentare ein, die eine genauere Interpretation der eingefangenen Realität ermöglichen. Es ist schwer zu sagen, ob die neu geschaffenen Filialen, die noch nicht über eine Kirche verfügten, von den visitierenden Bischöfen tatsächlich *de visu* aufgesucht wurden, oder ob sie Informationen aus mündlichen Quellen (Missionare, Kantoren, Gläubige) zusammentru-

69 *Die Visitation im Dienst der Kirchlichen Reform*, hg. von Ernst Walter Zeeden & Hansgeorg Molitor, Münster, Aschendorff Verlag, 1967, Einführung Hubert Jedin, S. 4–9.

gen. Wie auch immer, die rumänische Geschichtsschreibung hat diese Visitationen bereits Mitte des 20. Jahrhunderts vollständig publiziert.⁷⁰

Für die Länder der Mission wurde ein besonderer Dokumententyp auf der Grundlage eines Fragebogens entwickelt, den die Sekretäre der Kongregation als ersten Versuch einer bürokratischen Globalisierung in der Geschichte erarbeiteten. Mit der Erarbeitung des für alle Missionen gültigen Fragebogens versuchte die Kongregation Ordnung in die Berichte der Missionare zu bringen, die mitunter etwas verworren und unorganisiert waren. Die auf diesem Weg erhobenen Informationen, die die Missionare in allen Parochien vor Ort zu sammeln hatten, wurden dann evaluiert und verglichen, um zu einer globalen Strategie zu gelangen. Um ein solches Dokument angemessen zu handhaben, ist nicht nur von der Beurteilung der Antworten auszugehen, sondern auch die Art der Fragen zu betrachten. Was wollte Propaganda Fide über den Stand der Missionen wissen? Hier zunächst einmal der Fragebogen von 1660, den auf sehr ähnliche Weise Vito Pilutio und Giovanni Battista de Monte beantworteten.⁷¹ Er wurde 1660 in italienischer Sprache und 1678 in lateinischer Sprache in der Druckerei der Kongregation gedruckt.⁷² Er besteht aus 90 Fragen in 18 Sektionen und enthält einen statistisch-deskriptiven Teil zur materiellen Lage der katholischen Gemeinden (Zahl der Parochien, Zustand der Kirchen, Kultgegenstände, Anzahl der Haushalte, Einkünfte der Parochie und des Priesters), Überblicksdaten zum Land, den Nachbarn und den Einwohnern, mit besonderem Augenmerk auf die von der Mehrheit praktizierte Religion, den Grad der religiösen Freiheit, die von der politischen Macht eingeräumt wird, auf Bücher, den Klerus (Bischöfe, regulärer Klerus, Missionsklerus, säkularer Klerus, abwesende Priester, junge Studierfähige); nebenbei werden Abweichungen von der Norm, Häresien, besondere Bräuche, an die Mission angrenzende Orte erwähnt. Dem Fragebogen vorausgeschickt sind einige Hinweise zur Handhabung. Wenn der Missionar beispielsweise eine Frage findet, die nicht zu den Gegebenheiten des Ortes passt, so soll er die Nummer der Frage dennoch nennen und „non est quod respondem“ eintragen.

Die Informationen sollen konzise, präzise und ohne persönliche Interpretationen, Kommentare und Abschweifungen gegeben werden. Hier ging es also nicht um spontane Neugier wie bei Durchreisenden, sondern um möglichst genaue Kenntnis

70 Eine Ausnahme bildet der umfangreiche Band *Codex Bandinus* von V. A. Urechia, der Ende des 19. Jahrhunderts ohne Übersetzung und mit einem kritischen Apparat erschien: *Codex Bandinus. Memorii asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmate de text, insolit de acte și documente*, „Analele Academiei Române“, Mem. Secț. Ist., Reihe II, Bd. XVI, 1893–1894, S. 1–335; eine neue zweisprachige Ausgabe von Traian Diaconescu, *Marco Bandini. Codex. Vizitarea generală a tuturor Biseriilor catolice de rit roman din Provincia Moldova 1646–1648*, Iași, Ed. Presa Bună, 2006.

71 *Călători străini*, Bd. VII, ed. cit., S. 89–99, S. 216–228.

72 *Capita quibus respondere debent missionarii ut de regionibus sibi commissis plenam Sacrae Congregationi rationem reddant*, Romae, ex Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1678: ed. Benda Kálmán, coord., Gyöző Kenéz, Gabriela Jászay, György István Tóth, *Moldvai Csángó-Magyar Okmánytár 1467–1706*, Budapest, Magyarságutató Intézet, 1989, Bd. II, S. 566–570; György István Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004, S. 59–65.

von Menschen und Orten, um effizient eingreifen zu können. Daher ist ein höheres Maß an Objektivität und Genauigkeit dieser Daten zu erwarten als bei anderen Datenquellen. Neben den empirischen Daten scheint bei der Niederschrift der Praktiken die Erfahrung einer Welt durch, die von den Missionaren als eine „neue“ Welt empfunden wird.

Von den Missionaren, die Berichte geschrieben und zuverlässig Fragebögen ausgefüllt haben, sind die Jesuiten die einzigen, die nicht nur mit der Kongregation, sondern auch mit der Ordensleitung eine informative Korrespondenz pflegen. Aus diesen Informationen aus aller Welt entstanden auch die jährlichen Berichte *Litterae annuae*.⁷³ Im Unterschied zu den Fragebögen aus Rom hatten die *Litterae annuae* den Anspruch der Globalität, wie sie vom Ordensgründer Ignatius von Loyola in den Statuten des Ordens nachdrücklich gefordert hatte. Die Archive der Jesuiten verfügen über verschiedene Typen von Korrespondenz der Missionare.⁷⁴ Um die Lage der Missionare besser einschätzen zu können, musste jeder Priester wöchentlich schriftlich den Provinzial über den Fortgang der Evangelisierung und der Mission informieren. Der Ordensvorsteher hatte darüber zu wachen, dass der Provinzial wenigstens einmal pro Monat diese Briefe beantwortete. Ein anderer Typ von Korrespondenz ist auch unter der Bezeichnung *Litterae annuae* bekannt. Das Hauptanliegen, das den Ton, die Auswahl der Tatsachen und die Einstellung zu ihnen bestimmte, bestand darin, ein historisches Zeugnis, eine Erinnerungsspur zu hinterlassen, den Wunsch und den Enthusiasmus der Ordensmitglieder zu stärken, sich trotz der Gefahren, Entbehrungen und anderer Hindernisse auf Mission zu begeben. Alle vier Monate gelangte dieser Briefwechsel in lateinischer Sprache und in der Sprache der Provinz aus den Kollegien und Residenzen in die Hände des Provinzials.

Dieser hatte seinerseits die Pflicht, ein Exemplar an die übergeordnete Instanz des Ordens und an die anderen Provinzen zu übermitteln. Der Sinn dieser Verbreitung bestand darin, dass sich die Missionare, angeregt durch das gute Beispiel ihrer Brüder, ermannen und sich mit noch mehr Tatkraft auf den Weg des Herrn machen sollten. Die Früchte der Mission und die Leiden der Missionare sind die beiden Hauptthemen der allgemeinen Berichte. Das heißt durchaus nicht, dass die Struktur der Berichte zufallsbedingt gewesen wäre. Im Gegenteil. Anstelle von Fragebögen mussten die jesuitischen Missionare größere Rubriken ausfüllen, was ihnen mehr Freiheit für die Beschreibung von Ereignissen, für die Erstellung von Portraits ließ: Konversionen und Spenden für die *causae piae*, für Wunder und Exorzismen, die Fortschritte der Einheimischen und der Schulen, der Katechese und Missionierung durch öffentliche Predigten, die Verehrung Marias, der Heiligen Sakramente und der jesuitischen Heiligen (Ig-

73 s. beispielsweise *Litterae annuae provinciae Austriae Societatis Jesu*, Österreichische Bibliothek Wien, mss. 12222–12243.

74 Eine Beschreibung der Typen der Korrespondenz und des Archivs des Jesuitenordens bei László Szilas, *Quellen der ungarischen Kirchengeschichte aus ehemaligen Jesuitenarchiven*, „Ungarn Jahrbuch“, IV.

natus, Francisco de Xavier), die Tätigkeit in Spitälern und Gefängnissen, Widerstände und Risikofaktoren, das Verhältnis zu den Obrigkeiten etc.

Anders ist die Situation im gängigen Briefwechsel zwischen den Missionaren und der Kongregation oder der Kurie. Da sie hier persönlich involviert sind, sei es, dass es um Beschwerden, die Zurückweisung von Beschuldigungen oder um Anschuldigungen, Forderungen, Rechtfertigungen geht, zeichnet diese Autoren ein höherer Grad an Subjektivität aus. Die Rhetorik der Anschuldigung ist kräftiger als die der Beobachtung bzw. der gegenseitigen Überwachung, die von der Hl. Kongregation aus Mangel an anderen Kontrollinstrumenten für die lokalen Realitäten ermutigt wurde.⁷⁵ So fehlt auch eine legitimatorische Rhetorik nicht, da die Berichte ja die missionarische Tätigkeit beurteilten, wovon verschiedene Vergünstigungen, Entschädigungen und das Fortkommen abhingen.

Trotz dieser zweideutigen Dynamik zwischen „Objektivität“ und „Subjektivität“ wäre es ein Irrtum anzunehmen, dass die Berichte der Missionare die „Wahrheit“ über eine Welt wiedergeben, die sie mehr oder weniger beharrlich ergründen. Man kann lediglich eine Inszenierung erwarten, die einem bestimmten Anspruch auf Erkenntnis folgt und in einem „Diskurs über den Anderen“ mündet.⁷⁶ Der Andere hat im vorliegenden Fall zwei Gesichter. Für den aus Italien, Transsilvanien, Polen oder vom Balkan kommenden Missionar war der Andere der moldauische Orthodoxe oder, weniger geheimnisvoll und ähnlicher, der moldauische Katholik. In beiden Fällen wird der Missionar glauben, dass er den (schismatischen) Irrtum von der (katholischen) Wahrheit unterscheiden kann und wird versuchen, die Schärfe zu mildern und den Raum zu erobern. Wenn nun sein Diskurs keine „Geschichte“ liefert, da er jeder narrativen Absicht entbehrt, wird er stattdessen ein „Archiv“ erzeugen, also Daten, Eindrücke und Vorstellungen anhäufen. Wessen? Diese Frage ist nicht überflüssig, wenn man sich vor Augen führt, dass ein guter Teil des Materials, das unter den Bedingungen der Mission entstanden ist, nicht nur eine „Hermeneutik des Anderen“⁷⁷ ist, sondern auch eine Widerspiegelung der Persönlichkeit der Missionare. Aufrichtig oder hinterhältig, ehrgeizig oder nur opportunistisch, die Missionare der Kongregation *De Propaganda Fide* sind keine „Angestellten“ einer Institution oder unbeteiligte Zeugen wie die Reisenden, sondern Persönlichkeiten, die ihre Prägung auf dem hinterlassen, was sie gesehen, gehört und erlebt haben. Würde man diese Berichte nur in der Absicht lesen festzustellen, was wahr und was falsch ist, zu

75 S. Koll.-Arbeit *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1982; Friedrich Wolfzettel, *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Age au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

76 Mihaela Grancea, *Călători străini despre aspecte ale vieții cotidiene. Relații interetnice și interconfesionale în spațiul românesc*, in *Spiritualitate transilvăneană și istorie europeană*, Alba-Iulia, 1999, S. 225–234; eadem, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania și Banat. Identitate și alteritate*, Sibiu, Ed. Universității, 2002.

77 Michel de Certeau, *op. cit.*, S. 227.

unterscheiden, was eine wahrhaftige Beschreibung der Realität ist und was Propaganda, wäre das Zeitverschwendung.⁷⁸

Die missionarischen Quellen dienen nicht der aseptischen Beschreibung einer fernen Realität. Jede Seite dieser Schriften vibriert vom Wunsch, der Hoffnung und von Taten in der Absicht, einen Wandel der beschriebenen Gesellschaft herbeizuführen. Das Ziel, die Kardinäle der Heiligen Kongregation zu beeindrucken, erklärt zum Beispiel die Übertreibung der misslichen Umstände und der erzielten Erfolge. Unter dem Aspekt der historischen Interpretation ist die Unterscheidung zwischen Vorschriften und Beschreibung fundamental, um die Beziehungen zwischen Macht und Gesellschaft zu entschlüsseln. Der entscheidende Filter für die Entdeckung des Anderen – sei es der nahe Andere (wie die Katholiken in den rumänischen Fürstentümern), sei es der entferntere Andere (die Orthodoxen) – mündet darin, die Technik des Ausgleichs mit der der Vermutung zu kombinieren. Der reichhaltige und andauernde Fluss von Berichten brachte in seiner Einbettung in die Kultur der Missionare eine außerordentlich umfangreiche Menge von Fragmenten dieser „Diversität“ mit sich, weshalb sie ja zusammengestellt wurden. Es geht um eine deskriptive Lektüre der Realität, die von jedem Missionar erstellt wurde und die eine Ansammlung von Informationen ethnografischer, historischer und geografischer Natur⁷⁹ mit den konkreten Handlungen verbindet, die unternommen werden, um die beschriebenen Bräuche mit dem Kult des Berichtenden zur Übereinstimmung zu bringen. Es ist also nicht verwunderlich, dass uns diese Quellen auch als eine anthropologische und damit wissenschaftliche Interpretation erreichten. Dem Historiker kommt dabei die Aufgabe zu, die ambivalente und zugleich zweischneidige Funktion der Widerspiegelung von Diversität vor Augen zu haben: die Erkenntnis des Selbst im Anderen und die Aufgabe, ihn dem Selbst anzugleichen. In dieser Hinsicht sind die Quellen der Missionare ein unersetzbarer Schatz zum Verständnis, was die Reform des Christentums im modernen Europa tatsächlich bedeutete.

Für die orthodoxe Welt speist sich diese Forschung aus folgenden Primärquellen: Manuskripte, Druckschriften, interne Dokumente, literarische Texte (Chroniken, Hagiografien, Volksbücher etc.), Bibliotheksinventare, externe Korrespondenz, ikonografische Dokumente. Eine Sekundärquelle waren die Briefe der Missionare, Reiseberichte und diplomatische Berichte. Als eine vermittelte Betrachtung der verschiedenen kulturellen und religiösen Unterschiede, aber auch der politischen

78 Manche Anmerkungen zu den *Călători străini despre țările române* sind genau dieser Art; dazu vgl. Adriano Proserpi, *Tribunali della coscienza*, S. 600–601.

79 Die gegenteilige Meinung von Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne*, Paris, Gallimard, 1993, S. 8: der ethnografische Aspekt ist enttäuschend, da die Missionare doch vor allem geneigt waren, genau das aufzuschreiben, was ihnen nicht vertraut ist und die Aspekte zu übersehen, die sie nicht überraschten.

Konjunkturen und konfessionellen Klischees⁸⁰ können diese Sekundärquellen, so bequem es auch wäre, nicht die primäre Quelle sein. Stattdessen waren sie für meine Untersuchung ein wichtiges Element der Bestätigung, der Validierung oder Infragestellung primärer Quellen.

Auf derselben Ebene der Korrelierung von Quellen habe ich auch andere geographische und kulturelle Regionen der Orthodoxie einbezogen, wann immer Netzwerke des Austauschs rekonstruiert werden mussten, durch die die Bewegungen von Menschen, Ideen und Büchern klarer zutage traten. Zugleich schaffen diese Vergleiche natürlich auch Effekte der Asymmetrie. Immer ist der zu vergleichende Gegenstand besser bekannt als der Vergleichsgegenstand, zu dem uns die Intuition einer möglichen Analogie führt. Die Vertrautheit, die mit einer einfachen Gegenüberstellung erzeugt wird, ist nicht zwangsläufig eine strukturelle Gleichartigkeit. So wie die Transformation von trennenden Grenzen in verbindende Grenzen zwischen benachbarten und gleichzeitig existierenden Gesellschaften⁸¹ nachdrücklich eine historische Verbindung, ein Kettenglied braucht. Und die Konfessionalisierung selbst ist ein Vorgang, der im 17. Jahrhundert neue schwer zu erspürende Grenzen schuf, tatsächliche Zonen des Übergangs, der Vermischung und gegenseitigen Durchdringung. Zum anderen veranlasst uns das Problem der Topoi, der Gemeinplätze⁸² zwischen Regionen ohne direkten Kontakt oder unter kulturellem Aspekt völlig unterschiedlicher Natur zu äußerster Vorsicht bei jedem komparativen Herangehen.

1.5.2 Der Diskurs der Missionarskorrespondenz

Was ist bekannt über die Entstehung des Diskurses der Missionare im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Quellen? Im Vergleich mit den Reisetagebüchern ist offensichtlich, dass der Bildungshorizont der Missionarsberichte deutlich beschränkter und eingengt ist durch die bürokratischen Formvorgaben, an die sie sich anpassen mussten. Die räumlich-zeitliche Darstellung unterlag anderen Zwängen und Konven-

80 Einige dieser westlichen Klischees über die Bewohner des Ostens sind bei Mihaela Grancea zu finden: Ignoranz des Klerus, Aberglaube und formale Rituale des Glaubens, *Western Travelers on the Romanian Religiosity (1683–1789)*, in *Church and Society in Central and Eastern Europe*, hrsg. v. Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta, Cluj, European Studies Foundation Publishing House, 1998, S. 400–412.

81 s. den Artikel des Vorreiters Marc Bloch, *Mélanges historiques*, Bd. I, Paris, Gallimard, 1963, S. 14–60; Wiederaufnahme der theoretischen Diskussion zu den Leistungen und Grenzen des Komparatismus im Kollektivband *Histoire comparée et histoire sociale*, unter Ltg. von H. Atsma & A. Burguière, Paris, Fayard, 1990, vor allem die Studie von Lucette Valensi, *Retour d’Orient. De quelques usages du comparatisme en histoire*, S. 307–316; zu den rumänischen Provinzen s. die Arbeiten von Alexandru Dușu, *L’étude comparée des cultures européennes et la recherche interdisciplinaire* „Revue des Etudes Sud-Est Européennes“, XII, 1974, S. 195–203; Al. Dușu & Zoe Dumitrescu Bușulenga, *L’étude comparée des littératures du Sud-Est Européen. Problèmes et méthodes (XVI^e–XX^e siècles)*, „Revue des Etudes Sud-Est Européennes“, XVIII, 1980, Nr. 2, S. 181–194.

82 Jocelyne Dakhlia, *La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l’Islam méditerranéen*, in *Les formes de l’expérience*, S. 39–61.

tionen als die Reiseliteratur.⁸³ Die universellen Regeln, denen die Reiseliteratur gehorchte (Motivation durch den Autor, Vorrang der auktorialen Referenz, doppelte Gestalt der inneren und äußeren Welt, kulturelle Abschweifungen, Konstruktion identitärer Bilder im Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen u. a.) kommen hier nur in geringerem Maße vor.⁸⁴

Nur einige der Erzählungen von Missionaren zeugen von Vertrautheit mit dem Raum, den sie durchqueren, vermessen und beschreiben. Es gibt durchaus auch monografische Anmerkungen zu Geschichte, Politik, Ethnografie und Wirtschaft. Noch seltener durchzieht eigenes Erleben den Bericht, aber fast immer sind die Eindrücke widersprüchlich, von Enttäuschung und Frustration bis zur begeisterten Verwunderung. Insgesamt ist die Betrachtung des Missionars wissensdurstig und aufmerksam, doch gehalten, sich auf das religiöse Leben zu konzentrieren, es fehlt ihm die unbändige Freiheit und nonchalante Leichtigkeit des Reisenden.

Eine weitere Konvention, die auch im 17. Jahrhundert noch gilt, ist das „Plagiat“.⁸⁵ Darunter ist die Nachnutzung der von einem Autor gesammelten Daten durch einen anderen ohne Quellenangabe zu verstehen. Sehr deutlich wird das im Falle der fast gleichlautenden Antworten von Giovanni Battista del Monte und Vito Pilutio in dem Fragebogen der Propaganda Fide von 1670 und 1671.⁸⁶

Nun zum schwierigsten Problem, das die Nutzung derartiger Quellen aufwirft: ihre Glaubwürdigkeit. Bis in die 1980er Jahre ließen sich Historiker durchaus zu ideologisch-nationalistischen Interpretationen der Daten von ausländischen Reisenden oder Missionaren verführen⁸⁷ und betrachteten den historischen Wert der Informationen aus diesen Quellen entweder mit unkritischem Patriotismus oder mit Misstrauen. Allzu oft zeigte sich, wie in der diplomatischen Korrespondenz des Petru Parčević, dass eine gründliche kritische Analyse⁸⁸ zu Tage fördert, dass ihr Autor, der Bischof von Marcianopolis, sein eigenes Bild verbreiten wollte, um einige politische Aktionen

83 Vgl. Normand Doiron, *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Paris, Klincksieck, 1995; Elisabetta Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman*, Paris, Maisonneuve et Larose, I-II, 2007; Raia Zaimova, *Voyager vers „L'Autre“ Europe. Images françaises des Balkans ottomans aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Istanbul, Les Editions Isis, 2007.

84 V. Marie Claude Burgat, Irène Fenoglio-Abd El Aal (ed.), *D'un Orient à l'Autre: les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, Paris, CNRS, 1991; Daria Perocco, *Viaggiare e raccontare. Narrazioni di viaggio ed esperienze di racconto tra Cinque e Seicento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997.

85 Elisabetta Borromeo, *Les voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman*, Bd. I, S. 58–60.

86 *Călători străini*, Bd. VII, ed. cit., S. 214.

87 Michel Leo, *La Bulgarie et son peuple sous la domination ottomane*, Sofia, 1949, vor allem die Passagen zur Reise von John Smith, vgl. Maria Holban, *Truth and Fiction in Captain John Smith's Adventures in Transylvania and Valachia in the Year 1602*, „Revue des Etudes Sud-Est Européennes“, XVI, 1978, S. 253–267.

88 s. die Darstellung der Biografie von Petru Parčević durch Maria Holban in *Călători străini*, Bd. VII, ed. cit., S. 164–172; eadem, *Autour de Parčević*, „Revue des Etudes Sud-Est Européennes“, VII, 1969, Nr. 4, S. 613–646; dieselbe Haltung bei Ștefan Andreescu, *Matei Basarab, Vasile Lupu și proiectul de cruciadă din anii 1645–1647*, „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A.D. Xenopol»“, XXI, 1984, S. 150.

zu legitimieren – die diplomatischen Kontakte ab 1647 zwischen dem Hof von Târgoviște des Matei Basarab und König Wladislaw IV. von Polen – für die er keine Unterstützung hatte. Andererseits ist der renommierte Historiker des bulgarischen Katholizismus Ivan Dujčev auch weiterhin der Ansicht, diese Korrespondenz für glaubwürdig zu halten⁸⁹ und in der genannten Persönlichkeit eine der wichtigsten Figuren der bulgarischen Renaissance im 17. Jahrhundert zu sehen.

Diese Unzulänglichkeiten lassen sich teilweise durch die genaue Kenntnis der beschriebenen Wirklichkeiten und der Gemeinschaften, in denen die Missionare wirkten, kompensieren, doch sie existieren weiterhin, wenn man versucht, aus vagen Anhaltspunkten den ethnischen und konfessionellen Status von Völkern zu ermitteln, die verschiedenen Assimilierungsprozessen unterworfen waren. Der Historiker kann nicht nur von den in den Quellen festgehaltenen Fakten ausgehen. Die Tatsachen existieren nicht ohne vorhergehende Hypothesen, auf Grund derer man versucht, sie zu identifizieren und zu befragen. Eine solche Arbeitshypothese war die Existenz einer pluri-konfessionellen Gesellschaft unter den Bedingungen realer und garantierter Toleranz im Osmanischen Reich. Die kritische Analyse der Missionarskorrespondenz zum Verständnis der religiösen Erfahrungen verschiedener (katholischer, orthodoxer, jüdischer, muslimischer) Gemeinschaften am Rande Europas, im Mittleren Orient und unter der Türkenherrschaft erbrachte in den letzten beiden Jahrzehnten wichtige Ergebnisse in der Forschung.⁹⁰ Vor dem Hintergrund der gewaltsamen religiösen Zusammenstöße auf dem Balkan in den 1990er Jahren erscheint das Zusammenleben zwischen verschiedenen Konfessionen und Religionen im orientalischen Raum der Toleranz als eine Überraschung in Bezug auf diese jüngeren Forschungen. Das Geheimnis dieser historischen Realität könnte wie folgt formuliert werden: Die religiösen Gemeinschaften, die zusammenzuleben hatten, regelten ihre Konflikte mit Hilfe der eingesetzten und anerkannten Autoritäten und einiger Verhaltenskodizes auf der Grundlage erworbener Habitusformen.

89 Ivan Dujčev, *Petăr Parcevic și încercările de eliberare ale popoarelor balcanice de sub stăpânirea turcească*, vol. *Relații româno-bulgare de-a lungul veacurilor (sec. XII-XIX)*, I, Bukarest, Ed. Academiei, 1971, S. 151–185.

90 Djuro Koska, *Organizzazione periferica delle missioni in Ungheria e in Croazia*, in *Sacrae Congregatione de Propaganda Fide memoria rerum*, ed. Josef Metzler, I-1, 1622–1700, Rom-Freiburg-Wien, Herder Verlag, 1971, S. 274–291; Dimitri Angelov, *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse, Privat, 1972; Benjamin Braude, Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, New York-London, Holmes and Mazer, 1982; Anthony Bryer & Heath Lowry, *Continuity and Change in late Byzantine and Early Ottoman Society*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 1986; Ronald Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640*, New York, New York University Press, 1993; Fulvio Cordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania. Dagli ultimi decenni del secolo XVI alla metà del secolo XVII*, „Orientalia Christiana Analecta“, Bd. XXXVI, Rom 1934; Rossitsa Gradeva, *Ottoman Policy towards the Christian Church Buildings*, „Etudes balcaniques“, XXX, 1994, Nr. 4, S. 14–36; Dennis Hupchick, *The Bulgarians in the Seventeenth Century. Slavic Orthodox Society and Culture Under Ottoman Rule*, London, McFarland and Company, 1993; Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche Orient au temps de la Réforme Catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècle)*, Rom, Ecole Française de Rom, 1994.

Wenn man versucht zu ermitteln, wie dieser Diskurs hervorgebracht wurde, ist der Unterschied zwischen der historischen Narration und der offensichtlichen Verbundenheit mit den diplomatischen Berichten ebenfalls überraschend. Der Empfänger dieses Diskurses ist kein virtueller Leser, der Mitglied einer gegenwärtigen oder künftigen vertrauten Gemeinschaft ist. Auch Chronologie spielt keine Rolle, ebenso wenig wie das Gedächtnis. Das aus der Feder von Missionaren stammende Material ist für Institutionen bestimmt, die auf streng geregelten Hierarchien basieren und ihr eigenes Lektüreraster für diese Tatsachen, ihre eigene Perspektive haben. Mit anderen Worten sind die Äußerungen, mit denen wir es in diesen Forschungen zu tun haben, das Ergebnis persönlicher Beobachtungen, aber zugleich auch eine Vorauswahl, die von den Autoritätsbeziehungen zwischen Obrigkeit und Untergebenen diktiert wird. Daraus ergibt sich, um Karl Popper zu zitieren, „eine Logik der Falsifikation“,⁹¹ für die als konkretes Beispiel die parallele Korrespondenz der Jesuiten und Franziskaner mit der Propaganda Fide während des Konflikts in der Kirche von Iași steht. Diese Logik, die sich aus den bürokratischen Zwängen ergibt, wie auch die subjektive Einbindung des Berichterstatters hindert jedoch nicht daran, in den Berichten der Missionare Inhalte zu sehen, die häufig substantiell und tiefeschürfend sind und daher als Zwillinge einer institutionalisierten „Wissenschaft vom Menschen“ gelten können. Dazu beschreiben sie Praktiken oder verfassen Statistiken, die mit umfassenden Beurteilungen sozialer, historischer, politischer, ethnografische Natur einhergehen und mit einem Bemühen um Synthese das Zufällige zu vermeiden suchen. Diese Daten einer empirischen Beobachtung werden anschließend in der Zentrale von einem spezialisierten Analytiker (Sekretär der Kongregation) bearbeitet und mit anderen Daten aus anderen geografischen Regionen, anderen Kulturen verglichen. Es wäre unangemessen, würde man als Motivation für dieses Werk der Sammlung und Zusammenstellung nur die globalen missionarischen Strategien sehen, die lokal umgesetzt werden. Ein Wissensdurst, ein Wunsch nach Beherrschung durch die „missionarische Exploration“ beseelt diese bürokratische Dynamik und verwandelt sie in die Erzeugung „eines Ortes“, der zugleich Zentrum und Peripherie, Grenze und Ausgangspunkt ist. Philippe Ariès erkannte aus gutem Grund im Ende des 17. Jahrhunderts in Europa die Konstituierung einer „kleinen Welt der Forschung“, denn die am meisten gebildeten Exponenten dieser Gruppe von Missionaren gehörten zur dieser Welt *in nascendi*.⁹²

Zu den Erkennungszeichen dieses Diskurses, der so vielen Konventionen unterworfen war und die Weisheit mitunter einschränkte, gehören aber die Kategorisierung, die Benennungsoperationen und Klassifizierungen. Der Missionar ist ein „Kategorisierer“, der in den meisten Fällen bemüht ist, in der genutzten konfessionellen

91 Karl Popper, *Logik der Forschung*, Wien, 1934, S. 4–7.

92 Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, Monaco, 1951, S. 224; Deutsch: *Zeit und Geschichte*, übers. von Perdita Duttko, Frankfurt/Main, 1988; Baudouin de Gaiffier, *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1968, S. 2–9.

Nomenklatur die Differenz zu markieren, sie im Sinne der Aufwertung ihrer Arbeit gegenüber der eigenen Identität positiv oder gegenüber „Schismatikern“ oder „Häretikern“ negativ einzuschätzen. Ein scharfsinniger orientalistischer Theologe wie Richard Simon enthüllt kritisch die Probleme dieser Sichtweise und versucht, sie in seinem Buch von 1684⁹³ über die christlichen Völker der Levante zu korrigieren:

„J’ai reconnu que la plupart des hérésies qu’on attribue au peuple de Levant n’ont presque aucun fondement, bien que les missionnaires, pour faire mieux valoir leur emploi, les accusent d’un grand nombre d’erreurs ... Il y a souvent de l’illusion dans l’esprit de ceux qui condamnent avec trop de facilité les sentiments de leurs frères.“

Die schärfste Trennung nimmt der Bischof von Sofia, Petru Bogdan Bakšić während seiner kanonischen Visitation vor. Bei seiner Ankunft in Cotnari, einer der ältesten lateinischen Parochien, nennt er die Katholiken „Christen“ (*cristiani*), um sie als Begründer der Niederlassung von den orthodoxen Rumänen (*Vallachi o Moldavi*) zu unterscheiden.⁹⁴ Eine Gruppe von bosnischen Franziskanern aus der Umgebung des Bischofs von Marcianopolis, Marco Bandini, setzt auf die Liste der Verfolger des Glaubens und katholischer Priester gleichermaßen und unterschiedslos Muslime, Orthodoxe und Reformierte unter die generische Bezeichnung „Ungläubige“: „*Calvini, li Lutherani, li Ariani, li Turchi, li Greci, li schismatici e simil infedeli*“.⁹⁵

Aus der Sicht Roms sind die Ostkirche und ihre Gläubigen „Schismatiker“. Dieser Terminus, der die engen Zirkel der theologischen Polemik längst überschritten hat, wird von markanten Persönlichkeiten wie Roberto Bellarmin und Antonio Possevino benutzt und ist auch in der Missionarskorrespondenz über die rumänischen Provinzen allenthalben anzutreffen. Die Bezeichnung „Schismatiker“ als solche, die mit pejorativer Bedeutung alle konfessionellen Bezeichnungen („östlich“, „orientalisch“, „griechisch“) ersetzt, rief bereits seit dem 17. Jahrhundert einen Streit zwischen den beiden Lagern hervor.

Eine Antwort darauf gab der Bischof von Philadelphia, Gabriel Severos, in einem Buch, das 1627 in Konstantinopel in der von Patriarch Kyrillos Loukaris gegründeten Druckerei erschien, *Ektesis kata tòn amatôs legônton kai paranômos didascônton*. Nachdem er die Unterschiede zwischen den beiden Kirchen abhandelt (zu den vier Unterschieden des Konzils von Florenz fügt er noch die Seligsprechung der Heiligen hinzu), fragt sich der Bischof im dritten Teil des Buches, wie denn eine ausgesprochene Traditionskirche, die Neuerungen ablehnte, schismatisch genannt werden könne. Gerade weil er sich des pejorativen Gehalts der Bezeichnung und der Empfindlichkeit politischer und religiöser Kreise in Iași gegenüber einer solchen Bezeichnung bewusst ist, bittet Marco Bandini den Heiligen Stuhl, diesen Terminus in

93 Richard Simon, *L’histoire critique de la créance et des coutumes des nations de Levant, par le sieur de Moni*, Frankfurt, 1684, Vorwort, S. III.

94 K. Benda, *Moldvai Csángó-Okmánytár*, Bd. I, S. 218.

95 K. Benda, *Moldvai Csángó-Okmánytár*, Bd. II, S. 462, Brief vom 16. Februar 1650.

der offiziellen oder privaten Korrespondenz Roms nicht zu verwenden und schon gar nicht in Verbindung mit dem Zusatz „häretisch“: „*Le lettere che vengono scritte o alli principi, o a me, in cortesia non nomino che siano heretici scismatici, perchè ricevono in mala parte*“.⁹⁶

Die meisten Missionare leiden an dem Minderheitssyndrom der „belagerten Festung“: die verstreuten Katholiken sind „Schäfchen in der Hand gieriger Wölfe und Barbaren“⁹⁷ (*pecorelle nei mani di lupi rapaci e barbari*). Mitunter werden Bezeichnungen für Konfessionen ersetzt durch ethnische Termini. Der Konventuale Franziskaner Niccolo Lucca da Barsi kann feindselige Praktiken gegenüber den lateinischen Gläubigen belegen und macht das an dem entsprechenden Sprachgebrauch deutlich: „*Wenn ein Katholik zum Moldauer, also schismatisch, wird, lässt er sich neu taufen und sagt, dass die Taufe, die er vorher bekommen hat, keine richtige Taufe war*“.⁹⁸ Zunehmend werden die Katholiken gegen Ende des Jahrhunderts zu „Ungarn“, also aus Transsilvanien gekommene Menschen.

Die Art und Weise, wie die Gläubigen in der Walachei und der Moldau ihren eigenen Glauben am Beginn des 18. Jahrhunderts bezeichneten, ist vom florentinischen Sekretär des Herrschers Constantin Brâncoveanu, Anton Maria del Chiaro, überliefert und scheint ein besonders wertvolles Zeugnis zu sein: „*I Valachi (siccome anco i Moldavi) professono la legge greca, cioè la credenza della Chiesa Orientale, chiamando se stessi ortodossi, a differenza de Latini che si chiamano cattolici*“.⁹⁹ Als sich die Streitigkeiten beruhigt hatten, verstetigten sich im Rumänischen die zwei Termini im allgemeinen Sprachgebrauch, die aus dem Bewusstsein einer positiven Identität entstanden und auch in der Moderne übernommen und bis heute nicht aufgegeben wurden.

96 Ebenda. I, S. 283, Brief vom 28. November 1644.

97 Bericht von Benedetto Emmanuele Remondi, 4. Dezember 1638, in K. Benda, *Moldvai Csángó-Okmánytár*, Bd. I, S. 195.

98 *Ibidem*, S. 80; Constantin C. Giurescu, *Le voyage de Niccolo de Barsi en Moldavie (1633)*, in *Mélanges de l'École roumaine en France*, Teil I, 1925, S. 295–330; Benda, *Moldvai Csángó-Okmánytár*, Bd. I, Dok. I, S. 180–184.

99 Anton Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ed. Nicolae Iorga, Bukarest, 1914, S. 87.