

Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit

Grigore, Mihai-D. (Ed.); Kühner-Wielach, Florian (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Grigore, M.-D., & Kühner-Wielach, F. (Hrsg.). (2018). *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 114). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666570780>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Mihai-D. Grigore / Florian Kühner-Wielach (Hg.)

Orthodoxa Confessio?

Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und
ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 114

Orthodoxa Confessio?

Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen
in der östlichen Christenheit Europas

Herausgegeben von
Mihai-D. Grigore und Florian Kühner-Wielach

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 («Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen») unter dem DOI 10.13109/9783666570780 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber, Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-57078-0

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 7

Mihai-D. Grigore / Florian Kühner-Wielach
Einleitung 9

SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN

Irene Dingel
Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung.
Strukturen und Verlaufsformen 23

Alfons Brüning
Die Orthodoxie im konfessionellen Zeitalter: Von der kirchlichen
Reform zur Konfessionalisierung – oder nicht?
Beobachtungen in universalgeschichtlicher Perspektive 45

Vasilios N. Makrides
Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt
Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch 77

Klaus Buchenau
Konfessionalisierung? Reflexion über die Entwicklung der Orthodoxie
in Südosteuropa seit dem 19. Jahrhundert 111

HISTORISCHE FALLBEISPIELE

Leonie Exarchos
»Und ihr wagt nicht euren Glauben zu bekennen«.
Formen des Bekennens im Rahmen der Unionsverhandlung zwischen
römischer und orthodoxer Kirche in Nikaia und Nymphaion 1234 139

Christian Gastgeber
Annäherung an eine orthodoxe Konfessionalisierung.
Schriftliche Bekenntnisse zum Glauben in Byzanz am Beispiel des
Patriarchatsregisters von Konstantinopel (14. Jahrhundert) 163

Jan Kusber Gab es im Moskau der frühen Neuzeit eine Konfessionalisierung?	189
Krista Zach (†) Konfessionelle Diversität und Dynamik im donaukarpatischen Raum und die Rumänen 11.–14. Jahrhundert	205
Mihai-D. Grigore Ein Glaubensgutachten für Neagoe Basarab (1512–1521). Jurisdiktion und Glaube in der Walachei bis Anfang des 16. Jahrhunderts	247
Edit Szegedi Rumänische konfessionelle Identitäten im Fürstentum Siebenbürgen. Freiräume und Grenzen einer städtischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit	265
Hans-Christian Maner Zwischen katholischer Kirche und dem »Gesetz der Urahn« Die unierte Kirche Siebenbürgens von der Union bis zum 19. Jahrhundert ..	293
Florian Kühner-Wielach Orthodoxer Jesuitismus, katholischer Mystizismus. Konfessionalismus in Rumänien nach dem Ersten Weltkrieg	305
Autorinnen und Autoren	349
Personenregister	351
Ortsregister	356

Danksagung

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) und dem Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der LMU München (IKGS). Dieses Projekt wurde dank der institutionellen und persönlichen Unterstützung vieler weiterer Beteiligter ermöglicht, wofür sich die Herausgeber herzlich bedanken. Allen voran gilt unser Dank der Direktorin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Irene Dingel, die unser Projekt nicht nur institutionell unterstützt, sondern auch inhaltlich bereichert hat. Wir danken dem Forschungsbereich 1 des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, »Etablierung von Differenz: religiös-politische Konflikte und Konsensstiftungen« und seinem damaligen Sprecher, Christopher Voigt-Goy, für die finanzielle Unterstützung und die inhaltlichen Einblicke zu Begrifflichkeit, Methodik und Zusammenhängen der zeitgenössischen deutschen und internationalen Konfessionsforschung. Dem Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz »Byzanz zwischen Orient und Okzident« danken wir ebenfalls für finanzielle und strukturelle Unterstützung; insbesondere seinem Koordinator, Benjamin Furlas, der keine Mühe gescheut hat, uns durch das Dickicht formeller und bürokratischer Herausforderungen zu begleiten. Darüber hinaus danken wir Joe Kroll und Vanessa Weber (IEG) für die redaktionelle Unterstützung sowie Saskia Klump, Carolin Katzer, Stefanie Mainz, Ralf Grabuschnig und Edith Konradt für ihren Einsatz bei der Organisation der Tagung, im Lektorat und Korrektorat, bei der Registererstellung und bei der graphischen Gestaltung dieses Bandes aufs Herzlichste.

Nicht zuletzt mögen alle, die uns bei diesem Projekt unterstützt haben und hier nicht namentlich erwähnt werden, wissen, dass sie nicht vergessen sind und ihnen unser Dank ebenfalls gilt.

Die Herausgeber

Mainz/München, 17. April 2018

Einleitung

In der langen Diskussion zu den unter den Begriffen »Konfessionsbildung« und »Konfessionalisierung« zusammengefassten Prozessen in der Folge der Reformation ist kaum gefragt worden, ob diese Paradigmen auch auf andere Zeiten und Räume als auf Mittel- und Westeuropa in der Frühen Neuzeit anwendbar seien¹. Auf Basis der oft stillschweigend vorausgesetzten Annahme, dass insbesondere das Phänomen der Konfessionalisierung ein auf das Heilige Römische Reich beschränktes Spezifikum darstelle, droht die Konfessionsforschung im Teufelskreis andauernder Selbstreferenzen verhaftet zu bleiben. Beschränkt man die konfessionelle Geschichte Europas jedoch nicht nur auf die Perspektive des – zweifellos prägenden – Konflikts innerhalb der christlichen *Latinitas*, sondern betrachtet sie als eine Reihe von kontingenten, an bestimmte Akteure, politische und soziale Dispositive sowie lokale Konstellationen gebundenen Prozessen, erweist sich das implizite Paradigma von der räumlichen und zeitlichen Einzigartigkeit konfessioneller Ausdifferenzierung kaum als tragfähig. Vielmehr öffnet sich der Blick für bislang wenig beachtete Traditionen wie jene der europäischen Orthodoxien und die zahlreichen Wechselwirkungen entlang ihrer inneren und äußeren Einflussgrenzen.

Die vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz gemeinsam mit dem Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität München veranstaltete Tagung »Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas (13.–20. Jahrhundert)«, deren Ergebnisse in diesem Band vorliegen, galt dem Ziel, zum Schließen dieser Forschungslücke beizutragen. Im Rahmen der Veranstaltung, die von 5. bis 7. März 2015 in Mainz stattfand, wurden die für West- und Mitteleuropa entwickelten Thesen zu Konfessionsbildung und Konfessionalisierung erstmals systematisch auf ihre Anwendbarkeit für die spezifischen historischen Kontexte im östlichen Europa geprüft. Ihr interdisziplinär und auf eine Sicht der *longue durée* ausgerichteter Zugriff sollte es ermöglichen, einen

1 Vgl. Jan BRADEMANN, Konfessionalisierung als Institutionalisierung, in: Archiv für Kulturgeschichte 91 (2010), S. 425–460; Thomas BROCKMANN / Dieter J. WEISS (Hg.), Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, Münster 2013; sowie die Rezension zu diesem Band von Axel GOTTHARD, in: Sehepunkte 14/6 (2014), URL: <<http://www.sehepunkte.de/2014/06/24342.html>> (09.01.2017).

maßgeblichen theoriebildenden Beitrag zu einer Neubewertung der europäischen Konfessionsgeschichte unter Einbeziehung des ostkirchlichen Kultur- und Einflussraums zu leisten. Auf dieser Basis können weitere empirisch und theoriebildend angelegte Forschungsvorhaben zur konfessionellen Dynamik in Ostmittel- und Südosteuropa aufbauen.

Die wiederholten Brüche in der Geschichte des Christentums förderten die Diversifikation von religiöser Identität und kollektivem Selbstverständnis in den europäischen Kulturen. Die damit im Zusammenhang stehende Notwendigkeit für Individuen und Gruppen, sich »für eine Seite« entscheiden zu müssen, wird unter den analytischen Begriffen »Konfessionsbildung« und – spezifischer, weil auf einen theoretischen Ansatz zur Beschreibung eines umfassenden gesellschaftlichen Wandels zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem konkreten Raum und gesellschaftlichen Zusammenhang bezugnehmend – »Konfessionalisierung« subsummiert. Wichtige Merkmale dieses postreformatorischen Phänomens stellen die Ausbildung einer modernen Zentralstaatlichkeit sowie die damit verbundene Durchherrschung und Bürokratisierung der Gesellschaft dar, mit denen eine »Verbreitung und Verinnerlichung kirchlich normierter Glaubensinhalte«² und gleichzeitig eine umfassende Pluralisierung und Säkularisierung einhergehen. Der Anbruch des »Konfessionellen Zeitalters« stellt zumindest für den Westen eine deutliche Zäsur dar.

Im Gegensatz zu den von den verschiedenen christlichen Traditionen entwickelten Theologien und ihrem jeweiligen Alleinanspruch auf Wahrheit muss eine wissenschaftliche Analyse den komplexen historischen Sachverhalt der Glaubensdiversität, die Europas Geschichte fundamental prägt, berücksichtigen. Gleichzeitig kann eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Konzepte von »Konfession« und »Konfessionalisierung« auf die Wirkungsräume der Ostkirche anwendbar seien, nicht darauf verzichten, sich auf orthodoxe Innenperspektiven und Selbstbeschreibungen einzulassen. Denn während die begriffliche Problematik dieser Konzepte, ihr heuristisches Potenzial und die dahinter stehenden Phänomene für die Dichotomie zwischen Katholizismus und Protestantismus bereits gut erforscht sind, werden in den deutschsprachigen und angloamerikanischen Forschungsdiskursen die auf die östliche Christenheit bezogenen Begriffe »Orthodoxie«, »orthodox«, »Orthodoxe Kirche(n)«, »orthodoxes Denken« und »orthodoxe Bevölkerung«³ bzw. »Orthodox World«, »Orthodox Church«, »Orthodoxy«,

2 BRÜNING, S. 127.

3 Vgl. Eugen HÄMMERLE u.a. (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen 1988; Erich BRYNER, Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700, Leipzig 2004; Nikolai KROCOCH, Ekklesiologie und Palamismus. Der verborgene Stolperstein der katholisch-orthodoxen Ökumene, Dissertation, München 2005; Thomas BREMER, Der »Westen« als Feindbild im theologisch-philosophischen Diskurs der Orthodoxie, in: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte

»Orthodox Commonwealth« und »Orthodox Europe«⁴ zumeist ohne eine theoretisch reflektierte Basis verwendet. Nicht einmal die deutschsprachigen Lexika bieten – mit einer Ausnahme – eine auf die Ostkirchen bezogene Begriffsgeschichte des Eigenschaftswortes »orthodox«. Es wird in der Regel unhinterfragt und unreflektiert vorausgesetzt, dass »Orthodoxie« und »Orthodoxe Kirche(n)« eine konfessionelle Einheit bilden würden. Die Frage nach spezifischer Semantik und Produktivität der Begriffe wurde lediglich punktuell behandelt⁵, sodass eine gezielte, multiperspektivische, systematische, epochenübergreifende und theoriebildende Arbeit an den zur Diskussion stehenden Begriffen und Thesen nach wie vor ein Desiderat darstellt.

Begriffe wie »ορθοδοξία« (*orthodoxeo*), »ορθοδοξία« (*orthodoxia*) oder »ορθόδοξος« (*orthodoxos*) sind im Neuen Testament nicht nachgewiesen. Erst bei griechischen Kirchenvätern wie Eusebios von Kaisareia oder Methodios von Olympos im 4. Jahrhundert⁶ sind sie zu finden, und zwar im direkten Bezug auf den »rechten« und »offiziellen« Glauben der Kirche im Gegensatz

Mainz (Hg.), EGO. Europäische Geschichte Online, Mainz 19.03.2012, URL: <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/die-vorstellung-vom-westen-im-osten-europas/thomas-bremer-der-westen-als-feindbild-im-theologisch-philosophischen-diskurs-der-orthodoxie/?searchterm=bremer,%20thomas&set_language=de> (09.01.2017); Jennifer WASMUTH, Östliche Orthodoxien. Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen, in: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz (Hg.), EGO. Europäische Geschichte Online, Mainz 16.04.2012, URL: <http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/jennifer-wasmuth-oestliche-orthodoxien-die-verbreitung-des-sobornost-konzeptes-in-den-orthodoxen-kirchen/?searchterm=wasmuth,%20jennifer&set_language=de> (09.01.2017).

- 4 Vgl. Valerie R. HOTCHKISS / Henry PATRICK (Hg.), *Orthodoxy and Western Culture*. Festschrift für Jaroslav Pelikan, New York 2005; Paschalis M. KITROMILIDES (Hg.), *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot u.a. 2007; Jonathan SHEPARD, Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Expansion of Orthodox Europe*, Burlington u.a. 2007, S. xxv–lv; John A. MCGUCKIN, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Malden u.a. 2008. Obwohl ab dem Kapitel 8 der Begriff »Orthodoxy« mit hoher Frequenz auftaucht, findet sich im 5. Band der *Cambridge History of Christianity* zur »Eastern Christianity« weder im Titel noch im Text ein Platz für den Begriff »orthodox« oder dessen Geschichte (vgl. Michael ANGOLD [Hg.], *The Cambridge History of Christianity* 5. *Eastern Christianity*, Cambridge, MA 2006).
- 5 Vgl. Alfons BRÜNING, *Confessio Orthodoxa und europäischer Konfessionalismus – einige Anhaltspunkte zur Verhältnisbestimmung*, in: Robert O. CRUMMEY u.a. (Hg.), *Russische und ukrainische Geschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002, S. 207–221; Stefan PLAGGENBORG, *Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert*. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes, in: *Bohemia* 44 (2003), S. 3–28; Klaus BUCHENAU, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden 2004; Alfons BRÜNING, *Unio non est unitas – Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*, Wiesbaden 2008; Klaus BUCHENAU, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien 1850–1945*, Wiesbaden 2011; Gregory L. FREEZE, *Confessions in Imperial Russia. Analytical Overview of Historiography*, in: *Bylye Gody* 39/1 (2016), S. 261–281.
- 6 Vgl. Gerhard KITTEL / Gerhard FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1–10, Stuttgart 1957–1978.

zur Häresie⁷. Die einzige, knappe, aber einschlägige Begriffsgeschichte zur »Orthodoxie« als exklusive Bezeichnung für die Ostkirchen bietet Peter Hauptmann:

Entscheidend für [die] kirchliche Ausprägung [des Orthodoxiebegriffs] wurde 843 die Stiftung des Festes der Orthodoxie als Abschluss des Bilderstreits. Es fällt auf den 1. Fastensonntag und ist mit der Verlesung des sog. Synodikons der Orthodoxie verbunden, indem alle bisherigen Lehrverurteilungen wiederholt und ggf. durch neue Anathematismen ergänzt werden. Dadurch erfuhr der Orthodoxiebegriff [...] seine vorrangige Verbindung mit den Ostkirchen; denn die abendländische Christenheit hat dieses Fest der byz[antinischen] Reichskirche nicht mit übernommen⁸.

Aus diesem Grund beziehen sich die Bezeichnungen »orthodox«, »Orthodoxie« oder »Orthodoxe Kirche(n)« auf jene Kirchtümer, die sich zum erwähnten Synodikon und implizit zur Gesamtlehre die sieben Ökumenischen Konzile (zwischen 325 und 787) bekennen. Zur Unterscheidung werden Kirchen, welche nur die ersten drei Konzile, nicht jedoch das vierte, das Konzil von Chalcedon 451, anerkennen, als »orientalische«, »orientalisch-orthodoxe« oder »altorientalische« Kirchen benannt.

Darüber hinaus führt die Einbeziehung eines terminologisch unhinterfragten Orthodoxiebegriffs in die großen Forschungsdebatten zur konfessionellen Ausdifferenzierung in der europäischen Geschichte zu einer analytischen Unschärfe. So bezieht sich zum Beispiel der in der mittelalterlichen Korrespondenz der Päpste verwendete Begriff *orthodoxa fides* nicht auf die byzantinischen und/oder (süd-)osteuropäischen *schismatici*, sondern auf die eigene »wahre« Glaubenslehre der Römisch-Lateinischen Kirche. Über Orthodoxie bzw. eine »östliche orthodoxe Konfession« zu sprechen⁹, ohne die Genealogie des Begriffs zu beleuchten, erweist sich somit als unproduktiv und irreführend. Es würden wichtige Reflexionsschritte übersprungen, die im Bereich der abendländischen Konfessionsforschung seit den 1950er Jahren konsequent geleistet werden¹⁰, während die östliche Christenheit pauschal mit einem vorgefertigten Begriff und dem darunterliegenden theoretischen Gerüst erfasst würde, das nicht für sie gedacht und entwickelt wurde.

7 G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, S. 971.

8 Peter HAUPTMANN, *Orthodoxe Kirchen*. I. Kirchengeschichtlich, in: RGG 6 (42003), Sp. 675–681, hier Sp. 675f.

9 Hans-D. DÖPMANN, *Die orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, S. 11.

10 Ernst W. ZEEDEEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: HZ 185 (1958), S. 249–299; ders., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985; Wolfgang REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ARG 68 (1977), S. 226–251; ders., *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: Ders. (Hg.), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*,

Der vorliegende Band setzt sich zum Ziel, die auf der Basis abendländischer Prozesse des frühneuzeitlichen christlichen Lebens formulierten Theorien zur Konfessionsbildung und Konfessionalisierung sowie die darauf aufbauende These einer »Zweiten Konfessionalisierung« ab dem 19. Jahrhundert¹¹ auf ihre weitere Anwendbarkeit in den historischen, kulturellen und religiösen Kontexten des östlichen Europas zu prüfen. Die hier versammelten Studien widmen sich drei zentralen Fragen:

1. Kann in Bezug auf die östliche Christenheit bzw. die Orthodoxe(n) Kirche(n) und insbesondere ihre Auseinandersetzung mit anderen Glaubensgemeinschaften überhaupt von »Konfession« gesprochen werden?
2. Unter welchen systematischen, terminologischen, praktischen und historiographischen Umständen und mit welchem heuristischen Mehrwert kann der Konfessionsbegriff auf die Ostkirche(n) angewendet werden?
3. Welche Periodisierung erfordert die Anwendung dieser Konzepte in Bezug auf das östliche Europa und die Wechselwirkungen mit katholischen und (später auch) protestantischen Traditionen und Diskursen?

Zur Beleuchtung dieser Fragestellung beteiligen sich in einer interdisziplinär angelegten Forschungsgruppe Spezialisten aus Theologie, Religionswissenschaft, Christentumsgeschichte, Byzantinistik, Kulturgeschichte, Philologie und osteuropäischer bzw. südosteuropäischer Geschichte.

Eine begründete und erkenntnisbringende Anwendung des Konfessionsbegriffs auf die byzantinisch-orthodoxen Kirchtümer erfordert in einem ersten Schritt, sich auf den endogenen Diskurs der *Ecclesiae Orientales* ein-

München 1981, S. 165–189; Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), S. 257–277; Heinz SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981; ders. (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986; ders., Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45; Hans-Christoph RUBLACK (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, Gütersloh 1992; Heinrich R. SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.

11 Olaf BLASCHKE, Das Zweite Konfessionelle Zeitalter. Ein Deutungsangebot für Katholizismus und Sozialhistoriker, in: Johannes HORSTMANN u.a. (Hg.), Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001, S. 27–78; Olaf BLASCHKE (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; Heinz-G. HAUPT u.a., Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. u.a. 2005.

zulassen. Wie insbesondere Klaus Buchenau in seinem Beitrag »Konfessionalisierung? Reflexion über die Entwicklung der Orthodoxie in Südosteuropa seit dem 19. Jahrhundert« betont, ist die Frage nach den »Grenzen der Außenbetrachtung«¹² immer noch aktuell. In der Orthodoxie selbst herrscht große Skepsis an der Fähigkeit tieferen Verstehens und Erfassens seitens westlicher Akteure: Nur wer sich für die religiöse Erfahrung öffnet, kann tatsächlich begreifen, was es bedeutet, »orthodox« zu sein – dem Außenstehenden hingegen bleibt lediglich der unzulängliche Blick auf die Hülle. Diese in der östlichen Tradition bis heute kaum schwächer werdende »unübersehbare Tendenz zur normativen Abgrenzung von säkularem Denken«¹³ und die damit verbundene Asymmetrie des vergleichenden Blicks als Teil der Fragestellung und nicht des Problems zu begreifen, gehört zu den zentralen Herausforderungen, denen dieser Band sich stellt. Alfons Brüning warnt in seinem Beitrag »Die Orthodoxie im konfessionellen Zeitalter. Von der kirchlichen Reform zur Konfessionalisierung – oder nicht? Beobachtungen in universalgeschichtlicher Perspektive« davor, dem verführerisch logischen und naheliegenden Telos einer zweifellos faszinierenden Fragestellung nachzugeben: Es sei ein Leichtes, nach dem Prinzip »Wer sucht, der findet«¹⁴ vorzugehen. Eine solch oberflächliche Isolierung der »richtigen« Merkmale und die damit vollzogene Gleichsetzung der eigentlich Ungleiches beschreibenden Attribute »katholisch«, »lutherisch« und »orthodox« würde bedeuten, *a priori* die abendländische Folie über die Wahrnehmung und Interpretation der Traditionen des Ostens zu legen.

Der Nutzen des »heuristischen Werkzeugs«¹⁵ der Konfessionalisierung für den Osten ist also von Neuem zu hinterfragen, wie auch die Option, innerorthodoxe Abgrenzungsprozesse als eine Art Binnenkonfessionalisierung zu sehen, kritisch zu beleuchten ist. Sowohl Vasilios N. Makrides in seiner Studie »Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt. Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch« als auch Jan Kusber, der sich der Frage »Gab es im Moskau der Frühen Neuzeit eine Konfessionalisierung?« widmet, geben differenziert Antwort: In beiden Beiträgen zeigt sich deutlich, dass eine Übertragung der für eine abendländische Situation konzipierten Begrifflichkeit zwar partiell möglich ist, der heuristische Mehrwert aber damit kaum festgestellt werden kann.

Die vielschichtige, systematische Auseinandersetzung mit der methodischen Anwendung des Konfessionsbegriffs in seine verschiedenen Varianten und Bedeutungszusammenhängen verweist – gleichsam auf den zweiten

12 BUCHENAU, S. 109.

13 Ebd., S. 110.

14 BRÜNING, S. 49.

15 Ebd., S. 45 und passim.

Blick – jedoch auch auf das große Potenzial, das in einem an die Besonderheiten der Orthodoxie angepassten Fragenkatalog zur *confessio* steckt. Wesentlich erscheint dabei, das relativ fest und konzise geschnürte Paket zum Paradigma der Konfessionalisierung aufzudröseln, es »abzuspecken«¹⁶ und »diverse Verkürzungen« aufzuarbeiten, »die dieses Paradigma in der Vergangenheit erfahren hat«¹⁷. Es müsse als ein »reduziertes Set basaler Gemeinsamkeiten«¹⁸ verstanden werden, das religiöse und regionale Spezifika als integralen Bestandteil der Fragestellung begreift und davon absieht, den Konfessionsbegriff zu essentialisieren.

Einerseits führt zwar nicht jede kirchliche Reform zu einem Konfessionalisierungsprozess¹⁹, andererseits sind religiöse Abgrenzungsprozesse sowie – komplementär dazu – Spielarten religiöser Durchlässigkeit, die nicht exakt in dieses Paradigma passen, nicht weniger interessant, seien sie nun binnenkonfessioneller oder transkonfessioneller Natur. Auch wenn Momente der Uneindeutigkeit dem kategorischen Prinzip der *confessio* eigentlich zuwiderlaufen, stellen sie sowohl in ihrer zeitlichen wie örtlichen Dimension einen wesentlichen Bestandteil religiöser und eventuell konfessioneller Lebenswelten dar. Dies belegen die Beispiele des mittelalterlichen Banats von Severin, wie es Krista Zach (†) in ihrem Beitrag »Konfessionelle Diversität und Dynamik im donaukarpatischen Raum und die Rumänen (11.–14. Jahrhundert)« beschreibt, und jenes der »orthodoxen Calvinisten« in Siebenbürgen, das Edit Szegedi in ihrer Studie »Rumänische konfessionelle Identitäten im Fürstentum Siebenbürgen. Freiräume und Grenzen einer ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit« darlegt. Ein besonderer Fall religiöser Hybridität, der sich letztlich zu einem im weiteren Sinne als *confessio* mit eindeutig identifizierbarem Selbstbewusstsein zu beschreibenden Phänomen entwickelt, repräsentieren die seriell verlaufenden Unionen mehrerer regionaler orthodoxer Gruppen im habsburgischen Einflussraum mit der katholischen Kirche, wie sie Hans-Christian Maner in seinem Aufsatz »Zwischen katholischer Kirche und dem ›Gesetz der Urahen‹. Die unierte Kirche Siebenbürgens von der Union bis zum 19. Jahrhundert« exemplarisch analysiert.

So muss der Blick auf die Orthodoxie – sei er nun der eines »Insiders« oder der eines Außenstehenden – von einem monolithischen Gruppismus absehen und die Diversität innerhalb der großen konfessionellen Zuschreibungsgemeinschaften als gegeben angenommen werden. Der Anspruch auf Abso-luteit der jeweils eigenen Glaubenslehre, den insbesondere die Orthodoxie

16 BUCHENAU, S. 112.

17 DINGEL, S. 23.

18 BUCHENAU, S. 112.

19 BRÜNING, S. 61.

und der Katholizismus erheben, und die damit verbundene Ablehnung, sich selbst als Konfession zu bezeichnen, steht dem wissenschaftlichen Zugriff, um »konfessionsartige Aspekte unter bestimmten Umständen innerhalb dieser Kirche«²⁰ zu lokalisieren, zu beschreiben und zu analysieren, letztlich nicht im Wege, sondern wird zu einem integralen Teil der Fragestellung.

Um das Bündel an Paradigmen zur Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im Sinne eines heuristischen Mehrwerts für den Osten zu öffnen, muss jedoch auch die im einschlägigen Diskurs tradierte Voraussetzung, dass bei einer Buchreligion »eine schriftliche Glaubensgrundlage, eine *confessio* im christlichen Umfeld« vorliegen müsse, »die sich von anderen Konfessionen abhebt und zu der sich die Vertreter dieser Konfession bekennen«, hinterfragt werden. In der Orthodoxie ist eine solche *summa doctrinae* nämlich nicht bekannt, da es dafür offensichtlich keinen Bedarf gab²¹. Es lassen sich jedoch zahlreiche schriftliche Quellen identifizieren, die eine solche – stets einer bestimmten Situation verdankte – konfessionsbegünstigende Abgrenzung implizit oder explizit belegen, wie beispielsweise Christian Gastgeber in seiner »Annäherung an eine orthodoxe Konfessionalisierung. Schriftliche Bekenntnisse zum Glauben in Byzanz am Beispiel des *Patriarchatsregisters* von Konstantinopel (14. Jahrhundert)«, Leonie Exarchos in ihrem Beitrag zu »Formen des Bekennens im Rahmen der Unionsverhandlungen zwischen römischer und orthodoxer Kirche in Nikaia und Nymphaion 1234« und Mihai-D. Grigore in seiner Untersuchung zum »Glaubensgutachten für Neagoe Basarab (1512–1521). Jurisdiktion und Glaube in der Walachei bis Anfang des 16. Jahrhunderts« demonstrieren.

Für ein besseres Verständnis der orthodoxen Tradition scheint es wesentlich, auch »Rituale, Bildmaterial und andere nicht verbale diskursive Praktiken«²², die lediglich schlüssig, nicht jedoch schriftlich und *expressis verbis* vollzogen werden, mit in die Überlegungen einzubeziehen, weisen diese doch einen kaum niedrigeren Grad an Eindeutigkeit in der religiösen Ab- und Ausgrenzung als schriftliche Zeugnisse auf: »›Bekenntnis‹ meint immer noch zugleich den Akt des Bekennens der versammelten Gemeinde als Teil der Liturgie. Es ist also nicht allein Lehrbekenntnis und Aufbewahrungsort für dogmatische Fixierungen«²³.

Insbesondere wenn Religion zur Ideologie gerinnt²⁴, verlässt die konfessionelle Ausdifferenzierung bzw. Verfestigung die kirchliche Einflussphäre, wie Florian Kühner-Wielach in seinem Beitrag zum »Konfessionalismus in

20 MAKRIDES, S. 87.

21 GASTGEBER, S. 161.

22 MAKRIDES, S. 79.

23 BRUENING, S. 66.

24 Ebd., S. 65.

Rumänien nach dem Ersten Weltkrieg« beschreibt: Die Aussperrung des konfessionell Anderen von vorher »neutralen« Orten wie dem dörflichen Friedhof, die Politisierung der Konfession bis hin zu jurisdiktioneller Ungleichbehandlung, ein verstärkter Zusammenhang zwischen religiösem Bekenntnis und Wahlverhalten etc. können als Merkmale einer – zeitlich verdichteten – Variante einer »Zweiten Konfessionalisierung« gedeutet werden, deren Auswirkungen bis heute deutlich zu spüren sind. Die Zäsur von 1918, mit der das Zeitalter der Nationalstaaten und der Extremismen beginnt, scheint in diesem Zusammenhang besondere Berücksichtigung finden zu müssen.

Der epochenübergreifende Ansatz und die Vielfalt an methodischen Zugängen bieten die notwendige synchrone Tiefe und diachrone Kohärenz, um die Frage, inwiefern das ohne Zweifel vorhandene Identitätsbewusstsein der Gläubigen der Ostkirche(n) seit dem spätbyzantinischen Zeitalter des 13. Jahrhunderts eine Konfessionsbildung und einen konfessionellen Abgrenzungsprozess aufweist, zu beantworten. Der Fokus unserer Fallbeispiele liegt auf dem Donau-Karpaten-Raum, da dieser in seiner historischen Komplexität als kulturelle Übergangszone ein besonderes Beispiel interkonfessioneller Dynamik bildet und somit das notwendige Material für die Anwendung der begrifflichen, theoretischen und methodischen Heuristik der Konfessionsforschung bietet.

So soll künftigen Forschungsvorhaben ein begrifflich, theoretisch und historiographisch reflektiertes Instrumentarium zur Verfügung gestellt werden, um die Orthodoxie auch in allgemeine Fragestellungen zur konfessionellen Dynamik Europas adäquat einbeziehen zu können. In diesem Sinne beschäftigt sich der vorliegende Band nicht nur mit der Anwendbarkeit der Konfessionalisierungstheorie auf die östliche Christenheit, sondern sucht nach neuen Zugängen, um Prozesse religiöser Differenzbildung systematisch und vergleichend erfassen zu können.

Durch den Beitrag von Irene Dingel, einer etablierten Konfessionsforscherin, werden wichtige Eckpfeiler für eine neue Betrachtung der europäischen Konfessionalisierung insgesamt errichtet: ein neuer theoretischer Rahmen unter dem Gesichtspunkt der »Konjunkturgeschichte«²⁵, der unter Einbeziehung der östlichen Christenheit mehr Flexibilität, Einsicht und

25 Vgl. Christopher VOIGT-GOY, Einleitung, in: Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit, hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz, URL: <http://wiki.ieg-mainz.de/konjunktoren/index.php?title=Religion_und_Politik_Eine_Quellenanthologie_zu_gesellschaftlichen_Konjunktoren_in_der_Neuzeit> (12.01.2017).

Kontextbezogenheit als die klassische Konfessionalisierungstheorie bietet, die sich in der Regel einem modernisierungstheoretischen, teleologisch linearen Verständnis verpflichtet²⁶.

Die Tatsache, dass sich manche der in diesem Band formulierten Thesen und Schlüsse widersprechen, zeigt nicht nur, dass das Vorhaben, eine europäische Konfessionsgeschichte unter Einbeziehung des Ostens zu schreiben, erst ganz am Anfang steht. Vielmehr untermauert ihre Disparität auch die zentrale These, dass Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im orthodoxen Europa – ebenso wie im Westen – keinen teleologischen, essentialistischen und einheitlichen Vorgang darstellen, sondern je nach Akteuren und Ereignissen, nach politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Konstellationen einer individuellen Bewertung bedürfen. Diese Beobachtung verbindet die westliche und die östliche Konfessionalisierung in einem anhaltenden Differenzierungs- und Aushandlungsprozess innerhalb der europäischen Christenheit und letztlich darüber hinaus.

Die östliche Christenheit wird auf diese Weise als Teil und Akteur der Entwicklungen auf europäischer Ebene wahrgenommen. Die Einbeziehung des ostkirchlichen Kontexts zeigt, dass Prozesse der konfessionellen Ausdifferenzierung weit vor der Zäsur der Reformation im 16. Jahrhundert anzusetzen sind, nämlich im Kontext der Konflikte, Gespräche, Polemiken, Missionierungs- bzw. Unionsversuche zwischen der Ostkirche und der Westkirche nach 1204. Ab diesem Moment hatten sich nicht nur die bereits bestehenden politisch-religiösen Fronten zwischen östlicher und westlicher Tradition verhärtet. Vielmehr wurden auch für dieses Forschungsvorhaben wichtige semantische Felder der konfessionellen Ausdifferenzierung und Identität wie »threskeia« (θηρησκεία, etwa: »Kultgemeinschaft«, »religiöse Regel«), »homologia« (ὁμολογία, etwa: »Bekenntnis«, »das, zu dem man sich bekennt«), »orthodoxoi« (ὀρθόδοξοι) im Gegensatz zu den »häretischen« »latinoi« (λατίνοι) eröffnet.

Mit kontext- und problembezogenen Einzelstudien wird folglich gezeigt, dass Phänomene der konfessionellen Abgrenzung und Glaubensdifferenzierung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Gefüges stattfanden, sich in der theologischen, liturgischen, ikonographischen, kirchenrechtlichen, aber auch der politischen Praxis sowie im zwischenmenschlichen Alltag niederschlugen und die politischen Entwicklungen eines beträchtlichen geopolitischen Raumes (von Konstantinopel über Moskau bis Wien) und zeitlichen Spektrums (vom 13. bis ins 20. Jahrhundert) entscheidend prägten. Die Arbeit

26 REINHARD, Gegenreformation; ders., Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: Nada BOSKOVA-LEIMGRUBER (Hg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge, Paderborn u.a. 1997, S. 39–55.

am Terminus »confessio« gestaltet sich also nicht nur in Form einer innerorthodoxen Engführung, sondern betrachtet die Orthodoxie auch in der Komplexität breiterer Zusammenhänge, in denen die orthodoxen Christen eine wichtige Rolle als ein Gegenüber der römisch-katholischen und später auch der protestantischen Christen spielten. Die konfessionelle Abgrenzung der Orthodoxie wird als Dimension konstellationsbedingter Wechselwirkungen und akteursbezogenen, verflochtenen Handelns verstanden.

Der vorliegende Band zielt – um das bisher Dargelegte zusammenzufassen – darauf ab, sich mit einer bislang nicht nachweisbaren Schärfe mit Konfessionalität und Konfessionalisierung im Bereich der östlichen Christenheit auseinanderzusetzen. Er stellt einen unerlässlichen Schritt dar, um von »interkonfessioneller Dynamik« im Bereich der ost- und südosteuropäischen Christenheit qualifiziert sprechen zu können.

SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN

Irene Dingel

Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung

Strukturen und Verlaufsformen

Das Konfessionalisierungsparadigma ist ein wissenschaftlicher Zugang, der in erster Linie auf die frühneuzeitlichen Entwicklungen im Alten Reich zielt und sie zu beschreiben versucht. Die Tragfähigkeit dieses Paradigmas, seine Generalisierbarkeit und damit die Frage seiner Übertragbarkeit auf weitere europäische Konstellationen ist in den vergangenen Jahren reichlich und nicht selten kontrovers diskutiert worden. Wer die Debatte im Einzelnen retrospektiv erheben und nachzeichnen will, trifft auf umfangreiches und reichhaltiges Material. Alles einmal unter *wissenschaftsgeschichtlicher* Perspektive zu bündeln und dabei nach den Konjunkturen dieses Forschungsparadigmas zu fragen, dürfte durchaus ertragreich sein. Dabei sollte nicht nur seine Tauglichkeit für den konfessionellen Vergleich im europäischen Kontext geprüft werden, sondern auch sein Potenzial für den interdisziplinären Dialog, das zweifellos – so viel sei gleich zu Anfang festgestellt – hoch ist. Gerade für eine interdisziplinäre Forschung, die auf die Beschreibung annähernd parallel verlaufender Umbrüche auf verschiedenen Untersuchungsebenen wie Religion, Kultur, Gesellschaft und Politik zielt, sowie für die verschiedenen Erkenntnisinteressen der jeweiligen Disziplinen ist das Konfessionalisierungsparadigma meines Erachtens ausgesprochen geeignet. Allerdings müssten dafür die diversen Verkürzungen aufgearbeitet werden, die dieses Paradigma in der Vergangenheit erfahren hat. Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob die Betrachtung von frühneuzeitlichen Entwicklungsprozessen unter dem Aspekt der Konfessionalisierung generalisierbar ist, also auf die historischen, religiösen, politischen wie räumlichen Bedingungen jenseits der Grenzen des Alten Reichs transferiert werden kann, und ob sich ein auf der Grundlage frühneuzeitlicher Prozesse in der *lateinischen Christianitas* entwickeltes Forschungsparadigma auch in die Zusammenhänge der östlichen Orthodoxien übertragen lässt. Wenn ja, würde dies voraussetzen, dass im orthodoxen Bereich eine ähnliche Bekenntnis- und Konfessionsbildung zu beobachten wäre wie in der westlichen Hälfte Europas, vor allem im damaligen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Konfessionelle Konsolidierung und die Bildung von entsprechenden Kirchentümern hätten dann dort – so wäre hypothetisch zu formulieren – in ähnlicher Weise wie in der lateinisch geprägten Welt der Frühen Neuzeit gesellschaftliche

Umbruchsprozesse in Gang gesetzt bzw. wären mit politischen Kräften in Interaktion getreten und hätten auf diese Weise kulturelles Leben durchdrungen.

Diese und ähnliche Problemstellungen können hier nur angerissen und nicht im Einzelnen, geschweige denn erschöpfend behandelt werden. Es kann daher nur darum gehen, einige grundlegende Informationen zur Entwicklung des Konfessionalisierungsparadigmas zu vermitteln und Klärungen vorzunehmen, die Impulse für eine weitergehende Diskussion der genannten Fragen geben können. All dies geschieht aus religions- bzw. kirchengeschichtlicher Perspektive. Dazu soll als Erstes das Konfessionalisierungsparadigma mit seinen Problemstellungen kurz skizziert werden. Zweitens wird es – konkreter – um Bekenntnis und Bekenntnisbildung in der Frühen Neuzeit gehen. Denn das Entstehen von Kirchentümern auf der Grundlage einer eindeutigen *Confessio* ist als Ausgangspunkt und Basis der Konfessionalisierung anzusehen. Und zum Dritten werden einige Beispiele entfaltet, die Strukturen und Verlaufsformen von Konfessionalisierung illustrieren können. Damit soll dafür gesorgt werden, dass die Debatte über die Übertragbarkeit oder Anpassung des Forschungsparadigmas an andere religiöse und historische Bedingungen fruchtbar geführt werden kann.

Konfessionalisierung: Zur Entwicklung des Forschungsparadigmas und seinen Problematiken

Die Frage nach dem Entstehen der großen Konfessionskirchen sowie nach der Wirkung des Konfessionellen auf Kultur, Gesellschaft und Politik bzw. die Frage nach der Instrumentalisierung der Konfessionen zur sozialen Disziplinierung und politischen Machtstabilisierung hat seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts sowohl in kirchenhistorischen als auch in all-gemeineschichtlichen Foren viel Beachtung gefunden. Impulsgebend dafür waren zunächst die Publikationen des Tübinger Historikers Ernst Walter Zeeden, der die Entstehung der Konfessionen als entscheidendes geschichtliches *Movens* identifizierte. Er untersuchte *Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, so der Untertitel einer im Jahr 1965 erschienenen Abhandlung, nachdem er sich schon 1958 in der *Historischen Zeitschrift* über »Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung« geäußert¹ und bereits damals die Bezeichnung »Konfessionalisierung«

1 Vgl. Ernst Walter ZEEDEEN, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München u.a. 1965; außerdem ders., Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glau-

verwendet hatte, ohne beide Termini scharf voneinander abzugrenzen². Die Frage nach terminologischer Klarheit – Konfessionsbildung oder Konfessionalisierung – und vor allem jene nach den damit bezeichneten tiefgreifenden Umbildungsprozessen, die durch das Entstehen der Konfessionen in Gang gesetzt wurden, rückte dann vor allem ab den 1980er Jahren in den Mittelpunkt des Interesses. Anstoß dafür war eine 1981 in den im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte erscheinenden *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* publizierte Studie Heinz Schillings über den Konfessionswechsel in der Grafschaft Lippe und den damit verbundenen sozialen und politischen Wandel³. Damals bezeichnete man solche innerprotestantischen Konfessionswechsel vom Luthertum zum Calvinismus – in Übernahme der in den zeitgenössischen Quellen aufzufindenden Terminologie – häufig als »Zweite Reformation«, was die Wertung implizierte, dass die erste, von Luther ausgegangene Reformation Wittenberger Prägung auf halbem Wege stecken geblieben und durch eine weitergehende, zweite Reformation – reformierter, calvinischer Prägung – überholt worden sei. Schilling untersuchte, wie der Konfessionswechsel in Lippe mit der Territorialstaatsbildung Hand in Hand ging, und entwickelte auf dieser Grundlage zusammen mit dem Historiker Wolfgang Reinhard das Forschungsparadigma der Konfessionalisierung. In drei großen Symposien des Vereins für Reformationsgeschichte – teils in Kooperation mit der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* – stand dieses Paradigma zur Debatte, wobei die erste Tagung *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland das Problem der »Zweiten Reformation«* zum Gegenstand hatte⁴. Es folgten weitere Symposien zur lutherischen und zur katholischen Konfessionalisierung⁵. Ausgehend von dem, was man bei der Umwandlung lutherischer Territorien und Städte gegen Ende des 16. Jahrhunderts in reformierte bzw. calvinistische Gemeinwesen beobachten konnte, und dem Versuch, als einheitlichen und generalisierbaren »gesellschaftsgeschichtlichen Wandlungsprozess« zu deuten, fragte

benskämpfe, in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), S. 249–299; wieder abgedruckt in: Ders., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, in: Spätmittelalter und Frühe Neuzeit* 15 (1985), S. 67–112.z

- 2 So fragte Zeeden z.B. in seinem Beitrag über die Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung nach den »Träger[n] der Konfessionalisierung«; vgl. Ders., *Grundlagen und Wege, in: Konfessionsbildung*, S. 111.
- 3 Es handelt sich dabei um Schillings Bielefelder Habilitationsschrift. Vgl. Heinz SCHILLING, *Konfessionsbildung und Staatskonflikt. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh* 1981.
- 4 So auch der Titel des aus dem Symposium hervorgegangenen Sammelbandes. Vgl. Ders. (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh 1986.
- 5 Vgl. Hans-Christoph RUBLACK (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992; Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1995.

man danach, »wieweit es sich hierbei tatsächlich um einen Gesamtvorgang handelte, der über die kirchen- und theologiegeschichtlichen Veränderungen hinaus politische, soziale, kulturelle und mentalitätsgeschichtliche Umbrüche herbeiführte«⁶. Darin klingt bereits die Definition von Konfessionalisierung an, nämlich als ein Wandlungsprozess, der alle Lebensbereiche und Funktionsebenen der frühneuzeitlichen Gesellschaft betraf. Dieses Verständnis von Konfessionalisierung wurde sowohl von Heinz Schilling als auch von Wolfgang Reinhard weiterentwickelt und differenziert, wobei durchaus Unterschiede zwischen beiden hervortraten⁷. Schilling versuchte mit seinem Zugang und seiner Definition des Phänomens die interdisziplinäre Offenheit und historiographische Weite zu wahren, indem er formulierte:

In der weiteren Definition meint Konfessionalisierung einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale. »Konfessionalisierung« bedeutet somit nicht nur die »Konfessionsbildung« im Sinne eines Hervortretens von religiös-kulturellen Systemen, die sich bekenntnismäßig in der Lehre, im Ritus, in der Spiritualität und nicht zuletzt in der religiösen Alltagskultur deutlich voneinander unterscheiden. »Konfessionalisierung« meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal-fragmentiert, sondern institutionell-flächenmäßig organisiert war, sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte. [...] Dabei wirkten die kirchlich-religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Kräfte nach Art eines Syndroms, das heißt im Zusammenspiel von an sich jeweils originären Wirkfaktoren, die in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam die Gesamtrichtung des Wandels bestimmen⁸.

6 SCHILLING, Die reformierte Konfessionalisierung, S. 7.

7 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Harry OELKE, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte 57, Berlin u.a. 1992, S. 3–18; außerdem Thomas KAUFMANN, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (Teil 1 und 2), in: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), Sp. 1008–1025, hier Sp. 1112–1120; und neuerlich Andreas HOLZEM, Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer« (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der »Konfessionalisierung« schreiben? in: Thomas BROCKMANN/Dieter J. WEISS (Hg.), Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen, Münster 2013, S. 127–164.

8 Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft, in: REINHARD u.a. (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, S. 4.

Reinhard legte demgegenüber den Akzent auf die politisch-staatliche Perspektive, sodass in seinem Konzept Religion und Konfession zunehmend zu Instrumenten der Politik wurden und dazu dienten, den frühmodernen Territorialstaat herauszubilden und zu konsolidieren⁹. Weil sich damit zusätzlich die These verband, dass die Konfessionalisierung auf diese Weise einen entscheidenden Modernisierungsschub in Gang gesetzt habe, ging das Konfessionalisierungsparadigma distinktiv über die von Zeeden gewählte Perspektive hinaus¹⁰. Zeeden hatte seinerzeit ausgeführt:

Die Herausbildung unterschiedener Kirchentypen gehört mit zu den Hauptvorgängen der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert. Die Konfessionsbildung ging, wohl ungewollt, aus der evangelischen Bewegung und der durch sie heraufbeschworenen katholischen Reform hervor. Sie vollzog sich in einem Prozess, der sich nicht nur auf das Kirchliche beschränkte, sondern weit darüber hinaus alles Öffentliche und Private in Mitleidenschaft riss und tief in die Lebensbereiche des Politischen und Kulturellen hineindrang¹¹.

Von einem Modernisierungsschub im Blick auf staatliche Strukturbildung war noch nicht die Rede. Und es scheint so, als ob die von Zeeden vornehmlich verwendete Bezeichnung »Konfessionsbildung« hier gegenüber dem Terminus »Konfessionalisierung« als der »engere Begriff« anzusehen ist. Aber ihn auf den »theologiegeschichtlichen Teilaspekt« des Gesamtvorgangs der Konfessionalisierung einzugrenzen¹² und so die disziplinären Perspektiven – d.h. die religions- und kirchengeschichtliche von der allgemeinhistorischen – zu trennen, wie dies tatsächlich in der Konfessionalisierungsdebatte nicht selten geschehen ist, würde die Forschung und auch das Paradigma unzulässig einschränken. Der Begriff »Konfessionalisierung« wiederum darf, um einer solcher Einschränkung vorzubeugen, nicht auf die Beschreibung eines konfessionell angestoßenen Staats- oder Nationsbildungsprozesses verkürzt werden, die dann ohne die Frage nach den Inhalten des konfessionellen Wandlungsprozesses auskäme. Die religiöse Komponente in Lehre, ritueller Praxis und Frömmigkeit, welche die Konfessionen prägte, war nämlich keineswegs

9 Holzem charakterisiert dies als »etatistisch geschlossene Perspektive«, vgl. Ders., Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer«, S. 130.

10 Vgl. Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), S. 226–252.

11 So Zeeden in seinen einleitenden Ausführungen zu den Fragen von »Geschichte und Problem der Konfessionsbildung«; vgl. ZEEDEN., Die Entstehung der Konfessionen, S. 7.

12 Vgl. dazu Johannes WALLMANN, Lutherische Konfessionalisierung. Ein Überblick, in: RUBLACK, Die lutherische Konfessionalisierung, S. 33–53, bes. S. 35f.

bloßer Impuls für politische Entwicklungen, sondern sie bestimmte kirchliches Leben ebenso sehr wie gesamtgesellschaftliche Lebensäußerungen, kulturelle Wirklichkeiten und politische Entscheidungen¹³.

Eine der Problematiken des Konfessionalisierungsparadigmas liegt also in solchen Verkürzungen, die sich paradoxerweise aus seiner wissenschaftlichen Potenz ergeben. Die unbestreitbare Stärke des Paradigmas liegt nämlich in der breiten, interdisziplinären Anlage seines Ansatzes, die eine Offenheit für religiöse Fragestellungen ebenso erfordert wie eine Erarbeitung der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Konstellationen, in die hinein die Bildung von konfessionell identitätsstiftenden Bekenntnissen wirkte. Die viel zu häufig praktizierte Reduzierung des Paradigmas auf machtpolitische Prozesse unter Vernachlässigung der religiösen Perspektiven hat dem Paradigma nicht selten seine ursprünglichen, spezifischen Konturen genommen.

Eine weitere Problematik des Konfessionalisierungsparadigmas ergibt sich aus der Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Konfessionsbildungs- und Konfessionalisierungsprozesse, was deren Vergleich schwierig macht und die Vergleichbarkeit infrage stellt. Während nämlich die lutherische und die reformierte Konfessionalisierung Ende des 16. bis Anfang des 17. Jahrhunderts annähernd parallel verliefen, begann die katholische Konfessionalisierung mit erheblicher Verzögerung. Andreas Holzem hat gezeigt, dass katholische Konfessionalisierungsprozesse erst zwischen 1600 und 1630 einsetzten und geistliche Herrschaften noch lange Sekundogenituren katholischer Dynastien blieben. Außerdem habe man den fürstbischöflichen Lebensstil erst noch mühsam von den adligen Konventionen ablösen und von einem neuen konfessionell katholischen Amtsverständnis her begründen müssen, was ebenfalls mit erheblicher Verzögerung realisiert wurde. Und auch ein neues katholisches Selbstverständnis mit entsprechender Frömmigkeit sei erst allmählich, vornehmlich durch das Wirken der Jesuiten entstanden¹⁴.

Weitere und weitergehende Fragen ergeben sich im Hinblick auf eine Ausweitung des Konfessionalisierungsparadigmas auf Europa. Denn eine wichtige Rolle für die Konfessionalisierung spielten die ständestaatlichen Verfassungsstrukturen des Alten Reichs. Sie begünstigten jene Prozesse, die das Konfessionalisierungsparadigma zu beschreiben versucht. Diese Prozesse wurden auf theologischer Seite getragen durch Überlegungen reformatorisch

13 Man denke z.B. an die vielen Religionsfriedensschlüsse der Frühen Neuzeit. Damit beschäftigt sich ein Forschungs- und Editionsprojekt am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz unter dem Titel »Religiöse Friedenswahrung und Friedensstiftung in Europa (1500–1800): Digitale Quellenedition frühneuzeitlicher Religionsfrieden«. Vgl. URL: <http://www.iieg-mainz.de/forschungsprojekte/digitale_quellenedition_fruehneuzeitlicher_religionsfrieden> (27.10.2015).

14 Vgl. Andreas HOLZEM, Katholische Konfessionalisierung. Ein Epochenphänomen der Frühen Neuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut NEUHAUS (Hg.), Die Frühe Neuzeit als Epoche, München 2009, S. 251–289, hier S. 264–270.

gesinnter Theologen wie vornehmlich Luther und Melanchthon, die auf der Grundlage des damaligen Drei-Stände-Denkens – nämlich der Ordnung der Gesellschaft in die Sphären von *politia*, *ecclesia* und *oikonomia* – die Möglichkeit beschrieben, dass der weltliche Herrscher als Notbischof oder *praecipuum membrum ecclesiae* dann in die Verantwortung für die *ecclesia* eintreten könne und solle, wenn sich die Bischöfe, die eigentlichen Verantwortlichen in der Kirche, den notwendigen Reformen versagten¹⁵. Das ermächtigte die Obrigkeiten zu reformerischem Handeln auch in solchen Kontexten, die zuvor dem geistlichen Rechtsbereich vorbehalten waren, und bot eine theologische Legitimation für die von den Obrigkeiten wahrgenommene *cura religionis*. In jenen Ländern aber, in denen bereits eine starke machtpolitische Zentralisierung eingesetzt hatte und die Reformation bzw. der Protestantismus verfolgt wurde, konnte sich ein entsprechendes Modell gar nicht erst entwickeln. Weshalb zu fragen wäre, inwieweit man z.B. auch in Frankreich oder andernorts von einer Konfessionalisierung sprechen kann. Was den Protestantismus angeht, wohl kaum.

Bekenntnis und Bekenntnisbildung: ihr Stellenwert im Konfessionalisierungsprozess

Zunächst ist festzuhalten, dass Bekenntnisse oder bekenntnisrelevante Texte die Fundamente und Schrittmacher der Konfessionsbildung im Sinne des Entstehens von römisch-katholischen, reformierten und lutherischen Kirchentümern bzw. Konfessionskirchen waren¹⁶. Für viele Generationen galten sie als theologische Identitätsaussage schlechthin. Als Zeugnisse von Glauben und Lehre, die im Leben der Gemeinden ihre Entsprechung in ritueller Praxis und Frömmigkeit fanden, konstituierten sie zusammen mit einer Kirchenverfassung, niedergelegt im Kanonischen Recht (so im Katholizismus) oder in Kirchenordnungen (so im evangelischen Bereich), die institutionelle Form der frühneuzeitlichen Kirchentümer¹⁷. Zugrunde gelegt ist dabei eine Definition von Bekenntnis, die die *Confessio* als eine schriftlich niedergelegte

15 Vgl. Irene DINGEL, Art. Kirchenverfassung III. Reformation, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (2001), Sp. 1320–1327, bes. Sp. 1321.

16 Für den protestantischen Raum liegen folgende Editionen vor: Eberhard BUSCH u.a. (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1, I: 1523–1534, Neukirchen-Vluyn 2002; Irene DINGEL (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014. Für den Katholischen Bereich vgl. Heinrich DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg u.a. ³⁷1991, hier die *Professio fidei Tridentina* (1564), § 1862–1870, Sp. 587–589.

17 Zeeden sprach von einem »halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform«; vgl. Ernst Walter ZEEDEEN, Die Entstehung der Konfessionen, S. 9f.

Rechenschaft des Glaubens bzw. eine Zusammenfassung theologischer Lehre mit öffentlicher Relevanz oder gar mit Rechtsstatus versteht. Ein einfaches Sich-Bekennen zu einer Religion, zu einem Gott oder Gottesglauben, zu einer Werthaltung oder einer Gruppierung im Sinne einer Zugehörigkeitsaussage ist also nicht gemeint, wenn wir unter dem Aspekt von Konfessionsbildung und Konfessionalisierung von Bekennen und Bekenntnis sprechen. Bereits für die große Bekenntnisvielfalt¹⁸ der Frühzeit der Reformation gilt, dass es sich stets um ein Rechenschaft-Ablegen über Inhalte von Glauben und Lehre handelte und das Bekenntnis ein Dokument war, auf das man sich – gegebenenfalls sogar durch Unterschrift – verpflichtete. Insofern wirkte das Bekenntnis auf all diejenigen, die sich ihm anschlossen, integrierend, gruppenbildend und in diesem Sinne identitätsstiftend. Es konnte – im 16. Jahrhundert – sogar als Voraussetzung bzw. Grundlage für militärische Bündnisse und Friedensschlüsse dienen, wie dies bei der *Confessio Augustana* der Fall war¹⁹. Nur wer sich auf sie verpflichtete, wurde z.B. als Mitglied im Schmalkaldischen Bund akzeptiert. Und Philipp Melanchthon verhandelte mit den Gesandten Heinrichs VIII. von England und Franz I. von Frankreich, um auch sie über eine Einheit im Bekenntnis als starke politische Partner der Evangelischen im Reich zu gewinnen²⁰. Das Bekenntnis konnte also aus den rein geistlichen bzw. sakralen Kontexten heraustreten und zu einem politisch und gesellschaftlich relevanten Dokument avancieren. Es war mehr als bloßer Ausdruck individueller Selbstbesinnung. Sofern es gesamtgesellschaftliche Relevanz erlangte, konnte es Europa langfristig in verschiedene Lager aufteilen, in Freunde und Feinde.

Aber nicht allen Bekenntnissen, die im Zeitalter der Reformation entstanden, kam eine solche gruppen- und langfristig konfessionsbildende Kraft und Funktion zu. Vielmehr ist eine vorkonfessionelle Phase der Reformation, die im Großen und Ganzen die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts umfasst, von einer konfessionellen zu unterscheiden. Man hat deshalb zu Recht die Periode der Reformation von einem »konfessionellen Zeitalter« bzw. einem »Zeitalter der Konfessionen« oder auch »Zeitalter der Konfessionalisierung« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts abgegrenzt. Denn nach dem Tod

18 Vgl. dazu den die Entwicklung aufzeigenden Überblick von Irene DINGEL, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melancthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt ²2005, S. 61–81; engl.: *The Function and Historical Development of Reformation Confessions*, in: *Lutheran Quarterly* 26 (2012), S. 295–321.

19 Vgl. dazu Gerhard MÜLLER, Bündnis und Bekenntnis. Zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: Martin BRECHT / Reinhard SCHWARZ (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche*. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 23–43.

20 Vgl. die Darstellung jener Bemühungen von Irene DINGEL, Melanchthon und Westeuropa, in: Günther WARTENBERG / Matthias ZENTNER (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 105–122.

Martin Luthers 1546 und dem Augsburger Interim von 1548, das darauf zielte, die im Reich bereits etablierte Reformation weitgehend rückgängig zu machen, setzten – angesprochen durch zahlreiche Kontroversen – Klärungsprozesse ein, die innerprotestantisch in eine konfessionelle Abgrenzung und das Auseinandertreten von Luthertum und Calvinismus als Konfessionen mündeten²¹. Parallel dazu schuf das Konzil von Trient die Voraussetzungen für einen konfessionellen Katholizismus, der sich dezidiert vom Protestantismus abgrenzte²². Die Formulierung von Bekenntnissen diente jetzt vornehmlich dem Ausweis der rechten, »orthodoxen« Lehre in Abgrenzung von als falsch bewerteten Positionen.

Dies verhielt sich in der Frühzeit der Reformation noch durchaus anders. Zwar findet man in manchen kirchengeschichtlichen Darstellungen die Aussage, die konfessionelle Abgrenzung und damit die »Konfessionalität« der von Wittenberg ausgehenden Reformation habe bereits mit der *Confessio Augustana* von 1530 eingesetzt²³ – doch damit kommt das von Melanchthon erstellte Augsburger Bekenntnis als Dokument des Luthertums sozusagen vor der Zeit in den Blick. Dazu wurde es nämlich erst später, als die *Konkordienformel* von 1577 wieder auf die *Confessio Augustana* von 1530 rekurrierte und sie somit revitalisierte, nachdem sie durch die von Melanchthon überarbeitete Fassung von 1540 in Schulen und Gemeinden allseits abgelöst worden war. Diese *Confessio Augustana variata*, die der Wittenberger zur Vorlage auf dem großen Reichsreligionsgespräch von Worms und Regensburg 1540 bis 1541 konzipiert hatte, zielte darauf, die oberdeutsche, von Martin Bucer beeinflusste Theologie zu integrieren²⁴, und selbst ein Calvin konnte dieses Bekenntnis noch unterzeichnen. Ebenso großes Integrationspotenzial war ursprünglich der ersten 1530er Fassung der *Confessio Augustana* zugebracht, allerdings in anderer Stoßrichtung. Denn mit ihr wollte man eigentlich unter Beweis stellen, wie nah damals die reformatorische Theologie der altgläubigen eigentlich immer noch stand, auch wenn in den anschließenden Ausschussverhandlungen parallel zum Augsburger Reichstag und in der von Johannes Eck erstellten *Confutatio* sodann die Kontraste herausgearbeitet wurden. All dies – und gerade das Beispiel der *Confessio Augustana* – zeigt, dass man noch weit davon entfernt war, konfessionelle Positionen herauszubilden und Bekenntnisse diesem Zweck unterzuordnen. Dennoch machten

21 Dies untersucht das Forschungs- und Editionsprojekt *Controversia et Confessio*. Vgl. URL: <<http://www.controversia-et-confessio.de/>> (27.10.2015).

22 Vgl. DENZINGER u.a., Kompendium der Glaubensbekenntnisse, S. 494–589.

23 Harm KLUETING setzt den Beginn des Konfessionellen Zeitalters bereits auf das Jahr 1525 an, vgl. Harm KLUETING, Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989, bes. S. 25.

24 Zu den Überarbeitungen Melanchthons am Beispiel des Abendmahlsartikels der *Confessio Augustana* vgl. Gottfried SEEBASS, Der Abendmahlsartikel der *Confessio Augustana Variata* von 1540, in: LOEHR, Dona Melanchthoniana, S. 411–424.

sich relativ früh Abgrenzungstendenzen bemerkbar, wie z.B. im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli und insbesondere beim Marburger Religionsgespräch von 1529²⁵. Hier wurde deutlich, dass sich die von Wittenberg ausgehende Reformation dezidiert von der Zürcher unterschied und dass sich mittelfristig auch eine unterschiedliche Bekenntnisbildung anbahnte, die später – 1549 im *Consensus Tigurinus*²⁶ – die Zürcher mit den Genfer Theologen zusammenführte und sich vom Luthertum abhob. Dieser umfassende Differenzierungsprozess setzte definitiv erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein. Er mündete in die Herausbildung der großen christlichen Konfessionen der lateinischen Christianitas²⁷.

Die Entwicklung zur Konfessionalität – die wir zutreffend als Konfessionsbildung bezeichnen können – gilt für das Luthertum im Allgemeinen mit *Konkordienformel* und *Konkordienbuch* von 1577 bis 1580 als abgeschlossen. Dabei verstand sich die *Konkordienformel* nicht als ein neues Bekenntnis, sondern als eine Interpretation der *Confessio Augustana*, deren Fassung von 1530 das Kernstück des als *Corpus Doctrinae* konzipierten *Konkordienbuchs* bildete. Es war aber das *Konkordienbuch* insgesamt, das in allen lutherischen Territorien verbindlich gemacht wurde. Ja, man versuchte sogar, auch die reformatorischen Gebiete außerhalb der Reichsgrenzen für die lutherische Concordia zu gewinnen²⁸. Für den Calvinismus, der einen Teil der Anhänger Melanchthons integrierte, ist auf die *Confessio Helvetica posterior* von 1566²⁹ als entscheidenden Meilenstein und auf die Dordrechter Synode von 1618 bis 1619³⁰ als Ende dieses Prozesses der reformierten Konfessionsbildung zu verweisen. Die Dordrechter Synode verlieh auch dem *Heidelberger Katechismus* offiziell Bekenntnisrelevanz, der vor allem in deutschsprachigen reformierten Kontexten den dann beginnenden Prozess der Konfessionalisierung bestimmte. Zugleich wurde die *Confessio Helvetica posterior* zu einer Art Referenzbekenntnis der reformierten Kirchen in Europa, auch wenn diese ihre jeweiligen Partikularbekenntnisse, wie z.B. die *Confessio Gallica*, die

25 Die Quellen zum Marburger Religionsgespräch wurden ediert von Gerhard MAY (Hg.), *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, Gütersloh 1979.

26 Vgl. Emidio CAMPI/Ruedi REICH (Hg.), *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*, Zürich 2009.

27 Vgl. dazu Irene DINGEL, *Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen*, in: Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, hg. v. Wolfgang Thönissen/ Josef Freitag/ Augustinus Sander, Paderborn/ Leipzig 2016, S. 239–260.

28 Die *Konkordienformel* ist ediert in DINGEL, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, S. 1184–1607.

29 Ediert von Emidio CAMPI, *Confessio Helvetica Posterior*, in: Andreas MÜHLING u.a. (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*. Bd. 2, II: 1562–1569, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 243–345.

30 In einem groß angelegten Forschungsprojekt werden derzeit sukzessive die Dordrechter Synodalakten herausgegeben. Bereits erschienen ist: Donald SINNEMA u.a. (Hg.), *Acta of the Synod of Dordt*, Bd. 1, Göttingen 2015.

Confessio Belgica oder die *Confessio Hungarica*, behielten³¹. Der Katholizismus hingegen konsolidierte sich unter der *Professio fidei Tridentina* von 1564 und entwickelte in den Dekreten des Konzils von Trient seine konfessionsbildende Kraft, die freilich erst sehr viel später Früchte trug³². Die Einführung dieser Bekenntnisse durch politische Autoritäten und die Verpflichtung von Kirchen- und Staatsdienern auf Bekenntnisse und *Corpora Doctrinae* garantierten die konfessionelle Homogenität in den jeweiligen politischen Gemeinwesen der Frühen Neuzeit. Dies verhinderte allerdings nicht, dass sich – oft unterschwellig – die Diskussionen über Lehre und Glauben, Zeremonien und Frömmigkeit fortsetzten. Auf der Ebene von Volk und Gemeinde bestand noch so lange eine theologische Pluralität, wie die Landesherren nicht in der Lage waren, den Dissens durch Ausweisungen zum Schweigen zu bringen.

Strukturen und Verlaufsformen der Konfessionalisierung

In welchen praktischen Verlaufsformen werden Konfessionalisierungsprozesse konkret fassbar? Grundvoraussetzung ist zunächst, dass eine eindeutige, die konfessionelle Gruppenidentität bestimmende *Confessio* überhaupt vorliegt. Das Bekenntnis war – wie oben dargelegt – vornehmlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer konfessionellen Identitätsaussage geworden, die in Kultur, Gesellschaft und Politik ihre Spuren hinterließ. Vier Dimensionen sind dafür zu nennen. Erstens: Die in den Bekenntnissen enthaltenen theologischen Unterscheidungslehren wurden konsequent in einer entsprechenden rituellen Praxis umgesetzt, welche die konfessionelle Abgrenzung auch nach außen hin augenfällig dokumentierte. Für den katholischen Bereich lässt sich – anders als für den evangelischen – zugleich eine Intensivierung des Ritualen beobachten. Zweitens: Die Verpflichtung auf die zugrunde gelegte *Confessio* wurde zum Ausgangspunkt für die Reorganisation der Beamtschaft sowohl im politischen als auch im geistlichen und edukativen Bereich³³. Drittens: Diese Neuausrichtung sollte zugleich zügig in die Breite der Bevölkerung wirken und betraf deshalb auch das in Kirchen und Schulen benutzte Gebrauchsschrifttum wie Katechismen und Gesangbücher. Sie wurden den neuen Verhältnissen angepasst, d.h. bei Konfessionswechseln

31 Dieser referentielle Status der *Confessio Helvetica posterior* zeigt sich exemplarisch in der 1581 gedruckten und als Reaktion auf die lutherische Konfessionsbildung zusammengestellten *Harmonia Confessionum*. Vgl. dazu Irene DINGEL, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, in: *Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte* 63, Gütersloh 1996, S. 132–141, bes. S. 138–140.

32 Vgl. HOLZEM, *Katholische Konfessionalisierung*.

33 Diese »Dimensionen der Konfessionalisierung« hatten schon Schilling und Reinhard in ähnlicher Weise benannt. Vgl. HOLZEM, *Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer«*, S. 136–138.

meist komplett ausgetauscht. Viertens: In evangelischen Zusammenhängen wurde all dies von den Obrigkeiten in die Wege geleitet; im katholischen Bereich konnten weitere Akteure hinzutreten, wie vor allem die geistlichen Orden. Insbesondere die Jesuiten oder Frauenorden wie die Ursulinen sorgten für eine Konfessionalisierung der Bildung und waren insgesamt ausschlaggebend für eine erfolgreiche, flächendeckende katholische Konfessionalisierung, wie das z.B. in Polen und Litauen der Fall war. Die genannten »Dimensionen der Konfessionalisierung« konnten also, je nach Konfession, durchaus von verschiedenen Akteuren getragen werden. Dies korrigiert den stark etatistischen Aspekt, den die Konfessionalisierungsforschung in den vergangenen Jahren – zu Unrecht – erhalten hat.

Die hier umrissenen Abläufe lassen sich auf Reichsebene frühestens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beobachten, und zwar besonders eindrücklich bei Konfessionswechseln vom Luthertum zum Calvinismus. Auch wenn der Augsburger Religionsfrieden von 1555 nur den Anhängern der *Confessio Augustana* reichsrechtliche Duldung zusicherte, nahmen doch verschiedene Landesherren ihr im Reichsrecht garantiertes *ius reformationis* in der Weise in Anspruch, dass sie ihr Land dem reformierten Bekenntnis zuführten – freilich bei gleichzeitiger Behauptung, dass der neue Bekenntnisstand mit der *Confessio Augustana* kompatibel sei. Deren konfessionell integrative Fassung von 1540 war ja tatsächlich noch bis in die 70er und 80er Jahre des 16. Jahrhunderts hinein allseits in Gebrauch und begünstigte solche Interpretationen. Diesen Weg beschritt z.B. die Kurpfalz, die als besonders illustratives Beispiel für die Strukturen und Abläufe der Konfessionalisierung herangezogen werden kann³⁴. Hier wurden nämlich im Zuge eines viermaligen Konfessionswechsels innerhalb von nur 27 Jahren³⁵ die kurfürstlichen Räte, Hofprediger und Pfarrer sowie die Professoren- und Lehrerschaft komplett ausgewechselt³⁶. Denn der jeweilige Landesherr achtete auf die konfessionelle Loyalität seiner Beamtschaft, die entlassen und ausgewiesen wurde, wenn sie den Wechsel nicht mitvollzog. Solche Vollzüge

34 Vgl. dazu Walter HOLLWEG, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen-Vluyn 1964.

35 Im Jahr 1556 hatte Ottheinrich die Reformation in der Kurpfalz eingeführt. Friedrich III. führte als Nachfolger Ottheinrichs (seit 1559) das Land 1563 mit dem Heidelberger Katechismus dem reformierten Glauben zu und wurde so in den Augen der Zeitgenossen calvinistisch. Sein Sohn Ludwig VI. wandte sich davon wieder ab und begann 1576 mit einer behutsamen Relutheranisierung. Er unterzeichnete nach langen Werbungsaktionen Jakob Andreaes schließlich die *Konkordienformel*. Als Ludwigs Bruder Johann Casimir die Regierung 1583 antrat, machte er die Kurpfalz wieder calvinistisch. Im Dreißigjährigen Krieg wurde die Pfalz rekatholisiert. Genaueres zur pfälzischen Geschichte bietet Ludwig HÄUSSER, Geschichte der Rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen, 2 Bde., Heidelberg 1845.

36 Vgl. Volker PRESS, Calvinismus und Territorialstaat. Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, in: Kieler historische Studien 7, Stuttgart 1970.

lassen sich einerseits als Instrumentalisierung der Religion im Sinne machtpolitischer Konsolidierung interpretieren. Andererseits aber ist den Obrigkeiten ein Wissen um religiöse Inhalte und eine individuelle Frömmigkeit nicht unbedingt abzusprechen, wie so manche Fürstentestamente belegen³⁷. Auch die Vorstellungen von einem Wächteramt der Obrigkeit über die rechte Lehre (als Notbischof oder vornehmstes Glied der Kirche³⁸) und von obrigkeitlicher Verantwortung für das ewige Heil der anvertrauten Untertanen waren ihnen nicht fremd. Denn in Fürstenspiegeln und Leichenpredigten wurde am Beispiel der alttestamentlichen Könige rechtes und unrechtes Regierungshandeln in normativer Art und Weise entfaltet³⁹. Man war davon überzeugt – und die Geschichte lieferte zahlreiche Beispiele dafür –, dass ein Abweichen von der als wahr erkannten, einheitlichen Lehre stets das Risiko gesellschaftlichen Unfriedens und Aufruhrs nach sich ziehen würde⁴⁰. Die obrigkeitlich erlassenen Kirchenordnungen, die im evangelischen Bereich an die Stelle des kanonischen Rechts traten, hatten deshalb eine wichtige Funktion. Denn in ihnen wurden nicht nur die *credenda*, d.h. was man zu lehren und zu glauben habe, sondern auch die *agenda*, d.h. wie sich die praktische Frömmigkeit und das Leben der Gemeinden – bis hin zum Glockenläuten und zu Beerdigungsabläufen – zu gestalten habe, geregelt. So wurde z.B. bei dem Konfessionswechsel der Kurpfalz im Jahr 1563 unter Kurfürst Friedrich III. durch eine neue Kirchenordnung der zuvor für den Unterricht im Land vorgeschriebene lutherisch ausgerichtete Katechismus des Johannes

37 Die Rolle von Fürstentestamenten hat Susan Richter genauer untersucht. Vgl. Susan RICHTER, Konfessioneller Wissensaustausch und innerdynastische Verrechtlichung von Konfession in Schweden und Dänemark mittels deutscher Fürstentestamente, in: Irene DINGEL/Ute LOTZ-HEUMANN (Hg.), Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext. Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context, Gütersloh 2015, S. 15–32.

38 Vgl. DINGEL, Art. Kirchenverfassung III. Reformation.

39 Vgl. Dies., Religion et politique dans les éloges funèbres des souverains des XVIe et XVIIe siècles, in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 94 (2014), S. 137–161.

40 Ein eindrückliches Beispiel dafür ist ein Dekret vom April 1573, das in der Stadt Danzig für die Beibehaltung rechter Lehre und die Erhaltung des konfessionellen Friedens sorgen sollte. Es appellierte an die bürgerliche Pflicht der Wirte und sah vor, dass diese auf die Religion ihrer Gäste achtgeben sollten. Täufer, Calvinisten bzw. Zwinglianer – im Original war von »Sakramentschwärmern« die Rede – sollten tunlichst den politischen Autoritäten gemeldet werden, um solche potenziellen Unruhestifter nicht zum Zuge kommen zu lassen. Vgl. Christoph HARTKNOCH, Preussische Kirchen, Frankfurt a.M. u.a. 1686, S. 748: »Historia/Darinnen Von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande/ wie auch von der Conservation, Fortpflanzung/ Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird. Nebst vielen denkwürdigen Begebenheiten/ so sich biß an diese Zeiten in dem Kirchen = Wesen daselbst zugetragen/ Aus vielen gedruckten und geschriebenen Dokumenten, nicht allein den Inwohnern dieser Lande/ sondern auch wegen der genauen Connection deß Geschichts = Wesens/ allen Teutschen zu gut/ mit sonderbarem Fleiß zusammen getragen [...]«.

Brenz vom Heidelberger Katechismus abgelöst⁴¹. Drei Jahre später wurde die von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, ursprünglich als Privatbekenntnis erstellte *Confessio Helvetica posterior* auf Veranlassung des Kurfürsten in Heidelberg gedruckt⁴². Als Reaktion auf die lutherische Konfessionsbildung und Konfessionalisierung errang sie bald darauf allgemeine Geltung in den calvinistischen Kirchen Europas.

Im Zuge der lutherischen Konfessionalisierung sorgten die Obrigkeiten vor allem für die verbindliche Einführung des *Konkordienbuchs* von 1580, dessen Erstellung sie nach den langwierigen kontroversen Diskussionen um die Lehre mitbefördert hatten⁴³. Kurfürst August von Sachsen war hier ab 1574 die treibende Kraft geworden. Nach Abschluss des etwa zehnjährigen Einigungsprozesses bildete man meist Theologenkommissionen, die durch das Land reisten, um politische Funktionsträger, Pfarrer, Lehrer und Professoren über Entstehung und Inhalt dieses *Corpus Doctrinae* zu informieren. Bis im Zuge einer solchen Aktion der gesamte Text der *Konkordienformel* verlesen war, vergingen Stunden. Anschließend galt es, sich durch Unterschrift auf das *Konkordienbuch* zu verpflichten, das – wie bereits erwähnt – den lutherischen Bekenntnisstand wieder auf die *Confessio Augustana invariata* von 1530 festlegte und weitere zentrale Texte für Lehre, Praxis und Unterweisung bot. Wer sich in der Beamtenschaft nicht zur Unterzeichnung bereitfand, musste das Land verlassen. Die langen Unterschriftenlisten sind uns archiva­lisch erhalten⁴⁴. In diesem Zusammenhang legte die antilutherische Polemik einer Pfarrfrau übrigens folgende Mahnung an ihren Mann in den Mund: »Schreib Vater, schreib, daß du bei der Pfarre bleib«⁴⁵.

41 Vgl. »Kirchenordnung, wie es mit der christlichen leere, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Ottheinrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzen in Nidern- und Obernbayrn etc. chur- und fürstenthumben gehalten wirdt [von 1556]«, siehe Emil SEHLING (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 14. Kurpfalz, Tübingen 1969, S. 130–133; »mit der Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, [...] in des herrn Friderichs, [...] churfürstenthumb bey Rhein gehalten wirdt« (vom 15. November 1563), siehe: ebd., S. 342–368.

42 Vgl. dazu Endre ZSINDELY, Art. *Confessio Helvetica Posterior*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981), S. 169–173; und Ernst KOCH, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968.

43 Vgl. dazu die Einleitung zu den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche und die Einleitung zur Edition der *Konkordienformel* von Irene DINGEL, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, S. 3–5, 1163–1182.

44 Sie existierten in jedem Territorium, das sich der Concordia anschloss. Die Unterschriftenliste der beigetretenen Fürsten und Städte des Reichs ist ediert in: dies., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, S. 1210–1215.

45 Vgl. Werner-Ulrich DEETJEN, *Concordia Discors – Concordia Discors. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands*, in: Martin BRECHT / Reinhart SCHWARZ (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 333. Deetjen verweist dafür auf Paul DREWS, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1905, S. 57. Ähnlich zitiert auch bei Siegfried WOLGAST, *Philosophie*

Für die katholische Konfessionalisierung wurden die *Professio Fidei Tridentina*⁴⁶ und der Katechismus des Petrus Canisius⁴⁷ ausschlaggebend. Aber Studien dazu haben ergeben, dass der katholische Konfessionalisierungsschub – früher nach Hubert Jedin »Gegenreformation« genannt⁴⁸ – bei Weitem später einsetzte als bei den evangelischen Konfessionen. Dies hing zum Teil auch damit zusammen, dass es in manchen politischen Gemeinwesen lange dauerte, bis sie die Dekrete des Konzils von Trient überhaupt zur Kenntnis nahmen und die Obrigkeiten sie zuließen.

Mit konfessionellen Festlegungen in der Lehre ging einher, dass man auch Riten und Frömmigkeit entsprechend gestaltete. An den Veränderungen auf dieser Ebene wurde öffentlich und allgemein wahrnehmbar, ob man der lutherischen, calvinistischen oder römisch-katholischen Konfession folgte. Die Maßnahmen der Obrigkeit zielten deshalb darauf, Leben und Frömmigkeitspraxis an der von ihr bindend eingeführten Lehre auszurichten. Lehre und Zeremonien miteinander in Einklang zu bringen – das war das Ideal⁴⁹. Dieser Prozess verlief zum Teil über das Gebrauchsschrifttum wie Katechismen, Gesangbücher und Agenden. Zur Ablösung katholisch oder lutherisch ausgerichteteter Gesangbücher standen der Genfer Psalter oder der Lobwasser-Psalter – eine 1573 erstellte metrische Übersetzung des Genfer Psalters ins Deutsche durch den Juristen Ambrosius Lobwasser⁵⁰ – zur Verfügung. Weitere Gestaltungsmöglichkeiten gab es vor allem bei den Riten und

in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, Berlin ²1993, S. 43; hier nach Gustav DROYSEN, Geschichte der Gegenreformation, Berlin 1893, S. 123. In den Quellen ist das Zitat allerdings bisher nicht nachzuweisen.

46 Ediert in DENZINGER/HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse, § 1862–1870, Sp. 587–589.

47 »SVMMA Doctrinae Christianae, In usum Christianae pueritiae, per quaestiones conscripta, à D. Petro Canisio Doctore Theologo, Societatis Iesu. Edita iussu & auctoritate Sacratissimae Cæsariae Maiestatis, &c. COLONIAE, Apud Maternum Cholinum. Anno 1563. Cum gratia et priuilegio Caes. Mai. = Catholischer Catechismus oder Sum[m]arien Christlicher Lehr Jnn frag vn[d] anntwort/der Christlicher jugent/vnnd allen einfaltigen zu nutz vnd heil gestelt/durch den hochgelehrten Herrn Petrum Canisium/der Heiligen geschriff Doctorem/Societatis Iesu. Vnd Auß beuelch der Ro[e]m. Keis. Maiestat in druck außgangen. Gedruckt zu Co[e]llen /durch maternum Cholinum. ANNO M.D.LXIII. Cum gratia et priuilegio Caes. Maiest. = Petrus CANISIUS, Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555).« Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert FILSER/Stephan LEIMGRUBER, in: Jesuitica 6 (2003).

48 Vgl. Erwin ISERLOH u.a. (Hg.), Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Freiburg u.a. 1985.

49 Vgl. dazu Irene DINGEL, Schwerpunkte calvinistischer Lehrbildung im 16. und 17. Jahrhundert, in: Ansgar REISS u.a. (Hg.), Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Dresden 2009, S. 90–96, bes. S. 94–96.

50 Vgl. Henning P. JÜRGENS, Der Genfer Psalter. Europaweiter Kulturtransfer, konfessionelle Kultur und europäische Literaturen, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <<http://www.ieg-ego.eu/juergensh-2010-de>> (27.10.2015).

Gebräuchen sowie dem entsprechenden Gerät. Auch hier ist die reformierte Konfessionalisierung wieder besonders aussagekräftig: Die noch unter dem alten Glauben geweihten und vom Luthertum beibehaltenen Altäre und Taufsteine wurden durch einfache Tische und Becken ersetzt, Bilder und Kerzen aus den Kirchen entfernt, liturgische Gewänder abgeschafft und die Orgeln verstummen. Beim Abendmahl führte man in Anlehnung an das biblische Zeugnis das Brotbrechen ein. Die Oblate, die das Luthertum ebenfalls beibehalten hatte, wurde durch einfaches Brot ersetzt, um sowohl katholischen Transsubstantiations- als auch lutherischen Realpräsenzvorstellungen entgegenzuwirken. Statt des Kelches und der Silberpatene kam normales Geschirr zum Einsatz. Beim Vollzug des Taufsakraments verzichtete man auf den Ritus des Exorzismus, der schon in der Alten Kirche üblich gewesen und vom Luthertum als Symbol eines Herrschaftswechsels, nämlich des Wechsels aus dem Einflussbereich des Satans in den Einflussbereich Gottes, in seine Theologie integriert worden war. Der Calvinismus dagegen argumentierte damit, dass es sich bei dem Exorzismus nicht um eine durch die Heilige Schrift legitimierte Zeremonie handele⁵¹, die deshalb abzuschaffen sei. Und auch dem Taufverständnis des Calvinismus war der Exorzismus nicht adäquat. Die Einführung des Brotbrechens und die Aufgabe des Taufexorzismus waren in der Regel erste äußere Indikatoren für eine calvinistische Konfessionalisierung. Fürst Johann Georg von Anhalt z.B. ließ im Jahr 1590 eigens ein neues Taufbüchlein drucken und einführen⁵². Jedem Superintendenten wurden davon so viele Exemplare zugestellt, wie Kirchen in seinem Sprengel vorhanden waren. Zugleich befahl er, dass sich die Pastoren bei ihren Superintendenten einzufinden hätten. Diese sollten

51 Vgl. Johann Christoff BECKMANN, *Historie Des Fu(e)rstenthums Anhalt Von dessen Alten Einwohnern und einigen annoch verhandenen Alten Monumenten/ Natürlicher Bütigkeit/ Eintheilung/ Flüssen/ Stäten/ Flecken und Dörfern/ Fürstl. Hoheit/ Geschichten der Fürstl. Personen/ Religions=Handlungen/ Fürstlichen Ministris, Adelichen Geschlechtern/ Gelehrten/ und andern Bürger = Standes Vornehmen Leuten, Theil I–VII, Zerbst 1710–1716, VI. Teil, S. 128.*

52 Vgl. »Taufbu[e]chlein/ Fu[e]r die Kirchen im Fu[e]rstenthumb Anhalt/ Mit erzelung etlicher Hochwichtigen vrsachen/ waru[e]mb der Exorcismus abgeschafft. Daneben auch der Nothwendige Trost erkleret wird/ fu[e]r die beku[e]mmerten Eltern/ denen jre Kinder/ ehe sie ko[e]nnen zur H. Tauffe gebracht werden/ absterben/ das sie darumb nicht verloren/ Viel weniger die Frucht in Mutterleibe fu[e]r des Teuffels leibeigen/ Sondern fu[e]r gliedmasse der Christlichen Kirchen/ warhaftig zu halten. Alles mit Gottes Wort/ ohn jemandes nachtheil/ trewlich verwaret vnd bekrefftiget.« o.O. [Zerbst] 1590. Autor der Schrift war wohl der anhaltinische Theologe Wolfgang Amling.

mit ihnen der Abschaffung [scil. des Exorzismus] halber freundlich [...] reden / einem Iedweden zwei Exemplaria des Tauff=Bu(e)chleins [...] u(e)berantworten / und [...] vermelden / daß er solches bei der Kirchen behalten / und seine Zuho(e)rer hieraus treulich unterrichten / auch nach beschehenen Unterricht den Exorcismum ga(e)ntzlich fallen lassen⁵³.

Verweigerer sollten ihre Gründe bei Hofe vortragen. Wer keine überzeugenden Gegenargumente aus der Heiligen Schrift anzuführen hatte – wobei stillschweigend vorausgesetzt wurde, dass es auch keine gäbe –, musste mit Entlassung rechnen. Auf diese Weise verlor der nicht anpassungsbereite, lutherisch gesinnte Johann Arndt, damals Pfarrer in Badeborn, im Jahr 1590 sein Amt⁵⁴ und wechselte nach Quedlinburg.

Der Katholizismus dagegen intensivierte sein rituelles Leben. Die abgeschafften Zeremonien wurden wieder eingeführt und weitere vielfältige Riten etabliert, wenn sich ein Landesherr dazu entschloss, von einer evangelischen Konfession zum Katholizismus zu konvertieren. Solche Konversionen wurden im Zuge erfolgreicher Gegenreformationen bzw. katholischer Konfessionalisierung im 17. und 18. Jahrhundert immer häufiger. Der Aufklärer Friedrich Nicolai beobachtete das katholische rituelle Leben mit Interesse und berichtete einmal mit spitzer Zunge Folgendes über die Wallfahrt, also jene Frömmigkeitspraxis, mit welcher der Katholizismus am spektakulärsten in die Öffentlichkeit trat:

Die Glocken wurden geläutet, und wir erblickten eine große Wallfahrt von mehr als 2.000 Personen beiderley Geschlechts, die sich dem Stifte näherten. [...] Ein Franziskaner, dem eine große Fahne vorgetragen ward, führte sie an. Die Wallfahrer giengen in zwey Linien hintereinander, die etwa 12 Fuß voneinander entfernt waren, beide Geschlechter untereinander. [...] Jede Dorfschaft hatte ihre Fahne, auf deren verschiedenen die 14 Heiligen abgemahlt waren, die, wenn nicht der Schein um das Haupt gewesen wäre, eher wie Freffel-Könige, als wie Heiligen aussahen. Hin und wieder

53 BECKMANN, Historie, VI. Teil, S. 128.

54 Dazu gab Arndt seinerzeit folgende Erklärung ab: »Weil mein Gewissen hierinn gefangen / daß die Orthodoxi Patres vor Dreitzehen hundert Jahren den Exorcismum zur H. Taufe geordnet / und dardurch eine Universalis Ceremonia totius Orthodoxae Ecclesiae worden; Welchen sie auch ex mente & vero sensu Scripturae genommen: Auch mit nichten eine Ceremonia impia ist; auch ich der Kirchen Gottes und der hertzlieben Fu[e]rstlichen Jungen Herrschaft nichts vergeben kann; Auch keine Ursache unter allen mein Gewissen befriedigen kann: So bitte ich untertha[e]nig und demu[e]thiglich / mein Gna[e]diger Fu[e]rst und Herr wolle mir in Gnaden nicht verdencken / daß ich hierinn nicht kann willigen / und stelle demnach meinem Gna[e]digen Fu[e]rsten und Herrn untertha[e]nig anheim / nach gna[e]digen Gefallen mit mir zu handeln.« Johannes Arndt Anhaltinus manu propria 10. September. 1590. Zitiert nach BECKMANN, Historie, VI. Teil, S. 129.

zwischen den Linien sah man Waldbrüder, Taugenichtse, die unter dem Scheine der Heiligkeit müßiggehen, schmarotzen, huren, und zuweilen stehen, und die daher bey Wallfahrten niemals zu fehlen pflegen⁵⁵.

Eine Fürstenkonversion zum Katholizismus wurde häufig durch die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession öffentlich-rituell bezeugt, zumal sich hier die Abkehr von der bisherigen Abendmahlslehre und -praxis verdeutlichte, welche als wichtigste theologische Unterscheidungslehre und wichtigster konfessioneller Unterscheidungsritus galten⁵⁶.

Die Aufsicht der Obrigkeiten über Bekenntnis und Lehre wirkte sich nicht nur auf die rituelle Gestaltung der Frömmigkeit aus, sondern beinhaltete auch die Aufsicht über Sitte und Moral, kurz: über ethisches Verhalten. Kirchenordnende Bestimmungen konnten z.B. mit der Ankündigung von Zuchtmaßnahmen einhergehen, die ein Landesherr gezielt zur gesellschaftlichen Disziplinierung seines Untertanenverbandes einsetzte. Noch im 18. Jahrhundert war bei vorsätzlicher Verachtung des Gottesdiensts mit einer obrigkeitlich verordneten Strafe zu rechnen. So drohte Herzog Karl I. von Braunschweig-Wolfenbüttel (1713–1780, 1735 Herzog) beispielsweise denjenigen unter seinen Landeskinderen ein Strafgeld von 20 Talern an, die an kirchlichen Feiertagen alltäglichen Verrichtungen nachgingen, wie z.B. Backen, Brauen, Schlachten oder Einsalzen. Auch der An- und Abtransport von Bier an Sonntagen wurde geahndet, nämlich mit zehn Talern Strafzahlung durch den Brauherrn. Den Braumeister erwarteten sogar drei Tage Gefängnis bei Wasser und Brot⁵⁷.

Dass die obrigkeitlichen Konfessionalisierungsmaßnahmen nicht immer erfolgreich verliefen, versteht sich eigentlich von selbst. Und auch daraus ergibt sich eine häufig geäußerte Anfrage an die Konfessionalisierungsforschung, die dadurch, dass sie die obrigkeitliche Perspektive wählt, von der Stringenz der Maßnahmen und deren erfolgreicher Durchsetzung ausgeht. Perspektiven, die auf der Ebene der untergeordneten Instanzen oder auf der Ebene des Volkes ansetzen, können unter Umständen zu anderen Ergebnissen kommen. So gab es bei allem obrigkeitlichen Durchregieren durchaus Initiativen seitens der Theologen, die ihrer Meinung nach rechte Lehre jenseits obrigkeitlicher Autorisierung unter der Hand zu propagieren, wie

55 Friedrich NICOLAI, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten, Bd. 1, Berlin u.a. 1783, in: Bernhard FABIAN/Marie-Luise SPIECKERMANN (Hg.), Friedrich Nicolai, Gesammelte Werke 15, Stettin 1994, S. 108–113; zit. nach HOLZEM, Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer«, S. 127f.

56 Dies findet in Leichenpredigten gern Erwähnung, um die Aufrichtigkeit der Konversion zu erweisen. Vgl. DINGEL, Religion et politique, S. 153–156.

57 Vgl. Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 21.

dies der calvinisch gesinnte Petrus Praetorius durch heimliche Hausbesuche in Danzig versuchte⁵⁸. Ein anderes Beispiel führt wieder nach Anhalt. In dem ursprünglich melanchthonisch orientierten Fürstentum war es zwar in einigen Städten gelungen, den Calvinismus zu propagieren, aber die Landbevölkerung machte gemeinsame Sache mit der Ritterschaft, um – letzten Endes sogar erfolgreich – gegen die Änderungen in Lehre und Zeremonien zu opponieren. Im Jahr 1596 reichte die Ritterschaft eine Bittschrift an den Fürsten ein⁵⁹, die auf Abschaffung der Neuerungen und Beibehaltung des Lutherschen Katechismus zielte. In manchen Ämtern gelang es weder durch Überzeugungsarbeit noch durch Austausch der Pfarrer, den Calvinismus durchzusetzen. Die Situation blieb unklar. Im Jahr 1609 unterbreiteten mehr als 30 Adelsfamilien eine erneute Supplik, die diesmal mehr Erfolg hatte. Denn der daraufhin ergangene Landtagsabschied gestattete der Ritterschaft die Beibehaltung lutherischer Prediger und damit die Verweigerung des Konfessionswechsels⁶⁰. Dies untergrub die konfessionelle Homogenität und die fürstliche Autorität empfindlich. Auch in den habsburgischen Erblanden ließ sich der Protestantismus lutherischer Prägung trotz strikten Verbots nicht ausrotten. Nachdem unter Kaiser Maximilian II. (1564–1576) eine Zeit lang eine Form von Koexistenz möglich gewesen war, versuchte 1578 ein striktes

58 Praetorius war 1575 auf die Pfarrstelle der großen Pfarrkirche in Danzig berufen worden. Nachdem er sich zunächst noch unauffällig verhalten hatte, begann er schließlich, den Heidelberger Katechismus und den Lobwasser-Psalter heimlich in der Stadt zu propagieren, indem er seine Gemeindeglieder bei Hausbesuchen zu beeinflussen suchte. Er sei – so wusste man zu berichten – »zu den Bu[e]rgern in die Ha[e]user gegangen/ [habe] den Frauen und Jungfrauen/wie auch andern einf[a]eltigen Leuten den Heidelbergischen Catechismus und des Lobwassers Psalmen commendiret, und dieses unter dem Vorwand/weil die Lutherische Melodeyen ganz einf[a]eltig wa[er]en«. Vgl. HARTKNOCH, Preussische Kirchen = Historia, S. 721.

59 Erinnerungsschrift etlicher vom Adel vnd Stedten/ An den Durchleuchtigen Hochgebornen Fu(e)rsten vnd Herrn/ Herrn Johann Georgen/ Fu(e)rsten zu Anhalt/ Graffen zu Ascanien/ HErren zu Zerbst vnd Bernburg/ etc. Sampt darauff erfolgten gnediger verantwortung vnd erklärung. Zerbst 1596. Die Schrift erlebte im darauffolgenden Jahr mindestens drei Nachdrucke.

60 Allerdings war dieses Zugeständnis nur deshalb erfolgt, weil die Ritterschaft dem Fürsten ihre Hilfe bei der Tilgung von Schulden zugesagt hatte. Auch früher schon hatte es die Ritterschaft erreicht, sich durch die Zusicherung von finanzieller Unterstützung Religionsfreiheit zu »erkaufen«. Vgl. dazu Philipp Ernst BERTRAM, Geschichte des Hauses und Fu(e)rstenthums Anhalt, fortgesetzt von Johann Christoph KRAUSE, Erster Theil, Halle 1780, S. 368–378. Der Landtagsabschied enthält folgende Konzession: »insonderheit aber, weil wir auf die von der Ritterschaft u[e]berreichte Supplication und folgendes Tags ferneres Anbringen [Wir Fu[e]rsten] Uns gna[e]dig erklä[er]t, daß ihre Pfarrherrn so sonst in Lehr und Leben unstra[e]flich, wegen Gebrauchs aber des heiligen Abendmahls und Brodbrechens sich noch nicht allerdings bequemen ko[e]nnten, derowegen nicht zu removiren, vielweniger auch den Unsern nicht gestatten, die von dem Adel und ihre Unterthanen in Religions = und Gewissenssachen, so ihnen zu hoch, zu beschweren [...], sondern mit denselben gna[e]dig Geduld zu haben; Hingegen aber uns hinwieder versehen wollen, daß sie auch Uns in unserm Fu[e]rstlichen und christlichen Amte und Gewissen kein Ziel und Maaß zu geben begehren werden«. Zugleich sollten sich die Pastoren »allen unchristlichen Schmähens und Calumnierens enthalten«. Zitiert nach BERTRAM, Geschichte, S. 377.

Verbot des öffentlichen evangelischen Gottesdienstes in Wien sowie in Städten, Märkten und Flecken außerhalb von Wien, diese Entwicklung wieder rückgängig zu machen⁶¹. Aber die damit verbundene Vertreibung evangelischer Prediger traf auf ein renitentes Verhalten in der Bevölkerung. Trotz Androhung harter Strafen, wie z.B. Verlust des Bürgerrechts, Ausweisung, Gefängnis oder Geldstrafe, lief man über die Stadtgrenzen auf das Land, um dort evangelischen Gottesdienst zu feiern⁶².

Die fortexistierende konfessionelle Gemengelage innerhalb von Staatsgebilden, die nach Homogenisierung und Professionalisierung strebten, bot im Übrigen einen fruchtbaren Nährboden für Gerüchte und Polemik. Dies illustriert eine Begebenheit, die sich im frühen 17. Jahrhundert im Landgebiet um die Stadt Danzig abgespielt hat. Dort hatte man nämlich begonnen, gelegentlich ein calvinistisches Abendmahl heimlich in Privathäusern zu feiern. Und so hatten die reformierten Kreise im Dezember 1601 mit dem Prediger Petrus Loss vereinbart, eine solche Abendmahlsfeier nach calvinistischem Ritus auf einem Hof außerhalb der Stadt zu halten, auf dem sich weitere Gläubige von nah und fern einfanden. Da nun einer der angekündigten Gäste nicht rechtzeitig da sein konnte, entschloss man sich, die Feier – entgegen den üblichen Gepflogenheiten – in die Nachmittagsstunden zu verschieben. Die bereits Anwesenden blieben zu einem gemeinsamen Mittagmahl mit Erbsen, Speck und Braten zusammen. Daraufhin wurde in Danzig das Gerücht kolportiert, man habe auf dem Lande nicht nur irregulär das Abendmahl mit einfachem Brot und Wein gefeiert, sondern – schlimmer noch und geradezu blasphemisch – mit Erbsen, Kohl und Speck. Die Polemik nahm solche Ausmaße an, dass sich der Danziger Rat genötigt sah, die Umstände zu untersuchen und die Betroffenen an Eides statt aussagen zu lassen⁶³.

61 Verfügt durch kaiserliches Generalmandat, 1578; vgl. Bernhard RAUPACH, *Presbyterologia Austriaca Oder Historische Nachricht von dem Leben, Schicksalen und Schriften der Evangelisch = Lutherischen Prediger, welche in dem Ertz = Herzogthum Oesterreich unter und ob der Enns, von Zeit zu Zeit, bis zu der großen Reformation A. 1624 und A. 1627 im o[effentlichen Lehr = Ammt gestanden, [...] Nebst Einer Kleinen Nachlese einiger zum Evangelischen Oesterreich annoch geh[o]rigen Urkunden und Nachrichten*, Hamburg 1741, S. 17.

62 Vgl. ebd., *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese S. 13–17.

63 Vgl. HARTKNOCH, *Preussische Kirchen = Historia*, S. 773f. Diese u.a. Beispiele finden sich mit den entsprechenden Quellennachweisen auch bei Irene DINGEL, *Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen*, in: *Luther 75* (2004), S. 80–102, hier S. 98.

Zusammenfassende Thesen

1. Das Konfessionalisierungsparadigma wurde auf der Grundlage der Beschreibung von Entwicklungsprozessen entwickelt, die innerhalb der Grenzen des Alten Reichs mit seinen typischen verfassungsrechtlichen Strukturen zu beobachten waren. Es stellt sich also die Frage, inwieweit das Konfessionalisierungsparadigma auch jenseits der Reichsgrenzen eine adäquate Deutungskategorie darstellt.
2. In den vergangenen Jahren hat sich eine Engführung dessen, was unter Konfessionalisierung zu verstehen ist, auf die staatlich-administrative Ebene ergeben. Die Stärke des Konfessionalisierungsparadigmas liegt jedoch darin, dass es für die Erkenntnisinteressen vieler Disziplinen offen ist, nicht nur der historischen sowie religions- und kirchenhistorischen, sondern auch der kunst-, musik- und literaturgeschichtlichen. Dies sollte nicht durch Engführungen verstellt werden.
3. Konfessionalisierung ist nicht ohne Konfessionsbildung zu denken. Zu fragen wäre also stets, welche *Confessiones* oder vergleichbare konfessionelle Grundlagen vorhanden sind, bevor man das Konfessionelle – undifferenziert – für politische oder kulturelle Entwicklungen geltend macht.

Alfons Brüning

Die Orthodoxie im konfessionellen Zeitalter:
Von der kirchlichen Reform zur
Konfessionalisierung – oder nicht?

Beobachtungen in universalgeschichtlicher Perspektive¹

Was bedeutet die Frage nach Konfessionalisierung in
der Orthodoxie – und was bedeutet die Antwort?

Es ist zunächst offenbar durchaus »im Sinne der Erfinder«, nach der Geltung des Konfessionalisierungsparadigmas auch außerhalb des westlichen Christentums zu fragen. Folgt man nämlich diesen »Erfindern«, dann wurde das Paradigma in »universalhistorischer Perspektive« formuliert und propagiert mithin – Heinz Schilling zufolge – eine »universalgeschichtliche, interkulturell vergleichende Sicht«². Eine »Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft« gab es demnach in gewisser Form überall, nicht nur im abendländisch-lateinischen Christentum der Frühen Neuzeit. Wie kompliziert und vielschichtig die »Wege des Konfessionellen« allein im okzidentalen Christentum gewesen sind, das haben umfangreiche Forschungen der vergangenen Jahrzehnte zeigen können. Konfessionalisierung sieht demzufolge in Frankreich anders aus als in den deutschen Territorien und in Skandinavien anders als in Polen oder Irland. Gefunden wurden einschlägige Vorgänge letztlich überall, freilich in einer Mannigfaltigkeit von Variationen, dass man den Anspruch eines »Paradigmas« in letzter Zeit bisweilen etwas relativiert hat und stattdessen vorsichtiger von Konfessionalisierung als einem »heuristischen Werkzeug« spricht, dessen »universalgeschichtliche Perspektive« dabei aber nicht aufgegeben werden muss³.

1 Der folgende Essay versteht sich als Fortsetzung früherer Überlegungen zum Thema »Konfessionalisierung in der Orthodoxie«, vgl. Alfons BRÜNING, *Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and Limits of a Western Historiographical Concept*, in: Thomas BREMER (Hg.), *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*, London 2008, S. 65–96.

2 »Es ist europäisch vergleichend angelegt und nimmt eine universalhistorische Perspektive ein.« Vgl. Heinz SCHILLING, *Konfessionalisierung der europäischen Länder und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in: Joachim BAHLCKE/Arno STROHMAYER (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Wiesbaden 1999, S. 13–62, hier S. 16.

3 Vgl. Ute LOTZ-HEUMANN u.a., *The Concept of Confessionalization as a Research Tool*, in: H-German, hg. v. History Department Michigan State University, 2005-05-04, URL:

Damit könnte es noch wahrscheinlicher als früher erscheinen, dass eine Erprobung dieses »heuristischen Werkzeugs« auch außerhalb des lateinischen Christentums zu Erfolgen führt. Auch für die Kirchen des byzantinischen Ritus im Osten Europas hat man eine solche Denkkoperation schon vor einiger Zeit angeregt – nicht ohne freilich sofort auch eine Reihe von möglichen Einwänden geltend zu machen. Der wichtigste und vielleicht herkömmlichste darunter ist, dass sich die orthodoxen Kirchen kaum im gleichen Sinne wie die Glaubensrichtungen des Westens zu Konfessionen entwickeln konnten – vor allem deswegen nicht, weil dem orthodoxen Osten Vorgänge ähnlich der Renaissance und Reformation des Abendlandes fehlen⁴. Dementsprechend zögerlich hat sich die Geschichtsschreibung zu Osteuropa des Konfessionalisierungsparadigmas angenommen und erst in den letzten Jahren werden immerhin vereinzelt Vorgänge beschrieben, die anscheinend in den Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas passen⁵.

Aufs Ganze gesehen überwiegt allerdings noch immer die Skepsis – wie es scheinen will aber nicht deswegen, weil man sich nicht von einer einmal akademisch kanonisierten Auffassung lösen will, der zufolge die Orthodoxie nicht nur keine Renaissance und keine Reformation, sondern eben auch keine Konfessionalisierung kennt. Vielmehr gibt es bei nüchterner und genauer Betrachtung zwar mehr oder weniger deutliche Kongruenzen der ostkirchlichen Entwicklung in der Frühen Neuzeit mit den Konfessionalisierungsvorgängen im Westen, aber auch eine Reihe von Problemen der Deutung und Einordnung unter der scheinbar gefälligen Oberfläche.

Ein wichtiges Problem, das sich gleich am Anfang konturiert, betrifft in der Tat den Gesamtrahmen: Vielleicht handelt es sich dort, wo vergleichbare Vorgänge stattfinden, überhaupt nur um »Westimporte«? Vor allem von

<<http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=H-German&month=0504&week=a&msg=OBVg%2bAebgXhn7SqJrbkRFA&user=&pw=>> (12.08.2015).

4 Vgl. zuerst Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Ders./Wolfgang REINHARD (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995, S. 1–49, hier bes. S. 8 und Diskussion S. 48.

5 Vgl., mit im Detail unterschiedlicher Akzentuierung, einige jüngere Studien vor allem zur ukrainischen und weißrussischen Religionsgeschichte, wie etwa Serhii PLOKHYY, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford 2001, S. 10–13, 65–69; Barbara SKINNER, *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th Century Poland, Ukraine, Belarus and Russia*, De Kalb, IL 2009, S. 13–15; Natalja JAKOVENKO, *Narys istoriji seredn'ovichnoji ta rann'omodernoji Ukraimy*, Kiew 2005, S. 285–289. Einige Überlegungen hinsichtlich u.a. der Entwicklung im Moskauer Russland enthält Stefan PLAGGENBORG, *Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes*, in: *Bohemia* 44 (2003), S. 3–28. Mit der Thematik beschäftigte sich ferner – mit im Ganzen eher unklarem Ergebnis – eine gemeinsame Konferenz deutscher und russischer Historiker in St. Petersburg im Jahr 2000, vgl. Andrej Ju. PROKOP'EV (Hg.), *Konfessionalizacija v Zapadnoj i Vostočnoj Evrope v rannee novoe vremja. Doklady russko-nemeckoj naučnoj konferencii 14–16 nojabrja 2000 g.*, St. Petersburg 2004.

orthodoxen Theologen und Kirchenhistorikern wurde in diese Richtung gedacht. So ist spätestens seit Georgij Florovskijs berühmter Studie zu den *Wegen der russischen Theologie* die Befreiung eben dieser Theologie von artfremden westlichen Einflüssen – also von dem was Florovskij in Anlehnung an die Terminologie Oswald Spenglers als »Pseudomorphose« bezeichnet hat – ein wesentlicher Aspekt ostkirchlicher theologischer und kirchengeschichtlicher Diskussionen⁶. Nun sind aber gerade die »Verirrungen«, denen Florovskij zufolge die Orthodoxe Kirche im 17. und frühen 18. Jahrhundert anheimgefallen ist, bei näherem Hinsehen offenbar genau von jener systematisierenden und disziplinierenden, gleichsam rationalisierenden Natur, von der auch im Konfessionalisierungsparadigma des Westens die Rede ist. So ist die »Pseudomorphose«, die etwa im Kiew der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stattfindet, vorwiegend eine katholisch-scholastische, während der führende Geistliche hinter den petrinischen Kirchenreformen, der ebenfalls in Kiew ausgebildete Bischof von Novgorod, Feofan Prokopovič, für Florovskij in Fortsetzung einer älteren Linie der russischen Kirchengeschichtsschreibung als verkappter Protestant gilt. Ein fremder, künstlich verwestlichender *Esprit* stünde demnach hinter all diesen Reformen – nichts davon sei echt. Konfessionalisierung hätte demnach zwar scheinbar stattgefunden, aber es ist in neuer Terminologie immer noch das, was Florovskij schon früher als »Pseudomorphose« diagnostizieren wollte, also ein eigentlich der Orthodoxie in ihrer Substanz fremder Vorgang, dessen nachteilige Folgen überwunden werden müssten. Sobald man die entsprechenden Einflüsse des Westens zurücknimmt und sich im Sinne der von Florovskij propagierten »neopatristischen Renaissance« auf das eigentliche, spirituelle und patristische Erbe des christlichen Ostens zurückbesinnt, erübrigt sich eine weitere Diskussion einer Konfessionalisierung im orthodoxen Osten, die damit dorthin zurückverwiesen wäre, wohin sie nach Ansicht Florovskijs gehört, nämlich in den lateinischen Westen. Ost und West blieben zwei geschiedene Hemisphären.

Das ist natürlich eine der möglichen Sichtweisen und eine radikale dazu, aber in diese Richtung wurde und wird gedacht, abgesehen vom eben zitierten westlichen Stereotyp der orthodoxen Andersartigkeit (ohne Renaissance und Reformation), das in jüngerer Zeit auch verstärkt in der orthodoxen Welt selbst angeführt wird. Im Anschluss an Florovskij bzw. parallel zu seinen Auffassungen seien hier antiwestliche Theoretiker wie der Serbe Justin Popović oder die Griechen John Romanides und Christos Yannaras

6 Georgij FLOROVSKIJ, *Puti Russkago Bogoslovija*, Paris 1937, bes. S. 49; vgl. zu Florovskijs einflussreicher, allerdings auch kontroverser kulturtheoretischer Konzeption zuletzt eingehend Paul GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford 2013, bes. S. 159–191.

genannt⁷. Der jüngere russische Diskurs von der unbedingt separat vom Westen zu verstehenden »orthodoxen Zivilisation« und einer in Neuauflage slawophiler Ideen beschworenen »russischen Welt« gehört in diesen Kontext⁸. Umgekehrt haben auch westliche Theoretiker oft und gern die Vorstellung von der kulturellen Andersartigkeit des orthodoxen Ostens beschworen – mit jeweils mehr oder weniger ideologischem Ballast während und nach der Zeit des Kalten Krieges⁹.

Gewiss ist das letztlich eine andere Debatte, die hier nicht weiter verfolgt werden kann. Es geht nur um den Hinweis, dass mit der Frage nach Konfessionalisierung in der Orthodoxen Kirche eben diese alte Ost-West-Problematik mit all ihren ideologischen Aufladungen hinsichtlich Zivilisationsvergleich, Moderne oder Rückständigkeit, politisch-ideologischen Antagonismen und dergleichen mehr berührt wird. Die Frage nach dem je Eigenen und Fremden einer möglichen »orthodoxen Konfessionalisierung« wird damit aber ebenso wichtig wie andererseits heikel. Heikel ist genau genommen weniger die Frage als vielmehr die Antwort. Man mag Konfessionalisierung in der Orthodoxie finden (wollen), nur ist das ein allenfalls vorläufiges Ergebnis. Denn was bedeutet es, wenn wir Vorgänge von Konfessionalisierung auch in der Orthodoxie konstatieren? Auch die althergebrachte »Russland und Europa«-Debatte erhalte neue Nahrung, aber sie ist im gegebenen Kontext wohl eher eine Falle als ein produktiver Ansatz. Um ein Verschwinden möglicher Resultate im Sog dieser allzu ideologiebeladenen Debatte zu vermeiden, empfiehlt sich eher eine Ausweitung der Perspektive, zu der eine Prüfung der orthodoxen Welt auf Konfessionalisierung nur eine Zwischentappe darstellt. Diese Zwischentappe bedeutet für das Konfessionalisierungsparadigma inklusive seiner Implikationen in Sachen Modernisierung eine Probe aufs Exempel hinsichtlich seiner universalen Geltung. Gelingt der Versuch,

7 Zu den genannten griechischen Theoretikern Weiteres bei GAVRILYUK, Florovsky, S. 247–251; generell zur antiwestlichen orthodoxen Kulturtheorie zuletzt: Julia LIS, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Theologie. Zur Konstruktion des »Westens«* in den Schriften Nikolaj Velimirovič, Justin Popovič, Christos Yannaras und John S. Romanides, einstweilen als Diss. Münster 2014; ferner Klaus BUCHENAU, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden 2011.

8 Vgl. zum Hintergrund Alfons BRÜNING, *The Empire and the Desert. Eastern Orthodox Theologians about Church and Civilization*, in: Pieter Vos/Onno ZIJLSTRA (Hg.), *The Law of God. Exploring God and Civilization*, Leiden 2014, S. 84–104, hier S. 84f.

9 Einflussreich hinsichtlich der von Europa verschiedenen Andersartigkeit des russischen Ostens waren im 19. und 20. Jahrhundert vor allem polnische Exilhistoriker. Ein wichtiges Beispiel ist etwa Oskar HALECKI, *The Limits and Divisions of European History*, New York u.a. 1950. Wirkung zeigten solche Ideen noch in amerikanischen geopolitischen Schemata der Nachwendzeit, vor allem in Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, vgl. hier S. 157–161. Zum Hintergrund: Andrzej NOWAK, *A »Polish Connection« in American Sovietology, Or the Old Homeland Enmities in the New Host Country Humanities*, in: *Ab Imperio* 4 (2007), S. 329–352; ders., *History and Geopolitics: A Contest for Eastern Europe*, Warschau 2008, S. 185, 205.

dann bringt er nicht weiter, was »Russland verstehen« betrifft, sondern eher in Sachen *multiple confessionalisms* – ein Versuchs begriff, der hier bewusst in Anlehnung an die von Shmuel Eisenstadt und seiner Schule geprägte Idee von den *multiple modernities* eingeführt werden soll. Eisenstadt und seine Schule bemühten sich bekanntlich um den Nachweis, dass eine Reihe zentraler Elemente der Moderne sich auch in ansonsten recht unterschiedlichen zivilisatorischen Kontexten, also nicht nur im Westen, sondern zum Beispiel auch im neuzeitlichen Japan ausbildeten. Der dabei operativ angewendete Zivilisationsbegriff ist Teil des Konzepts und der darüber entstandenen Debatten, gegenüber dem Gemeinsamen der Moderne und Modernisierung freilich in gewisser Weise sekundär¹⁰. Auf die Frage nach Konfessionalisierung in der ostslawischen Orthodoxie übertragen, würde das heißen, auch die Frage zu stellen, inwieweit einerseits von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, andererseits aber auch von so etwas wie einer spezifischen »Konfessionskultur« der Orthodoxie (in Anlehnung an Thomas Kaufmanns Studien zum deutschen Luthertum¹¹) gesprochen werden muss. Mit anderen Worten, Konfessionalisierung ist dann religionswissenschaftlich und, wenn man so will, zivilisationstheoretisch von Interesse und kann in diesem Kontext auf ihre Gültigkeit in der Orthodoxie Osteuropas geprüft werden. Die Ergebnisse einer solchen Prüfung sind aber nur dann relevant, wenn sie in diesem allgemeinen Kontext bleiben.

All dies führt – mit der nun gebotenen Vorsicht – zu einer Analyse *quasi* in zwei Schichten. In der ostslawischen Orthodoxie des 16. bis 18. Jahrhunderts ist – erste Ebene – in der Tat eine ganze Reihe von Phänomenen und Entwicklungen zu entdecken, die sich offenbar gut mithilfe des Konfessionalisierungsmodells beschreiben lassen. Vermutlich machen es diese Phänomene dem Betrachter aber allzu leicht: »Wer suchet, der findet« ist hier kein optimistischer Slogan, sondern eine Versuchung. Diese »Versuchung« beginnt übrigens schon in dem Augenblick, wo »orthodox« in gleicher Weise wie »katholisch« oder »lutherisch« verwendet wird und die Analyse damit in einer an abendländischen Konfessionen und Konfessionalisierung orientierten Weise vorkonditioniert. Es gilt, zweimal hinzusehen und damit auch – zweite Ebene – Besonderheiten und Abweichungen zu identifizieren. Erst dann wird die Frage zu beantworten sein, ob man mit Erfolg und Nutzen

10 Programmatisch ist Shmuel EISENSTADT, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129/1 (2000), S. 1–29; zum Zivilisationsvergleich im Anschluss an Eisenstadts Konzept vgl. Johann P. ARNASON, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden 2003.

11 Vgl. Thomas KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998; ders., *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2006. Die eben angesprochene interzivilisatorische Dimension spielt in Kaufmanns Studien natürlich erst einmal keine Rolle.

von einer – wiederum im Sinne Thomas Kaufmanns – auch »orthodoxen Konfessionskultur« sprechen kann oder ob die Anwendung dieses »heuristischen Werkzeugs« nicht doch eher irreführend als weiterführend ist.

Erste Ebene: Periodisierungen und ihr tieferer Sinn – oder von der kirchlichen Reform zur Konfessionalisierung

Etwas provokativ gesprochen, könnte ein »konfessionelles Zeitalter« in der Hemisphäre des byzantinisch-orthodoxen Christentums von 1551 (der Moskauer Reformsynode und dem ersten Auftreten von Protestanten in Polen-Litauen in den 1550er Jahren) bis zum Erlass des *Geistlichen Reglements* (*Duchovnyj reglament*) im Rahmen der Kirchenreform Peters des Großen im Jahr 1721 reichen. Das wäre hier zu prüfen, aber die beiden Eckpunkte drängen sich auf. Periodisierungen haben, neben der praktischen Strukturierungshilfe, die sie dem Historiker leisten, wohl meist auch einen gewissen symbolischen Wert. In dieser Hinsicht macht jedenfalls auch die ostkirchliche Welt dem an Konfessionalisierungsvorgängen Interessierten scheinbar verlockende Angebote, und zwar sowohl am Anfang wie auch am Ende des »konfessionellen Zeitalters«.

Am einfachsten beginnt man rückblickend. Im Jahr 1720, also etwa zehn Jahre bevor nach dem Ansatz Wolfgang Reinhardts mit der Vertreibung der Salzburger Protestanten das eigentliche »konfessionelle Zeitalter« im Westen zu einem Ende findet¹², kommen offenbar auch im Osten entscheidende Weichenstellungen zum Abschluss. In diesem Jahr stellt Feofan Prokopovič, Bischof von Pskov und engster geistlicher Ratgeber Zar Peters I., das sogenannte *Geistliche Reglement* fertig, auf dessen Basis dann, durch Verfügung des Zaren und Unterschrift aller Geistlichen, im Januar 1721 die wohl umfassendste Reform der Orthodoxen Kirche im Zarenreich in der jüngeren Geschichte ins Werk gesetzt wird. Mit diesem Akt beginnt die »synodale Periode« der russischen Kirchengeschichte. Neben den bekannten administrativen Veränderungen – an die Stelle des seit Jahren vakanten Patriarchenamtes tritt mit dem »heiligsten regierenden Synod« ein kollegiales Gremium mit einem Vertreter des Zaren zur letzten Entscheidung kirchlicher Dinge – enthält das Dokument auch eine ganze Reihe von Vorgaben, die in der nahen Zukunft zur Verbesserung der Priesterausbildung, der Predigt und der geistlichen Disziplin der Gläubigen beitragen sollen. Musterbücher für Predigten werden erstellt, Schulen und Seminare ausgebaut. Die Führung kirchlicher

12 Zuerst bei Wolfgang REINHARDT, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1986), S. 257–277, hier S. 262.

Matrikeln (*metryka*) wird zur Vorschrift gemacht, in denen bezeichnenderweise nicht nur Taufen, Eheschließungen oder Todesfälle, sondern auch die Regelmäßigkeit des Sakramenten-Empfangs und eventuelle häretische Neigungen der Gemeindeglieder (vor allem zum Altgläubigentum) eingetragen werden sollen¹³. Viele der hierin enthaltenen vereinheitlichenden und disziplinarischen Maßnahmen waren schon lange im Gespräch – bereits 1691 kam eine Synode in Kiew hinsichtlich des Priesteramtes zu ganz ähnlichen Festlegungen, wie sie nun das *Geistliche Reglement* wiederholt¹⁴. Seelsorge wird effektiver, die Vermittlung des Seelenheils einer flächendeckenden Reorganisation unterzogen. Hauptaufgabe des Priesters ist die Unterweisung der Gläubigen in den wichtigen Dingen des Glaubens (*artykula very*), etwa durch die Predigt und die regelmäßige Abnahme der Beichte. Priester leisten den Eid auf den Zaren, häretische Verirrungen oder sonstige regimekritische Bestrebungen (Majestätsbeleidigungen, Neigung zum Aufruhr) sind, selbst unter Missachtung des Beichtgeheimnisses, den staatlichen Behörden zu melden. Sowohl was die enge ideelle wie organisatorische staatskirchliche Verbindung als auch was die vereinheitlichenden und disziplinierenden Dispositionen betrifft, lassen all diese Verfügungen an die Strukturen der westlichen Konfessionalisierung denken.

Im gleichen Jahr 1720 trafen sich in der südostpolnischen Stadt Zamość die führenden Vertreter der Unierten Kirche, also des seit 1596 der Jurisdiktion des römischen Papstes unterstehenden Zweiges der Kirchen des byzantinischen Ritus, zu einer Synode, die sich wesentliche Weichenstellungen für die Zukunft vorgenommen hatte. Verabschiedet wurden auch hier verstärkte

13 Der edierte Text des *Geistlichen Reglements* ist zugänglich in: Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii, Bd. 6, St. Petersburg 1830, S. 315–346. Eine deutsche Übersetzung (mit einigen Auslassungen) von Robert Stupperich liegt vor in: Peter HAUPTMANN/Gerd STRICKER (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, S. 393–418. Zur Kirchenreform Peters des Großen nach wie vor grundlegend: James CRACRAFT, The Church Reform of Peter the Great, Stanford 1971; sowie zu Genese und administrativen Regelungen: Igor SMOLITSCH, Geschichte der Russischen Kirche, Leiden 1964, S. 57–133. Lange vor Formulierung des Konfessionalisierungsparadigmas wurde über die »westlichen« oder »ostkirchlichen« Wurzeln in Peters Kirchenreform debattiert. Der amerikanische Russlandhistoriker Marc Raeff stellte die Reformen in den Kontext der in Westeuropa einflussreichen Staatsdoktrin von der »guten Policy« um die Wende zum 18. Jahrhundert, die sich auch auf die Kirche erstreckte, und weist Verbindungen von Peters Reform zu deutschen Kirchenordnungen nach. Vgl. Marc RAEFF, The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800, New Haven, CT 1983. Hier wäre eine Sozialdisziplinierung nach westlichem Muster auf Russland übertragen worden. Demgegenüber versuchen andere, die byzantinischen Wurzeln zu betonen, die ungeachtet aller Westeinflüsse für das Denken von Feofan Prokopovič bedeutsam blieben. Vgl. Robert STUPPERICH, Ursprung, Motive und Beurteilung der Kirchenreform unter Peter dem Großen, in: Kirche im Osten 17 (1975), S. 42–61, bes. S. 57; Hans Joachim HÄRTEL, Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič, Würzburg 1970.

14 Vgl. Kievskii sobor 1691 g., in: Kievskie Eparchial'nye Vedomosti 8/2 (1865), S. 313–329.

Anstrengungen zum Ausbau des Schulwesens und insonderheit der Priester- ausbildung. Ferner einigte man sich auf einheitliche Ausgaben von Sakral- büchern und theologischer Literatur (meist nach römisch-katholischem Vorbild gestaltet). Die Druckereien sollten dafür sorgen, dass einheitliche Messbücher allen Gemeinden zur Verfügung standen und die Liturgie über- all in rechter Weise (also einschließlich der von den orthodoxen Gebräuchen abweichenden Unterscheidungsriten, etwa der Kommemoration des Papstes oder der Anbetung in der Eucharistie) gefeiert werden konnte. Schließlich wurde auch hier eine Reihe von disziplinierenden Vorgaben für die Priester verabschiedet, die deren äußerer Erscheinung und Kleidung, deren Betragen (u.a. als Familienväter, da die Gemeindepriester weiterhin heiraten durften), aber auch deren Besoldung, Bildungsstand und Kooperation mit den höheren Stellen der Hierarchie (Matrikel, regelmäßige Berichte, Visitationen) galten¹⁵. Auch im Hinblick auf die Unierte Kirche ist, vor allem im Anschluss an Zamość, in späteren Jahrhunderten viel über eine »Latinisierung« gesprochen worden, die entweder statthaft oder – im Gegenteil – zurückzunehmen sei¹⁶. Auch hier handelte es sich um eine Weichenstellung mit Folgen. Einige Jahre vorher waren die staatlichen Grenzen neu fixiert worden und das Territorium östlich des Dnjepr einschließlich Kiews gehörte nun zum Zarenreich. Auf dem Gebiet Polen-Litauens waren zu diesem Zeitpunkt – in den Jahren nach dem Abschluss des »Ewigen Friedens« mit dem Russischen Zarenreich im Jahr 1685 – die orthodoxen Gemeinden, die sich der Union widersetzen, bis auf wenige Restbestände verschwunden. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein fielen damit Staats- und Konfessionsgrenze weitgehend zusammen. Als ab 1772 im Zuge der polnischen Teilungen weite Teile der ehemals polnischen Gebiete an das russische Zarenreich fielen, stießen die Bemühungen der Zarin Katharina II. um eine Rekonversion der unierten Gemeinden zurück zur orthodoxen Kirche teils auf beträchtlichen Widerstand. Innerhalb der dazwischen liegenden Jahrzehnte war es, als Erfolg der seinerzeit in Zamość beschlossenen Maßnahmen, offenbar wirklich zur Ausbildung einer unierten

15 Igor SKOČYLIAŠ (Hg.), *Sobory L'vivs'koji eparchiji XVI–XVIII stolit'*, Lemberg 2006, bes. S. xxxvi–lvii. Hinsichtlich der Disziplin der Geistlichen nahm die Synode vor allem Impulse der Reformen des unierten Lemberger Bischofs Josif Šumljans'kyj auf, vgl. Piotr WAWRZENIUK, *Confessional Civilizing in Ukraine: The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*, Södertörn 2005. Inwieweit diese Impulse auch auf die nicht unierte Orthodoxe Kirche wirkten, muss im Detail noch untersucht werden, kann aber generell angenommen werden – u.a. weil Šumljans'kyj erst 1700 zur Union übergetreten war. Zu katholischen und unierten Wirkungen auf die Orthodoxie dieser Region zuletzt Alfons Brüning *Social Discipline among the Russian Orthodox Parish Clergy (17th–18th century). Normative ideals, and the practice of parish life*, in *Cahiers du Monde Russe* 58, 2017, no. 3, S. 303–340, bes. 319–329.

16 Eine Zwischenbilanz bei Sophia SENYK, *The Ukrainian Church and Latinization*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), S. 156–187.

konfessionellen Identität gekommen, die die Abgrenzung zur Orthodoxie Moskauer Prägung ebenso in sich schloss wie die staatliche Loyalität zum polnischen und nachher zum katholisch-habsburgischen-Staat¹⁷.

Eine recht verschlungene Entwicklung war – auf beiden Seiten der neuen Grenze – diesem vermeintlich vorläufigen Endpunkt einer orthodoxen Konfessionalisierung vorausgegangen. Auch am Anfang dieser Entwicklung lassen die Kongruenzen der Periodisierung erst einmal aufhorchen. Bereits 1551 – also etwa in dem Jahr, als im Westen das Konzil von Trient zu seiner zweiten Sitzungsperiode zusammentrat – war auch in Moskau eine Synode einberufen worden, die den verbreiteten Missständen in der Kirche zu begegnen gedachte. Formell nach byzantinischem Vorbild vom Zaren zusammengerufen, wurden auf dieser Synode eine Reihe von Punkten zum Verhältnis von Kirche und Staat, insbesondere von Klosterbesitz und Besteuerungen behandelt, ferner aber auch die Vereinheitlichung der Liturgie und der Riten (einschließlich Regelungen zur Ikonenmalerei und zur Heiligenverehrung) sowie die Verbesserung des Lebenswandels sowohl der Klöster als auch der Gemeindepriester. Auch deren bessere Unterweisung zur allgemeinen Hebung des Niveaus der Frömmigkeit als auch zur Vermeidung der Häresie machte sich die Synode zum Anliegen. Daneben verzeichnen die Akten Maßnahmen zur Unterdrückung weitverbreiteter abergläubischer Praktiken. Die verschiedenen Punkte wurden bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in einer hundert Kapitel umfassenden Übersicht zusammengestellt, nach der die Synode schließlich auch den Namen »Hundert-Kapitel-Synode« (*stoglavnyj sobor*) erhielt¹⁸.

Die zeitlichen und inhaltlichen Parallelen zum Westen drängen sich auf: Hier wie dort sollte das kirchliche Leben in neu geordnete Bahnen gelenkt werden. Das betraf die Einheit der Lehre und der Propaganda, aber auch den Lebenswandel von Geistlichen, Mönchen und Gläubigen. Anders als in Trient ging es bei der Moskauer Synode freilich in theologischer Hinsicht vor allem um rituelle Fragen. Doch sollten die zahlreichen disziplinarischen Verfügungen nicht nur dem geistlichen Leben Vorschub leisten, sondern auch hier der Abwehr der Häretiker dienen – auch in Trient wurden Protestanten ja als eine zu bekämpfende Häresie behandelt. Nur bedingt fruchtbar ist andererseits der Vergleich mit der westlichen »Fürstenreformation«, in deren Verlauf sich nicht nur in England, sondern auch in den deutschen Territorien die weltlichen Herren die Belange der Kirche zu eigen machten. Trat nicht

17 Vgl. allgemein hierzu die Studie von SKINNER, *Western Front*.

18 Zum *Stoglav* (Text und historische Einordnung): Ilja V. BELJAEV, *Stoglav*, Kazan' 1862; Evgenij E. GOLUBINSKIJ, *Istorija Russkoj Cerkvi*, Bd. 2, 1, Moskau 1900, S. 772–795; aus der neueren Literatur: Paul BUSHKOVITICH, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Oxford u.a. 1992, S. 22–26; Elena B. EMČENKO, *Stoglav. Issledovanija i tekst*, Moskau 2000.

Zar Ivan IV. hier in ganz ähnlicher Manier auf wie Heinrich VIII. zuvor in England? Für Moskau und die Orthodoxie dieser Zeit sind die Vorbilder aber eher in Byzanz zu suchen. Zar Ivan IV., der als fromm und an geistlichen Belangen interessiert (wie es dem Idealbild des auch in Moskau bekannten byzantinischen Fürstenspiegels entsprach¹⁹) sowie einigermaßen theologisch gebildet galt, hatte an dieser Synode und damit an den Beschlüssen zu einer ersten Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens im noch recht jungen Moskauer Zarenreich einen gewissen Anteil, doch waren die Fragen selbst, die der Zar dem Konzil zur Entscheidung vorlegte, vor allem vom Moskauer Metropolit Makarij (geb. 1482, Metropolit 1542–1563) vorbereitet worden. Alles in allem ist die Hundert-Kapitel-Synode für unsere Vergleichsperspektive besonders aus einem Grund bemerkenswert. Ungeachtet aller Vergleichsmomente handelt es sich vor allem um einen historischen Parallelvorgang. Was in Trient wie in Moskau zum Tragen kam, war eigentlich nicht mehr und nicht weniger als das klassische Reformprogramm der Kirche als Antwort auf Zeiten der Krise, wie es in Ost und West seit der Spätantike zur Anwendung kam: Ausbau zentraler Autorität, Klärung und Vereinheitlichung in Ritus, Literatur und Doktrin, Stärkung administrativer Strukturen und disziplinarischer Ordnung bei Geistlichen und Gläubigen. Von westlichen Einflüssen auf die Moskauer Vorgänge und Maßnahmen geht die historische Forschung nicht aus. Nicht einmal für die hier verurteilten Häretiker, deren Ansichten für manche Beobachter eine überraschende Nähe zu jenen der Reformatoren aufwiesen, lassen sich unmittelbar westliche Quellen nachweisen²⁰.

Das Muster aber, nach dem ein hochrangiger weltlicher Herr sich müht, die Belange der Kirche voranzubringen, kehrt nur wenige Jahre später in Polen-Litauen in der heute ukrainischen Provinz Wolhynien wieder. Hier stellte in den 1570er Jahren Fürst Konstantin Ostrozs'kyj, seinerzeit der mächtigste unter den großen Magnaten der östlichen Provinzen, aus seinen beträchtlichen Mitteln Gelder zur Einrichtung einer orthodoxen Akademie zur Verfügung, die ihren Sitz in dem Städtchen Ostroh (poln. Ostróg) hatte. Hier wurden Anfänge eines orthodoxen Schulwesens geschaffen und der

19 Vgl. Ihor ŠEVČENKO, A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology, in: Harvard Slavic Studies 2 (1954), S. 141–179.

20 Diese v.a. von Michail V. Dmitriev aufgezeigten Parallelen bedürfen wohl noch immer einer abschließenden Kontextualisierung. Vgl. etwa ders., Humanism and the Traditional Orthodox Culture of Eastern Europe: How Compatible Were They in the 16th and 17th Centuries?, in: Alfons BRÜNING/Evert VAN DER ZWEEDE (Hg.), Orthodox Christianity and Human Rights, Leuven 2012, S. 89–110; sowie bereits ders., Pravoslavie i reformacija, Moskau 1990; zur Diskussion: Vasyl ULJANOV'S'KYJ, Počatky protestantyzmu v Ukrajinі: antykatolyč'ka reformacija ta pravoslavni jeresi, in: Ders., Istorija cerkvy ta rehijijnoi dumky v Ukrajinі, Bd. 2, Kiew 1994, S. 170–211. Auch wenn über die Anzahl der Anhänger dieser Reformbewegung gestritten wird, zu einer Massenbewegung gleich der westlichen Reformation hat sie es offensichtlich nicht gebracht.

Fürst sandte die dort aktiven Gelehrten in alle Richtungen der byzantinischen Welt aus, um Originalmanuskripte oder glaubwürdige Kopien der Heiligen Schrift und der Schriften der Kirchenväter zu beschaffen. Wieder zurückgekehrt, verglichen die Mitglieder dieser ersten Generation ostslawischer orthodoxer Gelehrter die Schriften und versuchten, sie von Kopierfehlern zu befreien. Frucht ihrer Aktivitäten war die erste gedruckte Bibel in ostslawischer Sprache, die hier im Jahr 1581 erschien²¹. Ostrozs'kyjs Wirken ist, wenn man der Darstellung einer jüngeren Studie folgen will, auch vor dem Hintergrund einer auf Glaubensfragen aufgebauten Fürstenopposition im polnisch-litauischen Doppelreich zu sehen²². Vermutlich passt es in dieses Bild, dass mit Fürst Andrej Kurbskij auch ein aus Moskau geflohener Oppositioneller an den Arbeiten in Ostroh teilnahm²³. Allerdings fanden im Umfeld der Ostroher Akademie reformatorische Ideen und Projekte einen deutlich größeren Widerhall, als das seinerzeit in Moskau der Fall hatte sein können – eine Tatsache, die schon Georgij Florovskij bewogen hatte, von den »ökumenischen Verirrungen« Ostrozs'kyjs zu sprechen²⁴.

Die Initiative Ostrozs'kyjs wurde wenig später von den orthodoxen Laienbruderschaften in den Städten fortgesetzt, nachdem der kommerzielle Erfolg ihrer Mitglieder diesen ein selbstbewussteres Auftreten und ein Ausweiten ihrer ursprünglich karitativen Tätigkeiten auf den Bereich des Schulwesens erlaubt hatte. Hauptzentren ihrer Aktivitäten waren Lwiw (Lemberg) und Vilnius. Zweck der neuen Schulen war, wie es in den Statuten wiederholt hieß, die Unterweisung der orthodoxen Kinder, »[...] damit sie, die auf anderen Lehranstalten die Wasser fremdsprachlichen Wissens trinken, von ihrem Glauben nicht abfallen«²⁵.

Zugleich sollte auch hier mit den Bildungsaktivitäten dem verbreiteten Vorwurf begegnet werden, die »griechische Religion« sei gekennzeichnet durch Unkenntnis und dumpfen Aberglauben und quasi eine Art Bauernreligion. Die katholische Polemik, die seit 1570 verstärkt auf die Gläubigen – vor allem die Eliten – des östlichen Ritus einzuwirken versuchte, bemühte diesen Topos regelmäßig, um damit die Notwendigkeit der Rückkehr zur einzig

21 Ihor Z. MYC'KO, *Ostroz'ka slov'jano-greko-latyns'ka akademija (1576–1636)*, Kiew 1990; siehe auch Alfons BRÜNING, »Unio non est unitas«. Polen-Litauens Weg im Konfessionellen Zeitalter (1569–1648), Wiesbaden 2008, S. 258–262.

22 Tomasz KEMPA, *Konstanty Wasyl Ostrogski: ok. 1524/1525–1608: wojewoda Kijowski i marszałek Ziemi Wołyńskiej*, Thorn 1997.

23 Hierzu zuletzt: Konstantin JERUSALIMSKIJ, *Pravoslavnaja akademija na Volyni v XVI v.: Nerealizovannyj projekt Knjazja Andreja Kurbskogo*, in: *Ostroz'ka davnyňa* 20/3 (2014), S. 113–147.

24 FLOROVSKIJ, *Puti russkago bogoslovija*, S. 32–34; vgl. BRÜNING, *Unio non est unitas*, S. 260.

25 Zit. nach Konstantin V. CHARLAMPOVIČ, *Zapadnorusskja pravoslavnyja školy XVI i načala XVII veka, otnošenie ich k inoslavnym, religioznye obučenie v nich i zaslugi ich v dele zaščity pravoslavnoj verry i cerkvy*, Kazan' 1898, S. 348; generell zu den Bruderschaften: Jaroslav D. ISAEVYCH, *Voluntary Brotherhood. Confraternities of laymen in early modern Ukraine*, Edmonton 2006.

wahren, nämlich zur römisch-katholischen Kirche zu begründen. Das römische Werben um eine Vereinigung mit den Orthodoxen hat in Polen-Litauen, wie bekannt, Früchte getragen, allerdings kaum die zunächst beabsichtigten.

Die im Jahr 1596 schließlich auf einer Synode im weißrussischen Brest verkündete Union der orthodoxen Diözesen der Kiewer Metropole mit der römisch-katholischen Kirche konnte unter den gegebenen Umständen eigentlich nur die ursprüngliche Absicht in ihr Gegenteil verkehren: Aus der Union wurde eine Spaltung. Die Bischöfe, die sich zuvor in einem feierlichen Akt in Rom der Jurisdiktion des Papstes unterstellt hatten, waren hierbei sicherlich zu einem großen Teil ebenfalls von dem Wunsch nach einer Reform des kirchlichen Lebens geleitet worden, für das sie ihrer Einschätzung nach unter der Obhut des Heiligen Stuhles bessere Aussichten hatten. Das Patriarchat von Konstantinopel hatte unter der osmanischen Herrschaft genug mit sich selbst zu tun. Eine Reihe von kirchlichen Synoden zeugte auch hier seit 1590 von deren Bestreben, die kirchlichen Gebräuche wiederherzustellen und zu vereinheitlichen, die Disziplin vor allem des Klerus und der Klöster zu stärken, die Publizistik unter Kontrolle zu bekommen und sich wieder an die Spitze der manchmal allzu selbstständig auftretenden Laienbruderschaften zu bringen. Wiederum ist also der Wunsch nach einer Re-Form, nach einer Wiederherstellung eines als verloren angesehenen Idealzustandes, der eigentliche Impuls der Initiativen. Die Laien aber, also Ostrožs'kyj, ein Teil des niederen Klerus und natürlich die meisten der genannten Bruderschaften waren mit der nun geschlossenen Union, in der sie eigentlich nur eine Kapitulation gegenüber dem Machtanspruch der Lateiner sahen, nicht einverstanden und mit der schon in Brest in Ostrožs'kyjs Residenz organisierten Gegensynode begann der orthodoxe Widerstand gegen die Union²⁶.

Wenig später, das heißt – nach einigen Vorentwicklungen – endgültig seit der Mitte der 1620er Jahre, organisierten sich beide Seiten in einer Form, die durchaus an Konfessionalisierung, genauer an die erste Phase der »Konfessionsbildung« denken lässt²⁷. Mit Hilfe aus Rom machte sich die unierte Kirche vor allem an eine erste Reorganisation des Basilianerordens und 1626 verkündet eine erste Synode in Kobryn deren wesentliche Rolle im weiteren Reformierungsprozess. Aus ihren Reihen stammen jetzt die meisten Vertreter des höheren Klerus; ihre Klosterdisziplin und ihre Aktivitäten wandeln sich nach römischem Vorbild von ostkirchlicher Zurückgezogenheit zu gesellschaftlicher Aktivität in Pastoral, Bildung und Fürsorge. Zugleich

26 Aus der umfangreichen Literatur zur Union von Brest einschließlich Vorgeschichte und Folgen vgl. v.a. Borys A. GUDZIAK, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, MA 1998; sowie Michail V. DMITRIEV, *Meždu Rimom i Car'gradom. Genezis brestskej unii 1595–1596 gg.*, Moskau 2003.

27 Die folgenden Ausführungen orientieren sich, mit Ergänzungen bei Bedarf, an der detaillierteren Darstellung bei BRÜNING, *Unio non est unitas*, S. 284–300.

erscheinen Katechismen, geistliche Literatur, Übersetzungen. Freilich gelingt es den Unierten, wie immer wieder betont wurde, erst ganz allmählich, in der Gesellschaft tiefgreifender Fuß zu fassen.

Immerhin war deren Präsenz aber Anlass genug für eine heftige und bisweilen auf hohem intellektuellem Niveau, bisweilen aber auch mit unflätigen Beschimpfungen geführte literarische Polemik, die weit über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinausreichte. Ferner formierte sich spätestens ab 1620, als der Jerusalemer Patriarch Theophanes unter dem Schutz von Kosakenverbänden in Kiew eine neue, nicht unierte Hierarchie weihte, der orthodoxe Widerstand. Bis zur Krönung des neuen Königs Wladyslavs IV. im Jahr 1633 hatten die Orthodoxen auch im Sejm die Wiederzulassung einer eigenen Hierarchie erreicht. Seit 1628 nahm Petr Mogila (ukr. *Petro Mohyla*, rum. *Petru Movilă*) als Archimandrit des Kiewer Höhlenklosters, später auch als Metropolit von Kiew die Dinge in die Hand – selbst ein Fürstensohn aus Moldawien und im Auftreten wie Machtanspruch durchaus dem Habitus der inzwischen erloschenen Familie Ostrožs'kyj vergleichbar. Längst waren die orthodoxen Gelehrten von Ostroh und Lwiw (Lemberg) in Richtung Kiew gewandert. Unter Mogilas Leitung entstand hier ab 1631 das sogenannte Kiewer Kollegium, im Lehrplan bewusst nach westlichen Vorbildern gestaltet und in kurzer Zeit die erste und wichtigste höhere Bildungseinrichtung der orthodoxen Welt. 1701 sollte Zar Peter I. das Kollegium in den Rang einer Akademie erheben. In der Klosterdruckerei des Höhlenklosters wurden nun der Reihe nach vereinheitlichte, von Mogila per Anordnung als verbindlich vorgeschriebene liturgische Bücher, geistliche sowie polemische Literatur und schließlich ein orthodoxer Katechismus verlegt. Dieses letztgenannte Kompendium der orthodoxen Glaubenslehre erhielt unter dem lateinischen Titel *Confessio Orthodoxa* im Jahr 1643 nach nur geringfügigen Veränderungen die Approbation der östlichen Patriarchen als richtige und authentische Darlegung der orthodoxen Dogmatik. Sie erlebte allein in Russland bis ins 19. Jahrhundert zahlreiche Auflagen. Westliche Theologen glaubten lange – irrtümlich²⁸ –, hierin eine ähnliche Darlegung der grundlegenden Wahrheiten der östlichen Kirche zu sehen, wie sie etwa die *Confessio Augustana* für das Luthertum lieferte²⁹.

28 Der Irrtum lag – vor allem in 19. Jahrhundert – in einem unzureichenden Verständnis der Bedeutung von »confessio« für die östliche Theologie, die – wie nachher ausgeführt – von der westlichen abweicht. Siehe hierzu bereits Peter HAUPTMANN, Petrus Mogilas, in: Heinrich FRIES/Georg KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. 1, München 1981, S. 378–392.

29 Vgl. Alfons BRÜNING, *Confessio Orthodoxa* und europäischer Konfessionalismus – einige Anhaltspunkte zur Verhältnisbestimmung, in Robert O. CRUMMEY u.a. (Hg.), *Russische und ukrainische Geschichte vom 16.–18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2001, S. 207–222; einige Richtigtellungen hinsichtlich der (u.a. von Florovskij kritisierten) westlich-katholischen

Aufs Ganze gesehen hatten damit offenbar beide Lager der gespaltenen Ostkirche Polen-Litauens bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts bereits beträchtliche Fortschritte auf dem Weg der Konfessionsbildung erzielt. Dementsprechend wuchs die Gegnerschaft, die nun zunehmend nicht nur mit der Feder, sondern eben auch mit dem Schwert ausgetragen wurde: um die wahre Kirche, aber auch um Kirchenbesitz, Rechte, Privilegien, Ämter. Vereinzelt wird – mit Verweis auf schon einsetzende Gewalttätigkeiten und bewaffnete Konfrontationen – in der Forschung die Situation, die nun heraufzog, mit den Spannungen des zur gleichen Zeit im europäischen Westen tobenden Dreißigjährigen Krieges verglichen³⁰. Das gilt besonders, seit sich die Verbände der Zaporoger Kosaken, die sich unter der Führung fähiger Hetmane jetzt allmählich zu geschlossenen größeren Einheiten formten, zu Vorkämpfern des orthodoxen Glaubens stilisierten, entsprechend auftraten und auch in weiten Teilen der Bevölkerung so wahrgenommen wurden. Nach Ausbruch der großen Revolte der Kosaken im Jahr 1648 unter Hetman Bohdan Chmelnyč'kyj wurden im Namen der Verteidigung des »östlichen Glaubens« und der »griechischen Religion« Schlachten geschlagen, Dörfer geplündert, Andersgläubige (neben katholischen Polen in großer Zahl Juden) vertrieben oder getötet und Kirchen konfisziert oder zerstört³¹. An der Seite Chmelnyč'kyjs und seiner Nachfolger mischten sich unter ähnlichen Parolen recht bald die Armeen des Moskauer Zaren ins Geschehen. Nach 20 Jahren schließlich musste die Adelsrepublik Polen-Litauen im Vertrag von Andrusovo 1667 die gesamte linksufrige Ukraine östlich des Dnjepr an das Zarenreich abtreten. Aus der Grenze zwischen den Staaten wurde in den folgenden Jahrzehnten durch Bemühungen beider kirchlichen Parteien auch eine Grenze des Ritus – um nicht zu sagen: der Konfessionen. Wie schon angedeutet, waren bis ca. 1700 orthodoxe Gemeinden und Bistümer rechts des Dnjepr und im heutigen Weißrussland fast ganz verschwunden, während sich andererseits die Union östlich von Kiew ohnehin nie ernsthaft behaupten konnte.

Entlehnungen, die geringer sind, als früher angenommen, bereits bei Margarita KORZO, *Prawosławne wyznanie wiary Piotra Mohyły. Kilka uwag w sprawie wpływów zachodnich na teologię kijowską XVII w.*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 46 (2002), S. 141–149.

30 Michail V. DMITRIEV, *Religioznye vojny v Reči Pospolitoj? K Voprosu o posledstvijach Brestskoj Unii 1596 goda*, in: *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 3 (2008), S. 3–22.

31 Zum – des Öfteren gespannten – Verhältnis der Zaporoger Kosaken zur Orthodoxen Kirche und ihrer Hierarchie: ПЛОХИЙ, *Cossacks and Religion*; dass Chmelnyč'kyj zeitweise auch ein militärisches Bündnis mit den Tataren einging, brachte ihm zwar Kritik von Freund wie Feind ein, stand aber letztlich dem kosakischen Selbstverständnis genauso wenig im Weg wie der Glorifizierung des Hetmans als gottgesandt, ebd., S. 274f.; siehe ferner Mariusz DROZDOWSKI, *Religia i kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*, Warschau 2008.

In der Zwischenzeit hatte auch das Moskauer Zarenreich seine religiösen Wirren zu bestehen. Längst hatte man auch hier begonnen, nach der authentischen Version der Glaubensbücher und der kirchlichen Lehren Ausschau zu halten, und war dabei nicht nur nach Kiew, sondern auch in die Länder des Nahen Ostens gereist. Dem 1589 neu gegründeten Patriarchat von Moskau war zudem daran gelegen, sich nach der *Smuta*, der »Zeit der Wirren«, neu zu festigen und als gleichrangig in den Verband der östlichen Patriarchen aufgenommen zu werden. Besuche Geistlicher und hoher Würdenträger der Orthodoxie in Moskau häuften sich jetzt, Besuche von Bittstellern der vor allem im Osmanischen Reich nur noch als Minderheitenkirche existierenden Diözesen ebenso. Der auf der Moskauer Synode 1654 von Patriarch Nikon durchgesetzte Beschluss, sich in Liturgie und Lehre den Gebräuchen der griechischen Welt wieder anzunähern und vermeintliche Verirrungen der älteren russischen Zeit dabei hinter sich zu lassen, hatte freilich dramatische Folgen³². Eine Reihe von Priestern und ein Bischof, einige Klöster und beträchtliche Teile der bäuerlichen Bevölkerung vor allem im russischen Norden widersetzten sich den liturgischen und rituellen Neuerungen, die der Patriarch verfügt hatte. Die neu aufgelegten Messbücher wurden nicht gekauft, die Gesandten der Kirche verjagt, vor den anrückenden Truppen des Zaren aber flohen die Priester und Bauern in die Wälder oder verschanzten sich in Klöstern. Die »Altgläubigen« (eigentlich »Altritualisten«, *staroobradcy*), wie sie sich jetzt nannten, betrachteten den (u.a. in Moskau 1551) festgeschriebenen »altrussischen Brauch« als den wahren Glauben und Gottesdienst und entweder Nikon oder den Zaren wechselweise als Antichrist. Endzeiterwartungen trugen maßgeblich zur Heftigkeit der Reaktionen bei. Eine Welle von Aufständen durchzog das Land – Altgläubige stießen zum Aufstandsheer des Stenka Rasin, das ab 1670 die Wolga aufwärts zog und erst im Jahr darauf gestoppt werden konnte. Höhepunkt der Auseinandersetzungen war die Belagerung und Stürmung des Soloveckij-Klosters am Weißen Meer, das bis zu seiner militärischen Eroberung 1676 ein Zentrum des Widerstandes war³³.

32 Zu den kirchlichen Reformen im Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts eingehend Wolfram v. SCHELIHA, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode (1589–1721)*, Wiesbaden 2004. Scheliha beschreibt die Integration der Moskauer Kirche in die ostkirchliche »oikumene« und argumentiert u.a. überzeugend, dass es sich bei den früher oft als »Almosenreisen« bezeichneten Reisen der östlichen Geistlichen in Wirklichkeit durchaus um diplomatische Missionen handelte, vgl. ebd., S. 41, 67f.

33 Allgemein: Georg MICHELS, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford 2000 – der freilich das Ausmaß altgläubigen Widerstands gegenüber älteren Arbeiten eher relativiert. Ergänzend um eine Mikroperspektive: Aleksandr LAVROV, »Alter Glaube« und »Neuer Glaube« in einem einzelnen Bezirk: Der Fall Kargopol' (1653–1700), in: Andreas KAPPELER (Hg.), *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*, Wiesbaden 2004, S. 199–219.

Abseits der weithin mit religiösen Parolen ausgetragenen Kämpfe, die dem 17. Jahrhundert in der russischen Geschichtsschreibung den Ruf eines »aufrührerischen Jahrhunderts« (*buntašnyj vek*) eingetragen haben, formierten sich die Altgläubigen auf der Basis ihrer Bräuche und auf der Basis von Schriften ihrer Führer wie des Erzpriesters Avvakum allmählich auch als »Textgemeinschaft« (*textual community*)³⁴. Nachdem das Ausbleiben des Weltenendes und der Wiederkunft Christi, der Parusie, die man um 1690 erwartet hatte, überwunden war, festigten sich die Gemeinden der verschiedenen Gruppierungen. Wiederum scheint es naheliegend, diese Prozesse als Konfessionsbildung zu beschreiben. Nach 1700 flauten die Kämpfe allmählich ab. Die Regierung Peters I. erlegte den altgläubigen Gemeinden zwar noch einen drastisch erhöhten Steuersatz auf und suchte auch deren Ausbreitung nach Kräften zu verhindern (daher die Denunziationspflicht für die Priester im *Geistlichen Reglement*³⁵), verzichtete aber einstweilen auf eine gezielte Verfolgung. Dabei blieb es vorläufig. Erst Zar Nikolaus I. erhöhte ab 1825 den Druck wieder – in derselben Phase übrigens, in der auch die Anstrengungen zur Konversion der noch verbliebenen unierten Gemeinden im Westen des Zarenreiches wieder intensiviert wurden.

Grob gesprochen sind also um 1720 drei Spielarten des östlichen Ritus – Unierte, Altgläubige, Orthodoxe – auszumachen, die alle in verschiedenen Etappen, in Abgrenzung zueinander wie zu den westlichen Kirchen und entweder mit eindeutiger staatlicher Unterstützung oder durch den Widerstand gegen den Staat mobilisiert, interne Strukturen geschaffen und etabliert, Lehren vereinheitlicht, teils Propaganda verstärkt und schließlich Unterscheidendes in Ritus, Erscheinungsbild und Dogma hervorgehoben haben. Die Kämpfe, die dahin führten, sind an Ausmaß und Heftigkeit den Religionskriegen des Westens ähnlich, während der Staat und einzelne Fürsten – vor allem die am byzantinischen Vorbild der *symphonia* orientierten russischen Zaren – eher noch mehr als im Westen als Hüter geistlicher Belange und weltliches Schwert der Kirche auftreten. Die Geschichte kennt auch hier religiöse Radikalisierung (wie die Altgläubigen des Soloveckij-Klosters) und kriegerische Mobilisierung. Abweichler – wie Orthodoxe in Polen-Litauen, Unierte oder Altgläubige im Moskauer Russland – werden schließlich verdrängt oder leben gefährlich. Am Ende verfestigt sich, so

34 Robert O. CRUMMEY, *The Origins of the Old Believers Cultural System: The Works of Avraamii*, in: *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte*, Bd. 50, Wiesbaden 1994, S. 121–138; ders., *Old Believers in a Changing World*, De Kalb, IL 2011.

35 Die Pflicht zur Denunziation des in der Beichte offenbarten Altgläubigentums und generell aufrührerischer *Absichten* bildete genau genommen eine umständlich gerechtfertigte Ausnahme im ansonsten für die Priester weiterhin geltenden und eigens betonten Beichtgeheimnis. Vgl. Pavel V. VERCHOVSKOJ, *Učreždenie Duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament*, 2 Bde. Rostov na Donu 1916, Bd. 2, S. 85.

scheint es, die einst verschiebbare Grenzzone zwischen lateinischem und orthodoxem Christentum, vormals auch ein kulturelles Überschneidungsgebiet, nunmehr nicht nur zu einer Staats-, sondern auch zu einer Konfessionsgrenze. So gesehen spricht einiges dafür, den orthodoxen Osten Europas ins Konfessionalisierungsgeschehen der Frühen Neuzeit mit aufzunehmen. Unterschiede im Vergleich zu anderen, westeuropäischen Ländern, in denen eine Konfessionalisierung (nach dem Stand der gegenwärtigen Diskussion) im Prinzip außer Frage steht, wären dann angesichts der bereits bekannten Vielfalt in Europa von gleichsam phänotypischer, aber nicht grundsätzlicher Natur. Oder doch?

Zweite Ebene – offene Fragen: Auf dem Weg zu einer
»orthodoxen Konfessionskultur«? Kirche und Staat – Religion
und Ideologie – Sozialdisziplinierung und Breitenwirkung

Vermutlich wird sich nun bei manch einem etwas besser mit der Materie Vertrauten im Verlauf des eben angestellten Parforceritts durch die osteuropäische Frühe Neuzeit mehr oder weniger deutlicher Widerspruch konturiert haben. Es gibt auch wirklich neben augenscheinlichen Parallelen ebenso viele Fragezeichen und Einwände grundsätzlicher Natur, die gegen die eben suggerierte Perspektive einer »orthodoxen Konfessionalisierung« sprechen. Diese sind in einem dritten Schritt zu würdigen. Im Hintergrund steht wiederum als zentrale Frage, ob die genannten Eigenheiten im Sinne von Thomas Kaufmann als »konfessionelle *propria*« identifiziert werden können oder die Anwendbarkeit des »heuristischen Werkzeugs Konfessionalisierung« grundsätzlich infrage zu stellen ist.

Ein erster Punkt: Kirchliche Reform produziert noch keine Konfessionalisierung, auch unter westlichem Einfluss nicht. Wie eingangs dargelegt, ist der Einfluss des Westens – etwa auf die Union und deren Abwehr in Polen-Litauen, aber auch auf Zar Peters Reformen – an verschiedenen Stellen, einschließlich der daran geknüpften Forschungsdebatten, angesprochen worden und gewiss von Bedeutung. Jedoch halten bei allen im Weiteren zu identifizierenden Punkten die wissenschaftlichen – und nicht immer ideologiefreien – Debatten über Art und Umfang solcher Wirkungen an. Vieles lässt sich – dies muss hier festgestellt werden – auch ohne westliche Einflüsse erklären: Die Geschichte der Frühen Neuzeit in der Orthodoxie oszilliert im Verhältnis zum Westen zwischen Beziehungsgeschichte und historischer Parallelität. Aber gerade an diesem Punkt beginnt die Frage nach Konfessionalisierung interessant zu werden. Jedenfalls steht am Anfang immer die kirchliche Reform, und damit erstens ein originär religiöser Impuls und zweitens ein in Ost- wie Westkirche längst etabliertes Verfahren, das kaum »importiert« zu werden

brauchte. Für den Vergleich wichtig ist hier ein Aspekt, den Gerd Lauer in seinen Betrachtungen zum frühneuzeitlichen Judentum angesprochen hat: Er vertritt die These, »dass es stets die Religion selbst ist, die den Prozess der Konfessionalisierung antreibt«³⁶. Dies lässt sich auch in unserem Kontext als Fingerzeig verstehen, nach den ursprünglichen Impulsen für jenen Vorgang, den Lauer zugleich als Transfer von Tradition in Orthodoxie beschreibt, zunächst innerhalb der Glaubensgemeinschaft selbst zu suchen. Bei jeder der im vorausgehenden Überblick als zentral ausgemachten kirchlichen Reformsynoden (Moskau 1551, Kobryn 1626, Kiew 1640, wieder Moskau 1654, Zamość 1720 und schließlich St. Petersburg 1721) war ja das Anliegen gewiss nicht die Angleichung an westliche Verhältnisse und natürlich auch nicht irgendeine Form von Konfessionalisierung oder Modernisierung. Aber Vereinheitlichung des Ritus und Beseitigung von Unklarheiten, Kopierfehlern und Diskrepanzen in der Überlieferung, Intensivierung der Katechese und der priesterlichen Disziplin, Stärkung und Klärung der Autorität innerhalb der Hierarchie und die Anathematisierung von Häresien und Abweichungen sind alle zusammen erst einmal nichts anderes als das klassische Reformprogramm, das im Christentum seit den Tagen der alten Kirche immer in Zeiten der Krise zur Anwendung kam. Reformsynoden im Byzanz des 9. Jahrhunderts, die Gregorianischen Reformen des Mittelalters, aber auch die Hundert-Kapitel-Synode in Moskau und das Konzil von Trient enthalten diese Schritte als gleichsam vorstrukturierendes Prinzip der Agenda³⁷. Eine Konfessionalisierung ergibt sich daraus aber nicht automatisch; ebenso sind diese Agendapunkte der Kirche in West und Ost gemeinsam. Wenn man sich also etwa im Jahr 1640 in Kiew an die Reform der Liturgie, die Stärkung der kirchlichen Bildung und die Edition eines klaren Glaubensbekenntnisses machte (der berühmten, eben erwähnten *Confessio Orthodoxa*), dann wurde die Notwendigkeit dazu nur teilweise durch die Konkurrenz mit dem Westen empfunden. Subjektiv und in den Quellen der Entscheidungsträger klang das anders: Das Problem waren nicht die Jesuiten, sondern das Chaos in den eigenen Reihen. Protestantismus, genauso wie später Uniatismus, war in den Augen der Orthodoxen einfach Häresie – und Häresien gab es schon früher. Man suchte diesen im Prinzip auch in altbewährter Weise zu begegnen. Der ukrainische Byzantinist Ihor Ševčenko hat insofern nur teilweise recht, wenn

36 Vgl. Gerd LAUER, Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozess der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit, in: Kaspar von GREYERZ u.a. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionsthese, Gütersloh 2003, S. 250–283, hier S. 279.

37 Hiermit wird einstweilen eine allgemeine Beobachtung mit zwangsläufig etwas hypothetischem Charakter, nicht das Ergebnis systematischer Forschungen wiedergegeben. Detailstudien zu jeder der angegebenen Reformsynoden und Reformbewegungen existieren natürlich zuhauf. Mir sind aber bisher keine diachronisch oder synchronisch angelegten Vergleichsstudien bekannt, die diese allgemeine Annahme widerlegen würden.

er westliche Einflüsse in der Formel subsumiert: »The enemy was to be fought with the enemies weapons«³⁸. Religiös motivierte Reformschritte innerhalb der jeweiligen Glaubensgemeinschaft gehen in der Ost- wie Westkirche auf gleiche Wurzeln zurück. Die »Waffen« waren im Wesentlichen die eigenen, wenn auch vielleicht etwas gewetzt und geschärft in Konkurrenz mit den westlichen Konfessionen. Die Dialektik zwischen Beziehungsgeschichte und historischer Parallelität will aber erst vollends verstanden und beschrieben werden, ehe sich tatsächlich entscheiden lässt, ob und in welcher Form hier von Konfessionsbildung und Konfessionalisierung gesprochen werden kann.

Zweitens: Wenn im Westen aus der kirchlichen Reform eine Konfessionalisierung erwuchs, ergibt sich als eine zentrale Frage: Was geschieht in diesem Prozess mit der Religion? Das war schon für den lateinischen Westen so. »Konfession« in dem Sinne, wie ihn das Konfessionalisierungsparadigma verwendet, nämlich als eine aus dem unmittelbar kirchlichen Kontext gelöste »gesellschaftliche Großgruppe«, kann in sowohl theologischer als auch religionswissenschaftlicher Perspektive nämlich durchaus als eine Reduktion aufgefasst werden. Doch ist das ambivalent: Meint Konfessionalisierung einen Verlust oder eine Intensivierung von Religiosität? Hierbei muss sowohl an volksreligiöse und magische Elemente als auch an die transzendental-mystische Dimension des Christentums gedacht werden³⁹. Dass zumindest die transzendente Dimension einer Veränderung unterlag, kann wohl weiterhin vermutet werden, auch wenn diese Diskussion noch nicht abgeschlossen ist. Bereits die frühe Konfessionalisierungsforschung generierte in diesem Kontext eine – allerdings eher am Rande geführte – Debatte um eine inhärente Säkularisierung als Teil, nicht als Folge der fraglichen Prozesse des Wandels von *confessio* zu Konfession⁴⁰. Eine solche Debatte zielte unter Theologen – zunächst etwas verengt auf die protestantischen »Neuerungen« – auf offenkundige Vorgänge von Reduktion auf lehrhafte Gebäude, auf Sätze und theologische Dogmen, die zu zentralen Bekenntnistexten zusammengefasst wurden⁴¹. »Bekenntnis« (*confessio*) verdankt seine nicht nur im kirchlichen,

38 Ihor SHEVČENKO, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: Ders., *Ukraine between East and West*, Toronto 1996, S. 164–186, hier S. 170.

39 Außerhalb der Betrachtung muss hier aus räumlichen Gründen die Dimension der Volksreligiosität bleiben, die die organisierten Konfessionen – auch die Orthodoxie – in der Regel als »Aberglauben« bekämpften, deren Elemente aber in religiös gemischten Gesellschaften oft über formale Konfessionsgrenzen hinweg bestanden.

40 Vgl. Heinrich R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992 (= *Enzyklopädie deutscher Geschichte*, Bd. 12), S. 91–94.

41 Die seinerzeit von Bernd Hamm für die Frühphase der Reformation herausgearbeitete »normative Zentrierung« [ders., *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), S. 7–81] ist hier bestenfalls ein Teil des Problems und markiert eher einen Schritt in die beschriebene Richtung. Denn das Bestreben einer Konzentration auf das Wesentliche, »auf das eine das not thut«, soll ja eher die Verbindung mit dem Ewigen

sondern auch im gesellschaftlichen Sinne gemeinschaftsstiftende Funktion einem mehr oder minder kohärenten System von Lehrsätzen, die nicht mehr hinterfragt wurden, sondern gerade das Eigene und Unterscheidende markierten. Diese Reduktion auf die Dogmatik und auf die Unterschiede, die kollektive Identität stifteten, ist schon von Zeitgenossen und vielmehr noch von späteren Zeugen mit der Gefahr einer spirituellen Verarmung und einer Ideologisierung von Religion in Verbindung gebracht worden: Die transzendente Dimension tritt zurück, spirituelle und mystische Elemente der religiösen Tradition und Praxis – besonders dort, wo sie die Lehre zu relativieren imstande sind – werden gebannt⁴². Diese Diagnose hält freilich einer am Ende doch komplexeren Realität nicht ganz stand. Vor allem was die Reduktion auf die Lehre betrifft: Das ursprüngliche Koordinatensystem aus Doktrin – Ritus – Autorität (sowohl geistliche wie weltliche) blieb überall erhalten. Auch das Luthertum und selbst der ursprünglich bilderstürmende Calvinismus haben ja mit der Zeit eine rituelle und vor allem kirchenmusikalische Tradition hervorgebracht und zugleich kirchliche und weltliche Autorität hinsichtlich ihrer Legitimation und ihres Verhältnisses zueinander neu definieren müssen⁴³. Jüngst wurde auch die Frage nach einer womöglich den entsprechenden Prozessen inhärenten Säkularisierung erst einmal wieder negativ beantwortet: Riten blieben erhalten, Strukturen wurden religiös begründet und die Berufung auf die transzendente Dimension blieb ein Kontinuum, auch zur Legitimation von Autorität und Herrschaft⁴⁴. Dennoch rücken offenbar diejenigen Aspekte in den Vordergrund, die einen festigenden Beitrag zur kollektiven Identität leisten, inklusive der Abgrenzung zu anderen konfessionellen Kollektiven. Riten erhalten nunmehr die bereits von Wolfgang Reinhard identifizierte Funktion von *Unterscheidungsriten*. Sie werden gleichsam mehr demonstrativ als kommunikativ und büßen mindestens

erleichtern, während – später – die formale Zustimmung zu bestimmten Lehrsätzen zwar auch als heilsrelevant deklariert wird, zugleich aber auf die Dimension religiöser Erfahrung womöglich sogar verzichten kann.

42 Aus theologischer Sicht bereits Günther WIRSCHING, Art. Bekenntnisschriften, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5 (1980), S. 490; neuerdings hierzu Philippe BÜTTGEN, Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der *doctrina*, in: Andreas PIETSCH/Barbara STOLLBERG-RILLINGER (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2013, S. 27–38.

43 Vgl. KAUFMANN, Konfessionskultur. Das hier eingeführte Koordinatensystem mag etwas grob erscheinen, behält aber womöglich seine Relevanz, wenn man unter »Doktrin« auch die darum entstandenen Diskurse, unter »Ritus« nonverbale Formen religiösen Ausdrucks und unter »Autorität« allgemein Legitimationsformen geistlicher und weltlicher Herrschaft verstehen will.

44 Vgl. zuletzt Philip S. GORSKI, Was the Confessional Era a Secular Age?, in: Karl GABRIEL u.a. (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und Historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, S. 189–224.

graduell einiges von ihrer ursprünglichen Funktion als Kommunikation mit dem Ewigen ein⁴⁵. Der Bezug zur Transzendenz wird damit wiederum für das gesellschaftliche Kollektiv, für die Konfession wirksam: Er wird einerseits aus Gründen der Legitimierung betont, wo dies der Stärkung der eigenen Position und deren Abgrenzung von anderen Positionen dient. Andererseits wird der Transzendenzbezug zwar nicht abgeschafft, aber vorläufig hintangestellt, ja teils relativiert, wo dies für den Fortbestand des Gemeinwesens opportun erscheint – so in der politischen Theorie etwa der französischen *politiques* oder in Toleranzvereinbarungen wie der Warschauer Konföderation von 1573 oder dem Edikt von Nantes 1594⁴⁶. Religiöse Bezugssysteme erhalten, auch wenn sie immer noch religiös sind, hier eine im Wesentlichen für das gesellschaftliche Kollektiv konstituierende Funktion – man ist versucht, von Ideologie zu sprechen. Der Übergang zur Ideologie ist fließend, vor allem dann, wenn man wie die neueren Sozialwissenschaften mit einem neutralen Ideologiebegriff operiert, der einfach gemeinsame Anschauungen meint, die gesellschaftliche Kollektive in Gesellschaft, Wirtschaft oder Politik (bzw. über diese Einzelsegmente hinweg) organisieren und binden⁴⁷. So gesehen heißt das mit Blick auf eine gewisse Reduktion der transzendentalen Dimension – auf ihre legitimierende Funktion oder im Gegenzug pragmatisch relativierend –, kommt dann wohl doch eine Form von Säkularisierung zum Tragen, bei der politische Legitimation, rituelle Kommunikation, ja selbst die Begründung moralischer Normen entweder im nur noch formalen Bezug auf »letzte Dinge« oder gleich vorwiegend innerhuman – also mehr oder minder ausschließlich mit Blick auf das menschliche Miteinander in Kirche, Staat und Gesellschaft – hergeleitet werden. Vor allem Letzteres bezeichnet einen Prozess, wie er auch von Charles Taylor als Entwicklung hin zu einem »exclusive humanism« beschrieben wurde⁴⁸.

45 Programmatisch u.a. hierzu Wolfgang REINHARD, Zwang, S. 263.

46 Hier ist – als Kontrapunkt zu erst in jüngster Zeit thematisierten fundamentalistischen Tendenzen [vgl. hierzu Heinz SCHILLING (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007] – vor allem an die Entwicklung der Religionsfreiheit und Toleranz im »konfessionellen Zeitalter« gedacht. Zu Frankreich in diesem Kontext: Jean LECLER, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. II, Stuttgart 1965, S. 15–197; Philip BENEDICT, Catholic-Reformed co-existence in France 1555–1685, in: Ole P. GRELL / Robert SCRIBNER (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge, MA 1996, S. 63–95. Zur Warschauer Konföderation in Polen: BRÜNING, Unio non est unitas, S. 111–141.

47 Zur »neutralen« Verwendung von »Ideologie« vgl. etwa Manfred G. SCHMIDT, Art. Ideologie, in: Wörterbuch zur Politik, Stuttgart 1995, S. 410. Zum Bedeutungswandel des Begriffes bereits detailliert: Ulrich DIERSE, Art. Ideologie, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3 (1982), S. 131–169. Vgl. aus Sicht eines katholischen Theologen auch Bernhard WELTE, Ideologie und Religion, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 21, Freiburg 1980, S. 80–106.

48 Charles TAYLOR, A Secular Age, Cambridge, MA 2007.

Vor diesem Hintergrund, also im genannten Kontext der »Gerinnung von Religion zur Ideologie« oder des »Transfers von Tradition in Orthodoxie« – um das eben Gesagte einmal auf Formeln zu bringen –, wird man feststellen müssen, dass das orthodoxe Christentum andere Voraussetzungen bereithält, ja womöglich einer Säkularisierung (im eben beschriebenen Sinne) und Ideologisierung in erster Instanz überhaupt entgegenzustehen scheint. Die eben beschriebene Transzendenzreduktion und das Ausbilden des von Taylor beobachteten »exclusive humanism« stößt nämlich hier auf Hindernisse. Zum einen kann die Doktrin im östlichen Christentum nicht unmittelbar gemeinschaftsbildend wirken. Hier spielen das Dogma und mit ihm die theologische Lehre sowie die Theologie als Disziplin eine andere, zumindest auf den ersten Blick auch geringere Rolle als in den westlichen Konfessionen. Die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Doktrin, Ritus und Autorität wird daher auch im »konfessionellen Zeitalter« zwangsläufig anders vorgenommen. Kein Zweig der Orthodoxen Kirche – auch nicht die *textual community* der Altgläubigen – definiert sich in dem Maße über Lehrinhalte, wie das – in natürlich auch hier abweichenden Verhältnissen – im römischen Katholizismus seit der Scholastik oder in den protestantischen Kirchen des »konfessionellen Zeitalters« der Fall ist. Folgerichtig drehten sich die Reformbemühungen der Moskauer Synode von 1551 weitgehend um Fragen ritueller Authentizität, einschließlich authentischer Gebets- und Hymnentexte und der Ikonenmalerei. Ebenfalls nicht zufällig erregten die liturgischen Reformen von Patriarch Nikon 100 Jahre später so viel mehr Anstoß als irgendwelche administrativen Maßnahmen und über Glaubenssätze im engeren Sinne wurde gar nicht debattiert. Diese Tatsache allein als Ausdruck von Rückständigkeit in theologischen Dingen zu deuten, greift zu kurz: Es ist vielmehr ein bestimmtes, sich vom Westen unterscheidendes Theologieverständnis, das hier zum Tragen kommt, nicht halbmagischer Ritualismus und damit das Fehlen eines solchen Verständnisses überhaupt⁴⁹. Schriften wie die auf den ersten Blick so gut ins Bild passende *Confessio Orthodoxa* des Kiewer Metropoliten Petr Mogila oder auch die zuvor entstandene, angeblich so deutlich calvinistisch infiltrierte *Confessio* des ökumenischen Patriarchen Kyrillos Loukaris von 1629⁵⁰ sind anders gemeint und anders kontextualisiert, als sie dem westlichen Betrachter vorkommen müssen und lange auch vorgekommen sind. Die eigene konfessionelle Sozialisierung hat manchem westlichen Theologen hier den Blick verstellt⁵¹. Zum

49 Die angebliche Rückständigkeit, die der alten Sichtweise nach in einem geistlosen Ritualismus in Nikons Reformen zum Ausdruck kommt, erscheint oft in älteren Darstellungen, vgl. z.B. Valentin GITERMAN, *Geschichte Russlands*, Bd. 1, Zürich 1944, S. 308–314.

50 Grundlegend zu Loukaris und seinem *Bekennnis* nach wie vor: Gunnar HERING, *Ökumenisches Patriarchat und Europäische Politik 1620–1638*, Wiesbaden 1968.

51 Ausführlicher hierzu: BRÜNING, *Confessio Orthodoxa*.

einen sind sie deutlich kürzer und eher katechetische Kommentare zum altkirchlichen, nicaenisch-konstantinopolitanischen *symbolon*, das nicht nur in Form und Inhalt sakrosankt ist, sondern auch seinen zentralen Platz in der Liturgie behält und nur in diesem Kontext ganz zu verstehen ist: »Bekenntnis« meint immer noch zugleich den Akt des Bekennens der versammelten Gemeinde als Teil der Liturgie. Es ist also nicht allein Lehrbekenntnis und Aufbewahrungsort für dogmatische Fixierungen⁵². Zum anderen, und teils im Zusammenhang damit, ist ihnen immer noch ein deutlicher Zug jener apophatischen, also »verneinenden« oder »nicht wissenden« Theologie eigen, die die östliche Theologie seit jeher mehr prägt und stärker auf den Weg in Richtung spiritueller Erfahrung und ritueller Praxis weist. Diesen Letzteren kommt vor allem als eigentliche Quelle des Wissens eine größere Bedeutung zu als systematischem Wissenserwerb und geschulter Schlussfolgerung. Die Betonung des *infinitum* meint dabei auch Grenzen der *definitio*, der begrifflichen Erfassung und sprachlichen Wiedergabe – eine Auffassung, die kaum ohne Auswirkungen auch auf das Verständnis neuzeitlicher Bekenntnistexte bleiben kann. Noch in der Moderne besteht ein Theologe wie der Russe Vladimir Lossky, basierend auf seiner Auslegung der griechischen Kirchenväter, auf dem Vorrang der »apophatischen« gegenüber der »kataphatischen« (auf die notwendige und mögliche Begreifbarkeit von Glaubensgeheimnissen abzielende) Theologie⁵³. Was in westlichen Katechismen *sacramentum* heißt, ist in diesen Texten durchgängig *mysterion*: Geheimnis. Die Tiefen des Glaubens mit dem Verstand zu durchdringen, erscheint hier mehr noch als im Westen unmöglich. Man wiederholt daher eher in lakonischer Form die überlieferten Lehrsätze, allenfalls gelegentlich mit ein paar Erläuterungen für den katechetischen Gebrauch. Eine in gewisser Weise unverbindliche Form der Bekenntnistexte, wie sie als Versicherung persönlicher Rechtgläubigkeit bereits in Byzanz und zwischen den östlichen Patriarchen in Gebrauch war⁵⁴, hatte auch hier ihre Auswirkung, doch haben die neueren Bekenntnisse immerhin eine mehr offiziöse, allgemeingültige Funktion. Wenn orthodoxe Autoren dabei zuweilen auf westliche Formulierungen zurückgreifen, die in ihrer Stringenz oder in ihrer sprachlichen Ästhetik brauchbar erscheinen, ändert dies die Balance zwischen *mysterion* und *ratio* am Ende nicht. Folglich erscheint es wenig sinnvoll, wie in der Vergangenheit oft geschehen, bestimmte östliche Theologen und deren Bekenntnisse entweder als »protestantisch« (Kyrillos Loukaris, Feofan Prokopovič) oder als »katholisch-scholastisch« (Petr Mogila) zu identifizieren. Denn diese Bekenntnistexte können in der orthodoxen Glaubenskultur nicht die identitätsstiftende Wirkung in Kirche

52 Vgl. Hermann-Josef VOGT, Art. Glaubensbekenntnis. V. In der Liturgie in ³LThK 4, Sp. 706f.

53 Vladimir S. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY 1976.

54 Vgl. dazu den Beitrag von Christian Gastgeber in diesem Band.

und Gesellschaft entfalten, die aus dem Westen bekannt ist. Und auch ihre Urheber lassen erkennen, wo die Grenzen verlaufen: Ein vermeintlicher Calvinist wie Patriarch Kyrillos Lukaris zum Beispiel hatte nie aufgehört, Ikonen zu verehren und die Liturgie im östlichen Ritus zu feiern. Die erwähnten Reformsynoden waren infolgedessen vor allem auf eine Wiederherstellung rechter Frömmigkeit unter Klerus und Kirchenvolk gerichtet, nicht auf die Herstellung theoretischer Klarheit, von der die orthodoxen Theologen sich wenig versprachen. Nicht dass dies alles im Westen unbedeutend gewesen wäre – es geht bei West-Ost-Vergleichen zwischen lateinischer und östlicher Kirche ja immer um eine Gewichtung, ein Verhältnis, nicht um ein pures Entweder-Oder. Aber das Verhältnis ist doch, im Vergleich mit dem Westen betrachtet, bei der Orthodoxen Kirche noch deutlich zu Ungunsten der Lehre verschoben.

Es gehört in denselben Kontext, dass selbst auf dem Höhepunkt der Konfrontation kaum einmal öffentliche Disputationen – unter welchen Vorzeichen auch immer – zwischen Vertretern verschiedener Zweige des östlichen Ritus stattgefunden haben. In Polen-Litauen sind offenbar von den Unierten vereinzelt vorsichtige Einladungen zu öffentlichen Disputationen an die orthodoxe Gegenseite ausgesprochen worden, aber nie zustande gekommen. Am »lieblichen Religionsgespräch« von Thorn, das 1645 auf königliche Initiative stattfand, nahmen orthodoxe Vertreter nicht in prominenter Funktion teil. Wenn andererseits solche Treffen mit Vertretern westlicher Kirchen – als Ausnahme, nicht als Regel – überhaupt zustande kamen, dann immer auf Drängen der Letzteren. Die wenigen bekannten Beispiele von Religionsgesprächen zwischen westlichen und östlichen Kirchenvertretern zeigen eher, wie unterschiedlich die Kulturen waren, die hier – natürlich ohne greifbare Fortschritte im gegenseitigen Verständnis – aufeinandertrafen⁵⁵. Überzeugt wird die Gegenseite »nicht allein mit Worten« – das ist eine wiederkehrende Formel in orthodoxen Berichten von Konfrontation mit abweichendem Bekenntnis oder auch in der Mission der Ungläubigen⁵⁶. »Bekenntnis« bleibt in der Ostkirche auch als Bekenntnistext bezogen auf das altkirchliche »symbolon« – das heißt auch: Was zählt, ist nicht die Stringenz

55 Hierzu z.B. Olga V. ČUMIČEVA, Ivan Groznyj i Jan Rokyta. K voprosu o vosprijatiji reformacii v pravoslavnoj srede, in: Konfessionalizacija v Zapadnoj i Vostočnoj Evrope (wie Fn. 5), S. 134–155; dies., Ivan der Schreckliche und Jan Rokyta: Der Zusammenstoß zweier Kulturen, in: Historisches Jahrbuch 124 (2004), S. 77–96.

56 Eine illustrative Episode eines religiösen Wettstreits »nicht allein mit Worten« berichtet der genannte Metropolit Mogila in seinen Aufzeichnungen, vgl. Magdalena LASLO-KUCIUK, Rumuns'ka pravoslavna cerkva v agiografičnych zapiskach Petra Mohyly, in: Vydannja Černomors'koho deržavnoho universytetu, Naukovi praci t. 29 (2004), S. 7–11. Zur Mission im Moskauer Reich vgl. Michael KHODARKOVSKY, »Not by Word Alone«. Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia, in: Comparative Studies in History and Society 38/2 (1996), S. 267–293.

des Arguments, sondern der einmal errungene rechte Ausdruck für tiefere Wahrheiten. Dieses generell andere Verhältnis zum Wort in der Theologie hat dann auch Auswirkungen auf den öffentlichen Raum. Die für den Konfessionalisierungsprozess der Theorie nach so wesentliche »Propaganda« sieht hier nämlich ebenfalls anders aus. Die Ostkirche hat auch vom so westlichen Medium des Buchdrucks einen anderen Gebrauch gemacht als dessen westlicher »Erfinder«. Die Zahl liturgischer Werke und geistlicher Anthologien ist offenbar weitaus höher, eine weltliche Buchproduktion erschien erst ganz allmählich – und vor allem waren die »Medienzentren«, nämlich die Druckereien, selten in privater Hand, sondern von zentralen kirchlichen Instanzen (Klöster unter Leitung von Patriarchen oder Metropoliten) gesteuert. Diese Beobachtung gilt freilich in erster Linie für das Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts, mit einigen Abstrichen aber auch für die Orthodoxie in Polen-Litauen: Hier gab es privat geführte Druckereien (so etwa angegliedert an die Akademie des erwähnten Fürsten Ostroz'kyj oder finanziert durch kirchliche Bruderschaften), doch waren auch diese kaum marktorientiert und verdankten ihr Entstehen dem Impuls zur kirchlichen Reform. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts verschwanden auch im orthodoxen Polen-Litauen die von Laien geleiteten Druckereien. Zwar war ferner im Anschluss an die Brester Union die religiöse Polemik hier sehr viel reicher als in Moskau und hier edierte Katechismen verraten zugleich in weit größerem Umfang gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Konfessionen. Dennoch bleibt es bei einem Übergewicht religiöser Literatur und die Themen der Polemik sind andere als im Westen. Sie haben eher mit Fragen der Tradition und des Ritus und weniger mit philosophischer Auslegung von Lehrsätzen zu tun⁵⁷. Die Predigt wiederum spielt im orthodoxen Gottesdienst ohnehin eine geringere Rolle, bisweilen fällt sie ganz weg. Die Regelungen, die Prokopovič im

57 Einen systematischen Vergleich der Buchproduktion von West und Ost in der fraglichen Zeit gibt es noch nicht und die hier formulierten Eindrücke sind daher vorläufig. Sie können sich bis zu einem gewissen Grade stützen auf existierende Verzeichnisse der Buchproduktion der jeweiligen Regionen, so etwa Jakov ZAPASKO, Jaroslav D. ISAEVYČ (Hg.), *Pamjatky knyžkoho mystectva. Katalog starodrukiv vydanych na Ukraini*, Bd. 1 (1574–1700), Lemberg 1981; Zoja JAROSZEWICZ-PIERESLAWCEW, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003; für Moskau: Aleksandra A. GUSEVA, *Svod russkich knig kirillovskoj pečati 18 veka*, Moskau 2010. Studien zum Buchdruck ohne systematisch vergleichende Perspektive liegen allerdings vor. Die wichtigsten sind: Irina V. POSDEEVA u.a., *Moskovskij Pečatnyj Dvor – fakt i faktor russkoj kul'tury, 1652–1700*, Bd. 1, Moskau 2007, Bd. 2, Moskau 2011; zu Polen-Litauen: Jaroslav ISAEVYCH, *Ukrainian Book Publishing, Its Origin, History, and Current Problems*, Lemberg 2001; zur dortigen Polemik David A. FRICK, *Meletij Smotryč'kyj*, Cambridge, MA 1995, bes. Kap. 10, S. 173–180; zu den Katechismen und wechselseitigen Einflüssen sehr detailliert: Margarita KORZO, *Ukrainskaja i belorusskaja katechetičeskaja tradicija konca XVI–XVIII vv.: stanovlenie, evolucija i problema zaimstovavanii*, Moskau 2007.

Geistlichen Reglement hierzu trifft, markieren eher einen Anfang im Bestreben, sich diese Form für eine bessere Katechese zunutze zu machen und sie dabei zugleich unter Kontrolle zu behalten⁵⁸.

Das alles heißt keineswegs, dass es nicht auch hier zu Ideologisierung hat kommen können, aber die Wege, die dabei beschritten wurden, sind mindestens graduell andere als im Westen. Versuchsweise ließe sich sagen: Die Überzeugung, »im Namen Gottes« zu handeln, wurde nicht argumentativ hergeleitet, sondern aus der Tradition gewonnen, in manchmal für westliche Beobachter recht unreflektierter Weise. Auch aus orthodoxen Anschauungen wurden simple Slogans, mit denen man am Ende sogar Kriege legitimieren konnte. So sprach Serhii Plokhly in seinen Studien zur Religiosität der Zaporoger Kosaken in den Aufständen des 17. Jahrhunderts von einem »Kriegerglauben«, der für die Regimenter identitätsstiftend gewirkt habe⁵⁹. Die von Endzeiterwartungen bestimmten religiösen Extremformen, auf denen der langjährige Widerstand des Soloveckij-Klosters am Weißen Meer gegen Nikons Reformen beruhte, legen womöglich einen Vergleich mit dem Münsteraner Täuferreich nahe⁶⁰. Freilich sind das Extremformen. Zudem will sowohl bei den Altgläubigen wie auch im Fall der unter dem Vorzeichen der »Verteidigung der Orthodoxie« angetretenen ukrainischen Kosaken noch geklärt werden, inwieweit es vor allem soziale und ökonomische Spannungen waren, die lediglich religiös aufgeladen wurden⁶¹. Generell waren es jedenfalls nicht Lehrinhalte, sondern eher (geteilte Auffassungen von) Ritus und Autorität, die Gemeinschaften konstituieren konnten. Hinzu kamen ethnische Antagonismen, die religiös überhöht wurden – ein Vorgang, der wiederum auch im Westen nicht unbekannt war. In Polen-Litauen wurde demgemäß der »polnische Glaube« (*wiara ljacka*, römisch-katholisch) vom »russischen Glauben« (*vera rus'ka*, aus der Kiewer Rus' hergeleitete Orthodoxie) unterschieden⁶². Der eben erwähnte »Kriegerglaube« der ukrainischen

58 Vgl. die Regelung in Polnoe Sobranie Zakonov, Bd. 6, no. 3718, bes. S. 338.

59 PLOKHY, Cossacks and Religion, S. 100–146.

60 Vgl. Olga V. ČUMIČEVA, Soloveckoe vosstanie 1667–1676 gg., Moskau 2009.

61 Zahlreiche Beobachtungen zur sozialen Basis der Revolten der Altgläubigen enthalten die bereits genannten Werke von MICHELS, At War with the Church; sowie im Anschluss daran LAVROV, Alter Glaube und Neuer Glaube; vgl. ferner Nada BOSKOVSKA, »Dort werden wir selber Bojaren sein«: Bäuerlicher Widerstand im Russland des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 37/3 (1989), S. 345–386; zu möglichen sozio-ökonomischen Faktoren hinter den Aufständen der ukrainischen Kosaken: Frank E. SYSYN, Ukrainian Social Tensions before the Khmelnytsky Uprising, in: Samuel BARON/Nancy SHIELDS KOLMANN (Hg.), Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine, DeKalb, IL 1997, S. 52–70.

62 Zum Westen vgl. Heinz SCHILLING, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Bernhard GIESEN (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, S. 191–252. Schillings Beobachtungen für das westliche Europa relativieren etwas die ältere Darstellung von Emanuel TURCZYNSKI, Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen

Kosaken unter Hetman Chmel'nyč'kyj richtete sich gegen die katholischen Polen, teils gegen die ihres Erachtens polonisierten Unierten und gegen die Juden.

Daneben trat vor allem im Moskauer Russland ein imperiales Narrativ mit zuweilen antilateinischer Spitze, wie in der Idee von Moskau als dem »Neuen Israel«, die sich vor allem während der *Smuta* mit ethnischen Inhalten aufblühte⁶³. Dieser Mythos aber berief sich, gleich der Konstruktion von »Moskau, dem dritten Rom«, eigentlich auf Byzanz und machte sich Vorstellungen einer *translatio imperii* zu eigen, die sowohl die Zarenherrschaft legitimieren wie Exklusivansprüche gegenüber dem lateinischen Westen rechtfertigen konnten – mit Ursprüngen und Implikationen, die auf den Fall Konstantinopels 1453 und zweifellos vor den Beginn eines westlichen konfessionellen Zeitalters zurückreichen⁶⁴. Zentral waren in diesem Kontext die Vorstellungen von einem harmonischen Zusammenwirken von Kaiser bzw. Zar und Patriarch, die man in Byzanz seit den einschlägigen Bestimmungen Kaiser Justinians als *symphonia* bezeichnet hat⁶⁵. Das Moskauer Reich hat das byzantinische Erbe freilich nicht nur kopiert. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Zar und Patriarch (den Zarentitel gab es vollends erst ab 1547, einen Patriarchen erst ab 1589) und schließlich die graduelle Höherbewertung des Zarenamtes schon vor Peter ist eines der zentralen Themen russischer Geschichte des 17. Jahrhunderts⁶⁶. Besonders im Hinblick auf die Abschaffung des Patriarchenamtes im Zuge der Reformen Peters des Großen ist argumentiert worden, Russland böte nun besonders günstige Voraussetzungen für einen Aspekt der Konfessionalisierung, dass nämlich die Religion in erheblichem

Nationsbildung, Düsseldorf 1976, der vom »Abendland« und seiner Nationsbildung unterschiedliche, mehr durch konfessionelle Gegensätze bestimmte Nationsbildungsprozesse, teils auch etwa für die Ruthenen Galiziens, postuliert. Diese Dichotomie ist nicht so deutlich, wie von Turczynski angenommen, aber dennoch sind Verschiedenheiten bedeutsam. Für den hier behandelten geographischen Raum bereits Ivo BANAC / Frank E. SYSYN (Hg.), *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe*, Harvard Ukrainian Studies 10/3–4 (1986).

63 Daniel B. ROWLAND, *Moscow – The Third Rome or the New Israel?* in: *Russian Review* 55/4 (1996), S. 591–614; Paul BUSHKOVITCH, *The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia*, in: Ivo BANAC / Frank E. SYSYN (Hg.), *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe*, Harvard Ukrainian Studies 10/3–4 (1986), S. 355–376.

64 Klassisch, wenn auch in Einzelheiten überholt, sind Hedwig SCHÄDER, *Moskau das 3. Rom*, Darmstadt 1957; Michael CHERNIAVSKY, »Holy Russia«: A Study in the History of an Idea, in: *American Historical Review* 63/3 (1958), S. 617–637. Zu Ergänzungen und Neubewertungen vgl. die Beiträge in Fn. 63 sowie Marshall POE, *Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a »Pivotal Moment«*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49/3 (2001), S. 412–492.

65 Rudolph SCHÖLL / Wilhelm KNOLL (Hg.), *Corpus iuris civilis*, Bd. III, *Novellae*, Berlin 1954, Novella 6, S. 35f.

66 Zur Adaptation und Neugestaltung der *symphonia* im Moskauer Russland klassisch Boris A. USPENSKIJ, *Car' i Patriarch: Charisma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*, in: *Ders., Izbrannyje Trudy*, vol. 1, Moskau 1996, S. 184–204.

Maße von staatlicher Macht abhängig würde⁶⁷. Im Rahmen einer solchen Argumentation bleiben jedoch zwei Aspekte außer Acht: Rechtgläubigkeit fiel im Russland des frühen 18. Jahrhunderts oft direkt mit imperialer Staatstreue sowie persönlicher Loyalität zum Zaren zusammen und sogar im Bewusstsein von Konvertiten konnten originär religiöse Inhalte in dieser Hinsicht sekundär sein – manchmal zum Leidwesen der Kirche. Im frühen 18. Jahrhundert jedenfalls bedeutete entlang der polnisch-russischen Grenze Konversion zur Orthodoxie in den Angaben der Konvertiten vor allem einen Übertritt zum »Glauben ihrer zarischen Majestät«⁶⁸. *Cuius imperium, eius religio*: In Grundzügen tritt hier allmählich ein imperiales Narrativ hervor, das sich nur teilweise über unmittelbar liturgische oder dogmatische Inhalte definiert. Auf der anderen Seite bedarf aber auch die immer noch verbreitete Sichtweise von einer spätestens seit Peter dem Großen gänzlich staatlichen Belangen untergeordneten russischen Orthodoxie der vorsichtigen Revision. Denn gerade im Namen der orthodoxen Religion konnten Kirchenvertreter auf allen Ebenen auch in der sogenannten »Synodalperiode« vernehmbar Kritik an staatlichen Verfügungen und Zuständen äußern. Die Vorstellung von einer »unfreien«, dem Staat allein servil dienstbaren »Kirchenbehörde« entstammt, ungeachtet ihrer Popularität in der westlichen Historiographie, selbst offenbar kritischen Kreisen aus der Reformperiode des späten 19. Jahrhunderts⁶⁹.

Es bleibt ein vierter und letzter Punkt, der jenseits aller konzeptionellen und theoretischen Überlegungen ein Moment gleichsam historischen Positivismus betrifft. Denn selbst wenn man konstatiert, dass es im Sinne von Konfessionalisierung am Ende auch Unterscheidungsriten, Bekenntnisse und Vereinheitlichungsbemühungen, Disziplinierung und schließlich politisch-religiöse Inhalte gegeben habe, so bleibt die Frage, inwieweit all diese Elemente, ausgehend von wohlmeinenden kirchlichen Reformbemühungen, die breite Masse der Gläubigen überhaupt erreicht haben. Hinsichtlich einer tatsächlichen, breitenwirksamen Sozialdisziplinierung als Teil und Aspekt einer möglichen Konfessionalisierung haben sich jedenfalls schon ältere Arbeiten einigermaßen skeptisch geäußert⁷⁰. Die Moskauer Hundert-Kapitel-Synode

67 Entsprechend bei PLAGGENBORG, Konfessionalisierung in Osteuropa.

68 KHODARKOVSKY, Not by Word Alone; Alfons BRÜNING, Religious Conversions in Early 18th Century Ukraine, in: Natalia STARČENKO u.a. (Hg.), *Theatrum Humanae Vitae. Studii na pošanu Natalii Jakovenko*, Kiew 2012, S. 605–624.

69 Vgl. bereits Gregory FREEZE, Handmaidens of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 36/1 (1985), S. 82–102. Die eher herkömmliche Sichtweise findet sich, nicht ohne polemische Untertöne, bei Richard PIPES, *Russia under the Old Regime*, London u.a. 1995, S. 221–255.

70 Einen Überblick vermittelt Lars BEHRISCH, Social Discipline in Early Modern Russia, in: Heinz SCHILLING/Lars BEHRISCH (Hg.), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Frankfurt a.M. 1999, S. 325–357.

enthält zwar Bestimmungen zur Zurückdrängung von abergläubischen und magischen Praktiken, aber noch 150 Jahre später muss Prokopovičs *Geistliches Reglement* dasselbe Problem in unvermindertem Umfang ansprechen⁷¹. Ähnliches ist von Bemühungen zur Verbesserung der Disziplin und des Bildungsniveaus von Priestern zu konstatieren: Noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts haben wir Berichte von Gemeinden, welche die ihnen von Bischof und Konsistorium gesandten Priester umstandslos davonjagten oder sich ihrerseits über trunksüchtige und streitlustige Geistliche beschwerten⁷². In den ukrainischen Gebieten lieferten die Auseinandersetzungen um die Union seit dem frühen 17. Jahrhundert zwar eine mögliche Basis für eine Verschärfung konfessioneller Gegensätze, doch sind in Wahrheit die konfessionellen Beziehungen vor allem der Laien und des Adels noch bis weit ins 18. Jahrhundert hinein vielschichtig, oft irenisch und wenig feindselig. Stets bleibt die Frage präsent, inwieweit religiöse Auseinandersetzungen nicht in Wirklichkeit weitgehend durch lokal begrenzte soziale Spannungen zu erklären sind⁷³. Wenigen waren auch die Unterschiede tatsächlich geläufig und präsent. Eine Kommemorierung des Papstes in der Liturgie zum Beispiel – eines der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale nach dem Abschluss der Brester Union – hat auch bei den Unierten vor der Synode von Zamość 1720 kaum regulär stattgefunden. Alles in allem ist vor der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kaum – und selbst dann nur mit teils erheblichen Abstrichen – von einer erfolgreichen Sozialdisziplinierung zu sprechen, die auch in einer wahrnehmbaren konfessionellen Identität (und entsprechenden Freund- und Feindschemata) ihren Niederschlag hätte finden können⁷⁴. Weitläufige Klagen etwa über die miserablen Lebens- und Arbeitsbedingungen des Pfarrklerus blieben noch mindestens bis zum Vorabend der Reformperiode ab 1860 nahezu unverändert. Doch hat diese Feststellung ihre paradoxe Kehrseite: Im weiteren Verlauf nämlich konnten dann sehr wohl

71 *Geistliches Reglement*, vgl. HAUPTMANN/STRICKER, Dokumente, S. 402.

72 So berichtet der Kiewer Metropolit Arsenij Mohyljans'kyj noch 1768 an den Synod, dass Gemeindeleute und Grundeigentümer mit Waffen und Geschrei die Priester verjagt hätten, die er für die Gemeinde anstelle der von den Gemeinden gewählten bestimmt hatte. Vgl. Piotr V. ZNAMENS'KIJ, Prichodskoe duhovenstvo v Rossii so vremeni reformy Petra, Kazan' 1873, S. 65.

73 Maksym JAREMENKO, Mižkonfesijni vidnošennja v Ukrajinі ta Bilorusi u XVIII st. (postanovka problemy), in: *Socium* 3 (2003), S. 121–136. Für das 17. Jahrhundert: Mychajlo DOVBYŠČENKO, Volyns'ka šljachta u relihijnych ruchach (kinec XVI–peršoju poloviny XVII st.), Kiew 2008, bes. S. 338–347.

74 Zu den Reformbemühungen (Absicht und begrenzter Erfolg) des zunächst orthodoxen, später zur Union konvertierten Lemberger Bischofs Josif Šumljans'kyj: WAWRZENIUK, Confessional Civilizing in Ukraine. Klagen über den mangelhaften Bildungsstand und Lebenswandel der Priester enthalten noch bis zum 18. Jahrhundert die Visitationsberichte der Kirchenobrigkeit, vgl. Ihor SKOČYLJAS, Heneral'ni vizytaciji v ukrajins'ko-bilorus'kych ieparchijach uniats'koji mitropolii, 1596–1720 roku, in: *Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenko* 238 (2000), S. 46–94.

kollektive Identitäten teils auf der Basis religiöser Überzeugungen entstehen. Auch im Extremfall: Soziale Spannungen, angestachelt von orthodoxen Hardlinern, wurden unter dezidiert konfessionellen Parolen ausgetragen, wie das im Haidamaken-Aufstand (*Kolijivščyna*) in den 1760er Jahren geschah. Die zarischen Behörden trafen nach den Teilungen Polens ab 1772 generell auf ein durchaus ausgeformtes konfessionelles Bewusstsein unter den neu hinzugekommenen griechisch-katholischen Bevölkerungsteilen⁷⁵. Für die russische Provinz hat etwa Martin Aust nachgewiesen, wie sich unter dem Provinzadel des Zarenreiches um das Ideal eines »Sohnes des Vaterlandes« (*syn otečestva*) herum Muster einer kollektiven Identität herausbildeten, die für imperiale Loyalität und eine Form von Korpsdisziplin sorgten⁷⁶.

Fazit: Eine Anwendung des »heuristischen Werkzeugs Konfessionalisierung« stößt in der Hemisphäre des orthodoxen Christentums in Osteuropa zwar auf zahlreiche korrespondierende Befunde, aber bei näherem Hinsehen auch auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Auch die Orthodoxie kannte Reformen, meistens unter Berücksichtigung ähnlicher religiöser Impulse und Rückgriff auf ähnliche Mechanismen zur Krisenbewältigung wie im Westen. Nur wurde daraus nicht im gleichen Sinne eine »Konfessionalisierung« – in einem erweiterten Sinne aber vielleicht doch: So nahmen manche Entwicklungen auch hinsichtlich der »nicht intendierten Folgen«, also Konfessionalisierung und womöglich Modernisierung, eine andere, bisweilen paradox anmutende Richtung. Westliche Einflüsse spielen dabei eine zwar nicht primäre, aber dennoch wichtige Rolle. Das ist ein erster Teil des Problems.

Die Deutung von einschlägigen Entwicklungen im orthodoxen Osten muss mit einem Oszillieren zwischen Beziehungsgeschichte und historischer Parallelentwicklung fertigwerden, die nicht leicht aufzulösen ist. Dabei gilt es auch zu vermeiden, mögliche Resultate eines historischen Vergleichs in eine ihrerseits historisch gewachsene und facettenreiche Ost-West-Debatte einfließen zu lassen, die in ihrer ideologiebeladenen Sogwirkung freilich selbst ein Teil des Problems in seiner *longue durée* ist und zur produktiven Behandlung der Fragen eher wenig beiträgt. Methodisch wie faktisch weitet sich die Perspektive eher in Richtung eines allgemeinen Zivilisationsvergleichs und der Frage nach *multiple confessionalisms* oder *multiple confessionalizations* auch außerhalb des lateinischen Europas⁷⁷. Andererseits sind neue Formen der kollektivbildenden Funktion von Religion, wie sie – in mancher Hinsicht freilich anders und eben auch wieder in spezifischer Mischung von religiösem Impuls, abendländischen Einflüssen und byzantinischem Erbe – im

75 Vgl. SKINNER, *Western Front*, S. 144–168.

76 Martin AUST, *Adlige Landstreitigkeiten in Russland. Eine Studie zum Wandel der Nachbarschaftsverhältnisse 1676–1796*, Wiesbaden 2003.

77 Weiterführend in diesem Kontext: Jürgen OSTERHAMMEL, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001.

Osten Europas in Erscheinung treten, wohl erst in einer auch theoretisch tiefer reichenden religionswissenschaftlichen Perspektive angemessen zu deuten, die unter anderem das Konfessionalisierungsparadigma selbst auf seine systemtheoretischen Ursprünge zurückverweisen könnte⁷⁸.

78 Hierzu bereits Wolfgang REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: Ders. (Hg.), *Bekenntnis und Geschichte*, München 1981, S. 165–189.

Vasilios N. Makrides

Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt

Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch

1. Einführung

Die Diskussion über den möglichen konfessionellen Charakter des orthodoxen Christentums bzw. der orthodoxen Kirchen mag auf den ersten Blick Verwunderung und sogar Erstaunen hervorrufen. Ist denn die Orthodoxie einfach als eine Konfession einzustufen, und zwar neben allen anderen christlichen Kirchen und Konfessionen? Die Antwort darauf ist keine einfache, denn es liegt hier ein nicht zu übersehendes Paradox vor. Die Begriffe »Kirche« und »Konfession« werden sowohl unterschiedlich als auch synonym verwendet, jedoch beruht das orthodoxe Selbstverständnis auf einer wichtigen Grundlage, die man gewöhnlich im ekklesiologischen Sinne als »Kirche« bezeichnet.

Andere Christen und Außenbeobachter würden vielleicht die Orthodoxe Kirche problemlos als eine besondere Konfession innerhalb eines Christentums mit vielen unterschiedlichen Gesichtern bezeichnen. Dies ist zum Beispiel der Fall in dem in protestantischen Kontexten geprägten und bereits etablierten theologischen Teilgebiet der »Konfessionskunde« der orthodoxen Kirchen oder Ostkirchen¹. Jedoch deckt sich diese Fremdwahrnehmung mit der orthodoxen Selbstwahrnehmung überhaupt nicht. Mit anderen Worten: Orthodoxe benutzen weder den Begriff »Konfession« noch den Begriff »Konfessionskirche« als Selbstbezeichnung, denn sie verstehen sich selbst als die eine, wahre und apostolische Kirche Jesu Christi, die die christliche Authentizität – im Gegensatz zu den christlichen Kirchen des lateinischen Westens – immer bewahrt und verkündet hat². Die orthodoxe Ekklesiologie legt nämlich großen Wert auf die Aspekte der Einigkeit, der Einheit und

1 Heinz OHME u.a., Zur Lage des Faches *Konfessionskunde orthodoxer Kirchen* an evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, in: *Theologische Literaturzeitung* 138 (2013), S. 1059–1070; ders., Karl Beth (1872–1959) und Karl Holl (1866–1926). Zwei Pioniere der Konfessionskunde orthodoxer Kirchen an der Berliner Theologischen Fakultät, in: *Theologische Literaturzeitung* 141 (2016), S. 735–745.

2 Vgl. die relevante, sehr klare Position der gegenwärtigen Russischen Orthodoxen Kirche in ihrem offiziellen Dokument »Osnovnye principy otnošenija k inoslaviju Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi« (1.1.), URL: <<https://mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/i/>> (10.01.2017).

der Universalität der einen wahren und wahrhaftigen Kirche, ohne jegliche Trennungsversuche, Abspaltungen und Partikularismen, und formuliert entsprechende Unterscheidungskriterien³.

Die Vorstellung, eine gemeinsame christliche Ökumene jenseits von Konfessionalismen aller Art zu schaffen, die prinzipiell zu überwinden sind, liegt den Orthodoxen sehr am Herzen⁴. Konfessionalismus wird auch im negativen Sinne als »denominational parochialism and ecclesial self-centeredness« zu den Gefahren für die Kirche gezählt⁵. In diesem Rahmen wird Konfessionalismus oftmals mit Partikularität, Fragmentierung und Zersplitterung der christlichen Einheit gleichgesetzt und hauptsächlich mit den Konsequenzen der Reformation in Verbindung gebracht⁶, die aus orthodoxer Sicht zur sehr problematischen und sogar verhängnisvollen christlichen Pluralisierung ab der Frühen Neuzeit bis heute entscheidend beigetragen haben.

Nach der Meinung eines heutzutage international sehr bekannten orthodoxen Kirchenmannes und Theologen, des Metropoliten von Pergamon John Zizioulas, gehe der Konfessionalismus auf eine fehlgeleitete Fremdeinwirkung auf die orthodoxe Theologie zurück, und zwar auf die Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert. Dieser Geist des Konfessionalismus aber habe den christlichen Glauben völlig intellektualisiert, denn ihm liege grundsätzlich ein geordnetes, systematisiertes und auf konkreten Artikeln beruhendes Glaubensverständnis als Richtschnur zugrunde. Somit habe sich der Glaube von der alten Kirchenpraxis entfernt, die Kirche und Glauben nicht mit formalen Glaubenssätzen normiert, sondern immer innerhalb der eucharistischen Gemeinschaft begründet und erlebt habe. Dieser sei ein ökumenischer Zugang zur christlichen Wahrheit mit großem Potenzial, während der Konfessionalismus notwendigerweise immer zu Trennungen und Ausdifferenzierungen führe. Insofern plädierte Zizioulas für eine »Entkonfessionalisierung« der orthodoxen Theologie und Kirche, damit sie wieder wahrhaftig ökumenisch werden können⁷.

3 Vgl. Nikos A. NISSIOTIS, Partikularität und Einheit in der Sicht der Orthodoxie, in: George Dion. DRAGAS (Hg.), *Aksum – Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London 1985, S. 569–578; Damaskinos PAPANDEOU, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht, in: Ders., *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Stuttgart 1986, S. 30–45.

4 Antony C. VRAME, *Toward an Ecumenical Ethos in Orthodox Theology and Education*, in: Pantelis KALAITZIDIS u.a. (Hg.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Volos 2014, S. 93–95.

5 Natallia VASILEVICH, *Ecumenical Dimension in the Orthodox Christian Education*, in: KALAITZIDIS, *Orthodox Handbook on Ecumenism* (wie Anm. 4), S. 783–788, hier S. 786.

6 Archimandrite Grigorios (PAPATHOMAS), *Our »Post-ecclesiological« Age*, in: *The Messenger* 1 (Februar 2007), S. 26–47.

7 Metropolitan John ZIZIOULAS, *The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education*, in: KALAITZIDIS, *Orthodox Handbook on Ecumenism* (wie Anm. 4), S. 929–934.

Das Thema hat dementsprechend mit der traditionellen orthodoxen Kritik am protestantischen Konfessionalismus in seinen vielen historischen wie auch gegenwärtigen Ausprägungen zu tun, die nicht selten im Kontext der Ökumenischen Bewegung in den letzten Jahren zum Ausdruck gekommen ist, als etliche orthodoxe Kirchen ihr Unbehagen an der immer größer werdenden Zahl von Konfessionen in diesem umfangreichen religiösen Forum öffentlich kundgetan haben⁸. Das konfessionelle Pluralitätsverständnis protestantischer Herkunft und Prägung gilt den Orthodoxen für die Aufrechterhaltung christlicher Einheit und die eine wahre Kirche Jesu Christi nicht nur als sehr prekär und fraglich, sondern auch als äußerst gefährlich.

Aus dieser Perspektive ist somit geradezu zwangsläufig die grundsätzliche Frage zu stellen, inwieweit und in welchem Sinne wir von Konfessionalisierungsprozessen *innerhalb* der orthodoxen Welt sprechen dürfen? Die Antwort auf diese Frage scheint mit Blick auf die negative Beurteilung der orthodoxen Beeinflussung durch westeuropäische Konfessionalisierungsprozesse zunächst einmal schwierig zu sein. Betrachtet man jedoch die Thematik von einer anderen Warte, und zwar unter Berücksichtigung der Römisch-Katholischen Kirche, ergibt sich eine angemessene Lösung des Problems.

In diesem Fall geht es wiederum um eine historische christliche Kirche, die ihrerseits Absolutheitsansprüche erhebt und sich – genauso wie die orthodoxe – als die einzige wahre Kirche Jesu Christi versteht, und zwar in direkter Kontinuität mit der alten Kirche. Es ist an dieser Stelle nicht mein Anliegen, die entsprechenden Differenzen zwischen Orthodoxen und Katholiken zu lösen oder zu überwinden. Jedoch lehnt interessanterweise die Katholische Kirche eine Selbstbezeichnung als Konfession oder als Konfessionskirche aus eigenen ekklesiologischen Gründen kategorisch ab. Solche Bezeichnungen entsprechen aus katholischer Sicht eher einer Außen- und Fremdwahrnehmung (z.B. einer protestantischen) im Gefolge der Konfessionalisierung des lateinischen Christentums⁹. Trotzdem ist in der relevanten Literatur von einem katholischen Konfessionalismus und einer Konfessionalisierung die

8 Johannes OELDEMANN, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004; Pantelis KALAITZIDIS, *Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy*, in: Ders., *Orthodox Handbook on Ecumenism* (wie Anm. 4), S. 134–152.

9 Vgl. die Erklärung der katholischen Kongregation für die Glaubenslehre von 2000 »Dominus Iesus«. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«, in der die Römische-Katholische Kirche als die einzige Kirche Christi dargestellt wird. Dementsprechend unterscheidet sie sich sowohl von den »echten Teilkirchen«, die keine volle Gemeinschaft mit ihr haben, als auch von den diversen Konfessionen, die aufgrund bestimmter ekklesiologischer Entwicklungen eher als kirchliche Gemeinschaften zu verstehen sind. Siehe URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html> (10.01.2017).

Rede, beispielsweise im Kontext der Artikulierung einer katholischen *Professio fidei* nach dem Konzil von Trient (1564). Es ist genau dieser Moment der Verfassung des eigenen Bekenntnisses, der die Katholische Kirche faktisch (und nicht aus ekklesiologischer Sicht oder als Selbstwahrnehmung) zu einer Konfessionskirche neben den anderen, im Gefolge der Reformation entstandenen Konfessionen machte. Dasselbe gilt für weitere relevante Entwicklungen innerhalb des Katholizismus, die als Antwort oder als Reaktion auf den bereits eingeleiteten protestantischen Konfessionalismus entstanden waren. Unabhängig also von der Tatsache, ob sich eine Kirche selbst als Konfession bezeichnet oder nicht, können etwaige konfessionsartige Aspekte unter bestimmten Umständen innerhalb dieser Kirche lokalisiert, beschrieben und analysiert werden.

Aus diesem Grund sollten derartige Aspekte im breiten Sinne verstanden werden, zum Teil auch unabhängig von dem Grundparadigma, das hauptsächlich mit der Reformation aufs Engste verbunden ist. Das Besondere in diesem Kontext hängt aber mit der Tatsache zusammen, dass die Geschichten sowohl des Protestantismus als auch des Katholizismus über mehrere Jahrhunderte auf verschiedenen Ebenen miteinander verflochten waren, sodass Interaktionen, gegenseitige Beeinflussungen oder parallel laufende Prozesse in beiden Fällen durchaus möglich waren. In Bezug auf das orthodoxe Christentum haben wir es aber mit einer religiösen Kultur zu tun, die sich – historisch gesehen – in Abgrenzung zu den westlichen Kirchen entwickelt hat und die nur indirekt und bedingt von den relevanten Konfessionalisierungsprozessen betroffen war. Es stellt sich daher schließlich die Frage, ob in orthodoxen Kontexten von solchen Prozessen überhaupt die Rede sein kann.

2. Begrifflichkeiten und Klärungen

Bevor wir uns *in medias res* begeben, ist es hilfreich, die relevante Terminologie in Bezug auf den Konfessionalismus und die damit verbundenen Prozesse näher zu betrachten und zu beleuchten, um etwaige Akzentuierungen und Unterschiede zu lokalisieren und gegebenenfalls Abgrenzungen vorzunehmen. Dies ist wichtig, denn oftmals ist von verschiedenen Formen von Konfessionalismus die Rede, die nicht zwangsläufig mit einem Konfessionalisierungsprozess verbunden sein müssen. Nicht zu übersehen ist allerdings, dass sich Konfessionalisierung heutzutage einerseits weitestgehend zu einem *terminus technicus* in der einschlägigen Forschungsliteratur entwickelt hat und entsprechend verstanden und verwendet wird; andererseits der Begriff jedoch gleichzeitig allgemein verwendet wird, und zwar mit Bezug auf Entwicklungen im Gefolge der Reformation, unter anderem jenseits der engen

religiösen Sphäre, die mit der hier zu behandelnden Thematik nicht direkt verbunden sind¹⁰.

Zuerst muss zwischen einer *Bekenntnisbildung* oder *Konfessionsbildung* und einer *Konfessionalisierung* unterschieden werden. Erstere können mithilfe von Glaubensbekenntnissen, Glaubensgutachten, Glaubenstraktaten, Bekenntnisschriften oder anderen verwandten Dokumenten als schriftlich niedergelegte Fassungen des Glaubens zustande kommen, die in der Regel einen expliziten, offiziellen und verbindlichen Charakter haben. Konfessionelle Differenzierungen können aber nicht nur (und nicht unbedingt) durch eine verbindliche Bekenntnisschrift herausgearbeitet werden. Sie können auch durch Rituale, Bildmaterial und andere nicht verbale diskursive Praktiken bezeugt werden, so wie beispielsweise Bildlichkeit stärker als Schriftlichkeit wirken kann. Solche Bekenntnisschriften oder -praktiken sind jedoch nicht notwendigerweise mit einer Konfessionalisierung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft *stricto sensu* verbunden. Die Rede ist hier im Allgemeinen eher von Konfessionskulturen, um das entsprechende konfessionelle Milieu zu beschreiben.

Andererseits kann eine Konfessionskultur auch unabhängig von der Existenz oder Verlautbarung einer spezifischen *Confessio fidei* bestehen. Glaubensbekenntnisse unterschiedlicher Art und Gewichtung gab es zum Beispiel im späten Byzanz (etwa im Rahmen des Hesychasmus-Streits des 14. Jahrhunderts), teilweise auch mit politischen Kalkulationen und Zielen gekoppelt, doch waren sie nicht mit einem umfassenden Wandel der damaligen Gesellschaft verbunden – etwas, was ein Konfessionalisierungsprozess deutlich beinhaltet. Der Druck zur Differenzierung des orthodoxen Ostens vom lateinischen Westen war über lange Zeiten in Byzanz recht stark, doch führte er nicht zu absoluten Trennungslinien zwischen den zwei damaligen christlichen Welten. Die Grenze blieb immer durchlässig und flexibel, wobei auch der orthodoxe Antiokzidentalismus die zahlreichen produktiven Interaktionen zwischen Ost und West auf mehreren Ebenen nicht verhindern konnte¹¹. Darüber hinaus beinhaltet Konfessionalisierung verschiedene gezielte Prozesse der Artikulierung von konfessionellen Identitäten in deutlicher Abgrenzung von und Konkurrenz zu anderen Kirchen oder Konfessionen. Nicht jede beliebige konfessionelle Grenze oder Grenzziehung führt jedoch zur Konfessionalisierung.

10 Vgl. Asaph BEN-TOV, Eine späthumanistische Konfessionalisierung der Antike. Die Griechen in der protestantischen *historia universalis*, in: Anna HEINZE u.a. (Hg.), *Antikes Erzählen. Narrative Transformationen von Antike im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin u.a. 2013, S. 113–140.

11 Gerhard PODSKALSKY, *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Wiesbaden 2003.

Eine weitere wichtige Unterscheidung ist diejenige zwischen einer *vormodernen* (antiken oder mittelalterlichen) *Bekenntnisbildung* und einer *frühneuzeitlichen* und *modernen Konfessionsbildung*, die unter Umständen auch mit einer Konfessionalisierung gekoppelt sein könnte. Hier geht es um die Tatsache, dass auch in vormodernen Epochen verschiedene verbindliche Bekenntnisformeln und entsprechende Bekenntnisbildungen zu finden sind, und zwar seit den ersten Jahrhunderten christlicher Geschichte, die den grundlegenden Unterschied zwischen »richtiger« und »falscher« christlicher Lehre fokussierten¹². Sehr bekannt sind übrigens das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von 325 bzw. 381 und dessen bleibende Bedeutung für die christlichen Kirchen bis heute. Die damit verbundenen Auseinandersetzungen im frühen Christentum und in den byzantinischen ökumenischen Reichskonzilien haben die biblischen Glaubensgrundlagen vertieft, systematisch gedeutet und sprachlich klarer gefasst. Sie führten zur neuen Reflexion, zu besseren Untermauerungsstrategien und zu begrifflicher Klarheit von Glaubensfragen, was als Herausbildung von Konfession verstanden werden kann.

All dies ist jedoch mit den neuen Konfessionsbildungsprozessen im frühneuzeitlichen und modernen Sinne nicht direkt verbunden. Beispielsweise hatten die vormodernen *Confessiones fidei* in der Regel eine liturgische Funktion und einen entsprechenden Platz im christlichen Ritus, wobei dies für die Frühe Neuzeit und die Moderne nicht zutrifft. Darüber hinaus war die Rolle der Herrscher und der politischen Zusammenhänge bei der Entstehung solcher Dokumente in vormodernen und frühneuzeitlichen/modernen Kontexten eine grundsätzlich andere.

Zweifellos gab es etliche konfessionsbildende Prozesse unterschiedlicher Art im Kontext der jahrhundertelangen Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen in Ost und West, die schließlich zum »Großen Schisma« von 1054 geführt haben. In diesem Kontext sind verschiedene abgrenzende und identitätsstiftende Prozesse zu beobachten (z.B. in der theologischen Kontroversliteratur), doch unterscheiden sich diese vormodernen Ereignisse von den Entwicklungen, die für die Frühe Neuzeit und die Moderne charakteristisch sind. Mit anderen Worten ist die frühneuzeitliche und moderne Konfessionsbildung, die unter anderem zur Konfessionalisierung führte, ein postreformatorisches Phänomen und lässt sich gerade in dieser Form nicht früher beobachten. Es geht dabei hauptsächlich um eine rasante Intensivierung konfessioneller Diversität und Dynamik unter Bedingungen zunehmender religiöser, kultureller und soziopolitischer

12 Jaroslav PELIKAN, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven, CT 2003; ders./Valerie HOTCHKISS (Hg.), *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Bde. 1–4, New Haven, CT 2003.

Pluralisierung, Ausdifferenzierung, Konkurrenz, Rivalität und Säkularisierung. Die Entstehung des sogenannten »Konfessionellen Zeitalters« in seinen verschiedenen Ausprägungen ist also aufs Engste mit der Ausgestaltung der westeuropäischen Neuzeit und Moderne verbunden, die ohnehin eine neue Epoche mit weitreichenden Konsequenzen in mehreren Bereichen darstellte und sich daher von den Gegebenheiten des Mittelalters wesentlich unterschied.

Schließlich sollte man die oben beschriebene Konfessionsformierung oder auch Konfessionalisierung von anderen, teilweise gleichzeitig zu beobachteten Phänomenen unterscheiden, die ebenfalls mit dem Herausarbeiten und der Ausformulierung von konfessionellen Identitäten zu tun haben. Hierfür werden etliche Begriffe verwendet, etwa »Inter-«, »Multi-«, »Trans-«, »Bi-« oder »Binnenkonfessionalität«, und zwar in ganz unterschiedlichen Kontexten konfessioneller Vielfalt¹³. Jedoch sind solche Fälle transkonfessioneller Durchlässigkeit und fließender konfessioneller Grenzen nicht unbedingt mit einer Konfessionalisierung im obigen Sinne verbunden. Beispielsweise können solche Phänomene wegen der historischen oder zeitlich bedingten Koexistenz von diversen Kirchen oder Konfessionen in bestimmten Regionen auftreten, was dazu führt, dass konfessionelle Grenzen flexibel gestaltet oder sogar überschritten werden.

Solche Verflechtungsprozesse haben Rückwirkungen auf die jeweiligen konfessionellen Identitäten und erlauben etliche Spielräume, doch sind sie mit einer Konfessionalisierung *stricto sensu* nicht verbunden. Letztere setzt eine klare Konkurrenzsituation, Konfrontation, Abgrenzungsmechanismen, Integration, Segregation und manifeste Identitätsstiftung voraus. Mit Bezug auf die orthodoxe Welt insgesamt, die uns hier vorwiegend interessiert, lassen sich solche Phänomene interkonfessioneller Begegnung und Interaktion historisch in ganz unterschiedlichen Kontexten und lokalen Konstellationen beobachten, beispielsweise auf den Ionischen Inseln unter venezianischer Herrschaft, auf den Kykladen-Inseln in der Ägäis, in den kosmopolitischen Hafenstädten Smyrna (Izmir) und Konstantinopel (Istanbul) im Osmanischen Reich, in Siebenbürgen (als selbstständigem Fürstentum im Rahmen des Ungarischen Königreichs und später des Habsburgerreichs), im Russischen Zarenreich oder schließlich im ostmediterranen Raum, der generell von interkonfessioneller Pluralität und entsprechenden Überschneidungen und Überlappungen konfessioneller Grenzlinien gekennzeichnet war¹⁴.

13 Kaspar von GREYERZ u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003.

14 Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Bde. 1–2, New York 1982; Molly GREENE, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, NJ 2000; Andreas

Solche Begebenheiten jeweils zwischen Orthodoxen, Katholiken, Protestanten, Muslimen, Juden und anderen führten zu einer Vielfalt von konfessionellen Erscheinungsformen (z.B. krypto-konfessionelle Identitäten, Scheinkonversionen), jedoch nicht automatisch zur Konfessionalisierung im engeren Sinne des Wortes, die mit konfessioneller Spaltung und Konkurrenz, klaren Abgrenzungen, disziplinierenden Intentionen und Wirkungen, religionspolitischen Entwicklungen und mentalitätshistorischer Konstitution der jeweiligen Glaubensgemeinschaft zu tun hat – anders ausgedrückt: mit einer Amalgamierung der Konfession mit anderen Gesellschaftsbereichen, die schließlich zu neuen Staatlichkeitsformen führte. Die obigen Begrifflichkeiten zur Darstellung konfessioneller Vielfalt weisen aber auf die Tatsache hin, dass es auch religiöse Entwicklungen gegeben hat, die sich völlig oder teilweise dem Zwang einer meistens von oben gesteuerten Konfessionalisierung entzogen.

3. Konfessionalisierung und orthodoxes Christentum

Wie bereits erwähnt, ist Konfessionalisierung ein in der relevanten Literatur etablierter Begriff und Forschungsparadigma und wird mit bestimmten Entwicklungen in Verbindung gebracht, die das Bild der westlichen Christenheit seit dem Beginn der Frühen Neuzeit verändert haben¹⁵. Dieses Konfessionalisierungsparadigma ist vorwiegend mit den Namen zweier Historiker verbunden, die zu seiner Artikulierung unabhängig voneinander, ungefähr gleichzeitig und auf entscheidende Weise beigetragen haben: Heinz Schilling¹⁶ für den Bereich des Protestantismus (sowohl für den lutherischen¹⁷ als

KAPPELER, Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall, München 2001; Paul W. WERTH, *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford 2014.

15 Thomas A. BRADY, *Confessionalization – The Career of a Concept*, in: John M. HEADLEY u.a. (Hg.), *Confessionalization in Europe, 1555–1700*, Burlington, VT 2004, S. 1–20; Ute LOTZ-HEUMANN, *Confessionalization*, in: David M. WHITFORD (Hg.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Kirksville, MO 2007, S. 136–157; Thomas KAUFMANN, *Konfessionalisierung*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007), Sp. 1053–1070.

16 Heinz SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh* 1981; ers., *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1–45; ders., *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, Leiden 1992; ders. (Hg.), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Frankfurt a.M. 1999.

17 Hans-Christoph RUBLACK (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992.

auch für den reformierten¹⁸⁾ und Wolfgang Reinhardt¹⁹⁾ für den Bereich des Katholizismus (insbesondere nach dem Konzil von Trient und der *Professio fidei Tridentinae* von 1564). Chronologisch ist die Rede vom »Konfessionellen Zeitalter«, das sich im engeren Sinne vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zum Westfälischen Frieden 1648 erstreckt. Die richtungsweisenden Beiträge der beiden Forscher wurden generell positiv, wenn auch kontrovers aufgenommen, sodass die entsprechende Konfessionalisierungsforschung inzwischen weitestgehend als besonderer Forschungsbereich etabliert worden ist. Beide haben im Zuge der Ausdifferenzierung des lateinischen Christentums und der Auseinandersetzungen zwischen Protestanten (sowohl Lutheraner als auch Calvinisten) und Katholiken einige bahnbrechende und epochemachende Entwicklungen festgestellt, die das Bild der jeweiligen Kirchen/Konfessionen und darüber hinaus auch der Politik und der Gesellschaft langfristig veränderten.

All dies hatte einer erheblichen Fixierung, Zuspitzung und Polarisierung der Unterschiede und Gegensätze zwischen den neu aufgekommenen christlichen Richtungen im Gefolge der Reformation viel zu verdanken, die früher entweder flüchtig oder in dieser Intensität unbekannt waren und nunmehr eindeutig unter dem Vorzeichen des Konfessionellen ausgestaltet wurden. In diesem Sinne »confessionalization represents the defeat of efforts to rebuild the unified Latin Church«²⁰⁾, denn eine monokonfessionelle Gesellschaft stellte in der Moderne im Grunde genommen eine Utopie dar.

Von den Hauptcharakteristika dieses umfassenden Transformationsprozesses auf der Basis verpflichtender Bekenntnisschriften sollten hier folgende erwähnt werden: der Versuch, größere Klarheit und Eindeutigkeit in der jeweiligen Lehre zu ermöglichen und deren Einheit zu garantieren, unter anderem durch die Umsetzung der theologischen Unterschiede in der rituellen Praxis; bestimmte Obrigkeitseinstellungen, soziale Kontrolle, Disziplinierungsmaßnahmen, Konformitätsbemühungen und Homogenisierungsstrategien mit Blick auf die Massen der Gläubigen, um deren Loyalität unter kirchlicher und politischer Kontrolle zu ermöglichen und Devianzphänomene zu vermeiden;

18 Heinz SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh 1986.

19 Wolfgang REINHARDT, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226–251; ders., *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: Ders. (Hg.), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 1981, S. 165–189; ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277; ders., *Papauté, confessions, modernité*, Paris 1988; ders., *Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State: A Reassessment*, in: *The Catholic Historical Review* 75 (1989), S. 385–403; ders./Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh u.a. 1995.

20 Diarmaid MACCULLOCH, *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*, London 2010, S. 639.

eine Identitätsbildung mithilfe von Distanznahme oder Abgrenzung bzw. Konkurrenz, Konfrontation oder Konflikt mit dem jeweiligen Gegner; die Einleitung von Reformen und »Modernisierungsmaßnahmen« (auch in Form einer Neugestaltung mit konservativen Zügen), um die Attraktivität der jeweiligen Kirche/Konfession zu erhöhen; eine Kompetenzsteigerung in mehreren Bereichen und bei verschiedenen beteiligten Akteuren, um die Effektivität der jeweiligen Kirche/Konfession zu verbessern und zu sichern.

All dies ging langfristig mit einem breit gefassten mentalen und strukturellen Wandlungsprozess der damaligen Gesellschaft einher, und zwar in einer engen Verflechtung von Konfession, Staat, Politik und Gesellschaft (z.B. im Sinne der Machtstabilisierung des frühmodernen Territorialstaates), sowie mit der Entwicklung von parallel laufenden Richtungen, wie zum Beispiel im Verhältnis zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Konfessionelle Konflikte gingen demgemäß mit politischen Konflikten einher und hatten weitreichende Konsequenzen. Es ging um einen Prozess der Umstrukturierung, der nicht nur das frühneuzeitliche Christentum in theologischer Hinsicht betraf, sondern auch viele weitere Bereiche – insbesondere diejenigen, die mit der Entstehung von modernen Staatlichkeitsformen verbunden waren. Sehr wichtig waren dabei die Ermöglichung einer religiösen, politischen und sozialen Einigung und eines entsprechenden Friedens sowie die weitgehende Integration der Gesellschaft.

Die Entwicklung dieses Konfessionalisierungsparadigmas zielte unter anderem darauf ab, ältere Modelle wie das gewöhnliche »Reformation/Gegenreformation« anders zu konzeptualisieren oder sogar zu ersetzen. Es bestehen jedoch noch ganz unterschiedliche Konzepte und Anwendungen der relevanten Terminologie, wie zum Beispiel seitens Harm Klueting, der zwischen katholischer Konfessionsbildung (durch die Tridentinische Bekenntnisschrift), katholischer Konfessionalisierung (im sozialgeschichtlichen Sinne), Gegenreformation (als Re-Katholisierung) und katholischer Reform (im theologischen, spirituellen und organisatorisch-institutionellen Sinne) unterscheidet²¹.

Ursprünglich war zwar im Konfessionalisierungsparadigma die Rede von relevanten Entwicklungen und Transformationsprozessen in bestimmten Gebieten des Heiligen Römischen Reiches oder in benachbarten Regionen²²,

21 Harm KLUETING, Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104 (2010), S. 437–457, hier S. 444; ders., »Zweite Reformation« – Konfessionalisierung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: Historische Zeitschrift 277 (2003), S. 309–341.

22 Philip BENEDICT, Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence, in: Raymond A. MENTZER/Andrew SPICER (Hg.), Society and Culture in the Huguenot World, 1559–1685, Cambridge, 2002, S. 44–61.

auch jenseits der religiösen Sphäre²³. Jedoch wurde die gesamte Problematik in verschiedene andere Richtungen erweitert. Inwieweit Konfessionalisierung als übergreifende heuristische Kategorie innerhalb sowie jenseits der Verfassungsstrukturen des Heiligen Römischen Reiches anzuwenden ist, wurde ausführlich und kritisch diskutiert²⁴, beispielsweise in Bezug auf mögliche Reduktionismen, Verkürzungen, Engführungen, Verallgemeinerungen oder einseitige Fokussierungen auf die Rolle der Religion. Wichtig war es bei solchen Studien, die damals neuen Entwicklungen bzw. den daraus entstandenen Bruch mit der früheren Epoche, der ohnehin unbestritten war, präzise und angemessen darzulegen. Es wurden auch Versuche unternommen, Konfessionalisierungsprozesse in anderen Ländern, Religionskulturen und Kontexten zu entdecken²⁵. Nicht zuletzt wurde auch die Existenz eines »Zweiten Konfessionellen Zeitalters« im 19. Jahrhundert (und teilweise darüber hinaus bis ins 20. Jahrhundert) – jenseits des ursprünglichen ersten – postuliert²⁶, eine Theorie, die sich gegen die verbreitete These von Säkularisierung und Entchristlichung im 19. Jahrhundert richtete. Diese wurde jedoch bis heute mit Zurückhaltung aufgenommen und ebenfalls kontrovers diskutiert²⁷.

Auch in der speziellen religiösen Landschaft der USA wurde das Thema der Konfessionsformierung erörtert, insbesondere in Verbindung mit der dortigen besonderen Kategorie der religiösen »denomination«, einer Glaubensgemeinschaft mit eigener Identität und klaren Grenzen. Insofern stellte und stellt sich weiterhin grundsätzlich die Frage, inwieweit das »abendländische« Konfessionalisierungsmodell ein deutsches, ein westeuropäisches, ein paneuropäisches oder sogar ein universales sei. Kann man also vielleicht von »multiplen Konfessionalismen und Konfessionalisierungsprozessen« sprechen? Es wird generell angenommen, dass eine selektive Nutzung, eine mögliche Erweiterung oder eine entsprechend neue Konzeptualisierung dieses Modells legitim sind, um lokalen Besonderheiten und Eigentümlichkeiten gerecht zu werden.

Demgemäß stellt sich auch die Frage nach der Anwendung dieses Modells für die orthodoxe Welt insgesamt, sowohl historisch als auch gegenwärtig,

23 Erika RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000.

24 Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 62–79.

25 Ute LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 2000; Yosef KAPLAN, *Between Christianity and Judaism in Early Modern Europe: The Confessionalization Process of the Western Sephardi Diaspora*, in: Lothar GALL/Dietmar WILLOWEIT (Hg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, München 2011, S. 307–341.

26 Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75; ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

27 Carsten KRETSCHMANN/Henning PAHL, *Ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur*, in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), S. 369–392.

und nach dessen heuristischem Erkenntnispotenzial. Kann man damit orthodoxe Entwicklungen besser in den Blick bekommen und angemessener deuten? Nebenbei sei hier erwähnt, dass sich das Konfessionalisierungsparadigma für das katholische und protestantische Ostmitteleuropa bereits besonders ergiebig gestaltete²⁸. Es handelt sich hierbei um Regionen, die geographisch dem orthodoxen Ost- und Südosteuropa sehr nah liegen, was zu religiösen, kulturellen und andersartigen Überlappungen und Interferenzen führen konnte. Gibt es also Konfessionen, konfessionsartige Bildungen oder – konkreter – Konfessionalisierungsprozesse innerhalb der orthodoxen Welt?

Die Frage ist grundsätzlich positiv zu beantworten, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln²⁹. Nicht zu vergessen ist dabei allerdings, dass die Einflüsse der westeuropäischen Konfessionalisierung auf die orthodoxe Welt gemäß einem dominanten theologischen Evaluationsschema aus dem 20. Jahrhundert als Fremdkörper, d.h. durchaus negativ beurteilt wurden³⁰. Dies zeigt als *argumentum ex negativo* indirekt, dass selbst orthodoxe Theologen und Denker die Existenz eines »orthodoxen Konfessionalismus«, ungeachtet dessen negativer Beurteilung, nicht leugnen. Die Orthodoxen wurden von den westeuropäischen Konfessionalisierungsprozessen seit dem Beginn der Frühen Neuzeit zweifellos nicht direkt betroffen, haben aber die entsprechenden Umwälzungen in Westeuropa wahrgenommen und wurden von ihnen, unbeabsichtigt oder gezielt, in unterschiedlichen Ausprägungen beeinflusst. Eine direkte interne Pluralisierung wie im Falle der Reformation erlebte die orthodoxe Welt nicht. Es wäre daher wichtig zu lokalisieren, in welchen Bereichen sich solche Einflüsse bemerkbar machten und welche Konsequenzen sie dabei hatten. Im Grunde handelt es sich in unserem Fall um eine *partielle und punktuelle* Konfessionalisierung (z.B. im Bereich der individuellen Mentalitäten klerikaler, politischer und sozialer Eliten), deren

28 Joachim BAHLCKE/Arno STROHMAYER (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999; Anna OHLIDAL, »Konfessionalisierung«. Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?, in: Acta Comeniana 15–16 (2002), S. 327–342; dies., Konfessionalisierung. Ein Paradigma der historischen Frühneuezeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen, in: Studia Rudolphina 3 (2003), S. 19–28; dies./Stefan SAMERSKI (Hg.), Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, Stuttgart 2006; Jörg DEVENTER, »Confessionalization« – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics and Society in Early Modern East-Central Europe?, in: European Review of History 11 (2004), S. 403–425; ders. (Hg.), Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa, Leipzig 2006.

29 Gregory L. FREEZE, Confessions in Imperial Russia: Analytical Overview of Historiography, in: Bylye Gody 39/1 (2016), S. 261–281.

30 Georgij FLOROVSKIJ, Puti russkogo bogoslovija, Paris (1937) ⁴1988, S. 30–56; Christos YAN-NARAS, Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age, Brookline, MA 2006, S. 71–84.

Einfluss sich nicht unmittelbar auf soziopolitische und religiöse Strukturen erstreckte, wie dies bei der frühneuzeitlichen Staatsbildung in Westeuropa der Fall war. Sehr charakteristisch für die westeuropäische Konfessionalisierung war die besondere Kombination von religiösen, politischen und sozialen Konflikten, welche die jeweilige Gesellschaft von Grund auf veränderten, was schließlich zum modernen nationalstaatlichen Europa führte.

Wie bereits angedeutet, lassen sich die Hauptcharakteristika der westeuropäischen Konfessionalisierung nicht eins zu eins auf die orthodoxen Gegebenheiten und Verhältnisse übertragen. Zu beachten sind zunächst die vielen strukturellen Besonderheiten des orthodoxen Christentums im Unterschied zum lateinischen Christentum, wie zum Beispiel die administrative Pluralität gemäß dem Modell »Einheit in der Vielfalt«, das Autonomie- und Autokephalie-System der kirchlichen Organisation und Verwaltung oder auch das Phänomen des kirchlichen Nationalismus bzw. der Nationalkirchen. Darüber hinaus gingen und gehen die Orthodoxen mit Themen wie Sozialdisziplinierung, religiöser Konformität, Autorität und Loyalität im Allgemeinen teilweise anders um als die westlichen Kirchen. Legalistische Konzepte und Praktiken oder Systematisierungen von Sozialdoktrinen und -lehren, die im Westen unter anderem mit sozialer Disziplinierung (sowohl durch externe Gewalt als auch durch innere Überzeugung und Gesinnung³¹) verbunden waren, sind ohnehin kein Grundcharakteristikum der orthodoxen Religionskulturen³². Das Thema »Autokratie und Orthodoxie« war zwar in der russisch-orthodoxen Geschichte und Kultur über lange Zeit zentral und ging mit einer starken Verflechtung von Staat und Kirche im Zarenreich einher³³ – eine Tatsache, die unter anderem soziale Kontrolle und Sozialdisziplinierung mit einschloss³⁴. Interessanterweise betraf dieser Prozess nicht

31 Ronnie PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750*, London 1989; Philip S. GORSKI, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, IL 2003.

32 Vasilios N. MAKRIDES, *Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?*, in: *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23 (2013), S. 281–312.

33 Helmut NEUBAUER, *Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Russland*, Wiesbaden 1964; Boris A. USPENSKIJ, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie*, Moskau 1998; Dimitrij A. CHOMJAKOV, *Pravoslavie, samodržavie, narodnost'*, Moskau 2011.

34 Lars BEHRISCH, *Social Discipline in Early Modern Russia: Seventeenth to Nineteenth Centuries*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Frankfurt a.M. 1999, S. 325–357; Gregory L. FREEZE, *Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850*, in: Jane BURBANK / David L. RANSEL (Hg.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire*, Bloomington, IN u.a. 1998, S. 210–249; ders., *Public Penance in Imperial Russia: A Prosopography of Sinners*, in: Stephen K. BATALDEN (Hg.), *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*, DeKalb, IL 1993, S. 53–82.

nur die Orthodoxen, sondern zum Teil auch andere Religionen im Zarenreich, etwa die Muslime³⁵. Jedoch lässt sich dieses Phänomen in anderen orthodoxen Kulturen nicht mit solcher Intensität beobachten.

Bekanntnisschriften und ähnliche Glaubensdokumente gab es zwar bei den Orthodoxen, doch waren diese hier weniger konstituierend und entscheidend, unter anderem aufgrund der Tatsache, dass in der Orthodoxie weitere nicht schriftliche diskursive Praktiken (z.B. Rituale, Bilder) zur Identitätsbildung und Differenzierung von anderen Glaubensgemeinschaften geläufiger waren und noch sind. Die Proportion zwischen Schriftlichkeit und Bildlichkeit ist bei den Orthodoxen eine andere als im lateinischen Christentum und dies hat unter anderem mit dem unterschiedlichen Rationalisierungsgrad der jeweiligen Kirche zu tun. Die orthodoxe Vorliebe für die Apophatik als theologische Erkenntnismethode wegen der angenommenen Begrenztheit der menschlichen Sprache und Vernunft ist ohnehin hinlänglich bekannt³⁶. Dasselbe gilt auch für die dogmatische Stringenz, die Klarheit und die Eindeutigkeit von Glaubenssätzen, was ebenfalls aufs Engste mit der Rationalisierung der christlichen Lehre zu tun hat. Im Gegensatz dazu zeigten Orthodoxe in der Regel eine größere Vorliebe für Mystik, Askese und Spiritualität und hatten die Theologie nicht zu einer Wissenschaft umgewandelt. Darüber hinaus ist die interne Struktur der orthodoxen Kirchen weniger rationalisiert, entfaltet und bürokratisiert – auch dies ist ein klarer Unterschied zu der entsprechenden Situation in den Kirchen des Westens.

Obige orthodoxe Besonderheiten bedeuten jedoch nicht *a priori*, dass Konfessionalisierungsprozesse jeglicher Art in der orthodoxen Welt überhaupt fehlen oder unvorstellbar sind. Schon die große religiöse Vielfalt und Interaktion in den Regionen mit erheblicher orthodoxer Bevölkerung³⁷ legt die Vermutung nahe, dass hier durchaus Konfessionalisierungsprozesse möglich waren. Es gilt nur, sie genauer zu lokalisieren, zu beschreiben, zu analysieren und zu deuten. Schematisch betrachtet könnten wir von solchen Prozessen in den folgenden vier Kategorien sprechen, obwohl manche Überlappungen zwischen ihnen und den jeweils erwähnten Fallbeispielen vorhanden sind.

35 Robert D. CREWS, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge, MA 2006.

36 Vasilios N. MAKRIDES, »O Mother of God, we See the Best of Rhetoricians Become as Mute as Fish in your Regard«: The Contingency of Rhetoric/Language and the Eastern Orthodox Apophaticism, in: Holt MEYER / Dirk UFFELMANN (Hg.), *Religion und Rhetorik*, Stuttgart 2007, S. 237–256.

37 Christoph SCHMIDT, *Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas*, Paderborn 2014.

3.1. Interchristlich bedingte Konfessionalisierungsprozesse

Unter dieser Kategorie lassen sich Konfessionalisierungsprozesse einordnen, die hauptsächlich aus den vielfältigen Kontakten der orthodoxen Welt mit den westlichen Kirchen und Konfessionen entstanden sind, vorwiegend im Zeitalter der Konfessionalisierung, aber zum Teil auch später. Die vielfältigen Kontakte der Orthodoxen zu den zahlreichen christlichen Neformationen – von den Lutheranern, Reformierten und Pietisten³⁸ bis zu den Anglikanern³⁹ – machten die neu entstandene konfessionelle Vielfalt in Westeuropa mehr als deutlich und führten auch auf orthodoxer Seite zu einer erhöhten Reflexion zum Thema Konfession und Konfessionalität.

Diese Kontakte lassen sich zunächst auf die Tatsache zurückführen, dass die ersten Protestanten bereits im 16. Jahrhundert das Gespräch mit den Orthodoxen gesucht haben, das in manchen Fällen einen förmlichen Charakter aufwies (z.B. in der Korrespondenz des Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. Tranos mit Tübinger Theologen zwischen 1573 und 1581)⁴⁰. In diesem Rahmen wurden protestantische Bekenntnistexte auch ins Griechische übersetzt, etwa die *Confessio Augustana*⁴¹.

Trotz der unüberwindbaren Differenzen zwischen den beiden Seiten und der daraus entstandenen Spannungen und Konflikte⁴² entwickelte sich in diesem Rahmen eine Dynamik, die den orthodoxen Osten nicht unbeeinflusst ließ. Das können wir zuerst bei der Formulierung und Bekanntmachung von orthodoxen Glaubensbekenntnissen in Schriftform feststellen, die während der Frühen Neuzeit vermehrt erschienen sind⁴³. Erwähnt seien hier unter anderem diejenigen des Patriarchen von Alexandrien Metrophanes Kritopoulos (1625), des Metropoliten von Kiew Petr Mohyla

38 Gunnar HERING, Orthodoxie und Protestantismus, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 31 (1981), S. 823–874.

39 Peter M. DOLL (Hg.), Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the »Greek College« in Oxford, Oxford 2006.

40 Dorothea WENDEBOURG, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986.

41 Reinhard FLOGAUS, Eine orthodoxe Interpretation der lutherischen Lehre? Neue Erkenntnisse zur Entstehung der *Confessio Augustana Graeca* und ihrer Sendung an Patriarch Joasaph II., in: Ders./Jennifer WASMUTH (Hg.), Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Heinz Ohme, Berlin 2015, S. 3–42.

42 In Bezug auf die rumänischen Länder vgl. das umfangreiche Werk von Ion I. CROITORU, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴν πνευματικὴ παράδοση τῶν Ρουμάνων. Ἡ ἐνότητα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ ἡ υπέρσπιση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως ἐναντὶ τῆς προτεσταντικῆς προπαγάνδας κατὰ τὸν ΙΖ' αἰῶνα, Bde. 1–2, Athen 2011.

43 Ioannis KARMIRIS, Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae, editio secunda, Bd. 2, Graz 1968, S. 489 [569]–773 [853].

(1640)⁴⁴ und des Patriarchen von Jerusalem Dositheos (1672), die teilweise in diversen orthodoxen Konzilien modifiziert und offiziell akzeptiert wurden. Berühmt-berüchtigt ist außerdem das umstrittene (»kalvinistische«) Glaubensbekenntnis des Patriarchen von Konstantinopel Kyrill Loukaris (1629 und 1633), das von orthodoxer Seite offiziell verurteilt wurde. Es handelte sich um einen tragischen Fall, der gleichzeitig von den großen Spannungen und Interessenkonflikten zwischen Katholiken, Protestanten und anderen beteiligten politischen Akteuren zu jener Zeit im orthodoxen Osten zeugt, wo diese heftig konkurrierten und Einfluss gewinnen wollten⁴⁵.

In diesem breiten Rahmen lassen sich aber Beeinflussungen der orthodoxen Theologie und Reflexion nicht nur von protestantischer Seite, sondern auch von der lateinischen Scholastik beobachten⁴⁶. Interessante interchristliche Kontakte können wir auch im Falle der reichen griechisch-orthodoxen Beichtliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts feststellen, die in größtem Maße von der entsprechenden Gattung in der westlichen Theologie, insbesondere von der römisch-katholischen nach dem Tridentinum, abhängig war, die ihrerseits hauptsächlich in der Zeit der Konfessionalisierung entstanden ist⁴⁷.

Es handelte sich dabei nicht nur um pastorale Schriften, sondern auch um katechetische Literatur mit theologisch-dogmatischen Inhalten, die nicht zuletzt mit dem Prozess der kirchlichen Disziplinierung und Kontrolle der Gläubigen im Kontext der Konfessionalisierung aufs Engste gekoppelt war. Die Tatsache, dass viele dieser Schriften eine weitere Verbreitung in der orthodoxen Welt erfuhren, die teilweise bis heute andauert (vgl. die dauerhafte Popularität der relevanten Schriften des Athosmönchs Nikodimos Hagioreitis, 1749–1809), zeigt, dass solche Konfessionalisierungsprozesse bis zu einem gewissen Grad auch in die orthodoxe Welt Eingang gefunden haben, selbst wenn die großen Differenzen zwischen Ost und West in diesem Bereich bestehen bleiben.

44 Alfons BRÜNING, Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage: Religion and Politics in the Kievan Church Reconsidered, in: Hans-Joachim TORKE (Hg.), Von Moskau nach St. Petersburg. Das russische Reich im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 2000, S. 63–90; ders., *Confessio orthodoxa und europäischer Konfessionalismus – einige Anhaltspunkte zur Verhältnisbestimmung*, in: Robert O. CRUMMEY u.a. (Hg.), *Russische und ukrainische Geschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2001, S. 207–221.

45 Vasileios TSAKIRIS, The »Ecclesiarum Belgicarum Confessio« and the Attempted »Calvinisation« of the Orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 63 (2012), S. 475–487; Viviana NOSILIA/Marco PRANDONI (Hg.), *Trame controverse: Il patriarca »protestante« Cirillo Loukaris/Backlighting Plots: The »Protestant« Patriarch Cyril Loukaris*, Florenz 2015.

46 Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, S. 181–329.

47 Vasileios TSAKIRIS, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlin u.a. 2009.

Weitere solche Kontakte und Beeinflussungen lassen sich in der Regel am besten in den Grenzregionen zwischen Ost und West beobachten, nämlich in den multiethnischen und multikonfessionellen Regionen Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas, die gemäß dem Modell von *multiple borderlands* betrachtet und erklärt werden können⁴⁸. Das Doppelreich Litauen-Polen, das Teile der heutigen Staaten Ukraine, Weißrussland, Polen und Litauen umfasste, stellt dafür ein Paradebeispiel dar. Konfessionelle Vielfalt und Trennungen wurden in diesem früher sehr toleranten Staat durch fortwährende politische Konflikte im Spannungsfeld zwischen Ost und West besonders intensiviert. In der Regel gab es in diesem Kontext zwei Hauptrichtungen in den Beziehungen von Orthodoxen zu den anderen Christen: einerseits in Bezug auf Katholiken und Protestanten und andererseits in Bezug auf unierte Christen, insbesondere nach dem Konzil von Brest-Litowsk von 1596. In diesem Rahmen wurden Orthodoxe durch die westeuropäischen Konfessionalisierungsprozesse – sowohl die protestantischen als auch die katholischen – beeinflusst, was sich in entsprechenden Reformen unterschiedlicher Art bemerkbar machte. Dies gilt zunächst für die ruthenische Orthodoxie, berücksichtigt man die vielen Reformen von Petr Mohyla in der Ukraine im 17. Jahrhundert. Charakteristischerweise galten zu jener Zeit ukrainische Mönche und Geistliche als Reformvorreiter, was sich auch in der moskowitzischen Orthodoxie ab dem späten 17. Jahrhundert niederschlug, obwohl die breite orthodoxe Bevölkerung einem solchen Reformgeist meistens negativ gegenüberstand.

Auf der anderen Seite sollte betont werden, dass unierte Christen aufgrund ihrer wenn auch nur partiellen Latinisierung eher eine größere Reformbereitschaft als traditionelle und konventionelle Orthodoxe zeigten. Insofern passen sie besser zum westeuropäischen Konfessionalisierungsparadigma⁴⁹. Generell handelt es sich bei der o.g. Region um einen paradigmatischen Fall orthodoxer Konfessionalisierung, der sowohl das Potenzial als auch die Einschränkungen des westlichen Konfessionalisierungsparadigmas für die orthodoxe Welt ans Licht bringt⁵⁰.

48 Liliya BEREZHNAJA, Ruthenian Lands and the Early Modern Borderlands in Europe: Ethno-confessional Aspect, in: Thomas BREMER (Hg.), *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of Faith*, New York 2008, S. 40–65.

49 Anthony O'MAHONY (Hg.), *Eastern Catholics in Modern Europe*, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 67/3–4 (2015).

50 Alfons BRÜNING, *Confessionalization in the Slavia orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia) – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept*, in: Thomas BREMER (Hg.), *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of Faith*, New York 2008, S. 66–97; ders., *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*, Wiesbaden 2008; Barbara SKINNER, *The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*, DeKalb, IL 2009. Siehe auch Serhii PLOKHYY, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford 2001.

Ähnliche Prozesse lassen sich auch in anderen Regionen dokumentieren, wie zum Beispiel bei jenen orthodoxen Gemeinden (z.B. der Serben), die in das Habsburgerreich integriert waren⁵¹, oder in Siebenbürgen, wo lutherische, calvinistische, katholische und orthodoxe religiöse Angebote miteinander konkurrierten⁵², obwohl es an Zeiten friedlicher interkonfessioneller Koexistenz nicht fehlte⁵³. Interessanterweise kann man auch bei den Unierten in Siebenbürgen eine größere Bereitschaft für Reformen beobachten, und zwar aufgrund der intensiveren Kontakte zu den westeuropäischen – insbesondere den katholischen – Konfessionskulturen⁵⁴. Dasselbe lässt sich jedoch zum Teil auch für die Orthodoxen in Siebenbürgen behaupten, insbesondere ab der Zeit und dem Wirken des orthodoxen Metropoliten von Siebenbürgen Andrei Șaguna (1809–1873)⁵⁵, der aufgrund vielfältiger Kontakte zur katholischen Konfessionskultur eine »westorientierte, Habsburg-treue« Reformmentalität aufwies, die allerdings von konservativen orthodoxen Kreisen kritisiert wurde.

3.2. Intraorthodox bedingte Konfessionalisierungsprozesse

In dieser Kategorie geht es um Abgrenzungen innerhalb der orthodoxen Welt selbst, die mit der konfessionellen Vielfalt westeuropäischer Prägung analog und vergleichbar sind, ohne jedoch mit ihr völlig identisch zu sein. Hauptsächlich handelt es sich hier um intraorthodoxe Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse, die ihrerseits eine Art orthodoxer Konfessionalisierung darstellen. Grundsätzlich könnte man darunter diejenigen Glaubensgemeinschaften einordnen, die sich vom orthodoxen Mainstream abgespalteten und später einen unabhängigen Weg einschlugen, so zum Beispiel die Altgläubigen in Russland⁵⁶ oder die Altkalendrier in Griechen-

51 Harald HEPPNER / Eva POSCH (Hg.), *Encounters in Europe's Southeast: The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bochum 2012.

52 Volker LEPPIN / Ulrich A. WIEN (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005.

53 Graeme MURDOCK, »Freely Elected in Fear«: Princely Elections and Political Power in Early Modern Transylvania, in: *Journal of Early Modern History* 7 (2003), S. 213–244.

54 John-Paul HIMKA u.a. (Hg.), *Religious Compromise, Political Salvation: The Greek Catholic Church and Nation-Building in Eastern Europe*, Pittsburgh 1993; Krista ZACH, *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte*, Münster 2004.

55 Johann SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei Șaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848*, Köln u.a. 2005.

56 Georg B. MICHELS, *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford 1999; Georg B. MICHELS / Robert L. NICHOLS (Hg.), *Russia's Dissident Old Believers 1650–1950*, Minneapolis 2009; Robert O. CRUMMEY, *Old Believers in a Changing World*, DeKalb, IL 2011.

land⁵⁷. Unterschiedliche und voneinander getrennte Gruppen beider Protestbewegungen sind heutzutage in etlichen Regionen der Welt zu finden. Jedoch unterscheiden sich diese Fälle deutlich von den Pluralisierungs- und Ausdifferenzierungsprozessen im Westen im Gefolge der Reformation.

Im orthodoxen Kontext waren diese Splittergruppen keine wirklichen Kontrahenten der jeweiligen offiziellen Kirche, die weiterhin volle staatliche Unterstützung und einmalige Privilegien in der Gesellschaft genoss. Es ging also in den meisten Fällen um eine orthodoxe Monopolsituation, die sich von vornherein gegen solche intraorthodoxen Ausdifferenzierungsbestrebungen richtete. Dies erklärt auch die Tatsache, warum in unserem Kontext solche Abspaltungen und Schismata nicht zu den Konsequenzen geführt haben, die sich in Westeuropa geschichtlich beobachten lassen. Trotzdem tragen die Altgläubigen, die später zahlreiche interne Abspaltungen in den eigenen Reihen erleben mussten, die Züge einer Konfessionalisierung deutlich an sich und sind bereits als solche aus einer relevanten Perspektive untersucht worden⁵⁸. Es sei auch auf die Tatsache hingewiesen, dass es spannende und unerwartete Beziehungen zwischen Altgläubigen und protestantischen Milieus aus der Zeit der Konfessionalisierung gab, indem sich die Altgläubigen antikatholisches protestantisches Material (z.B. Flugblätter) aneigneten, dieses entsprechend umwandelten und für ihre Polemik gegen die Russische Orthodoxe Kirche verwendeten⁵⁹.

Trotzdem bleibt die zentrale Frage in diesem Kontext eine andere, nämlich inwieweit diese Entwicklungen zur Ausgestaltung einer besonderen *Konfessionsmentalität* bei den Orthodoxen beigetragen haben, wie dies der Fall im westlichen Christentum als Konsequenz der Reformation war. Dies kann schließlich weder im Falle der Altgläubigen noch im Falle von anderen Schismata behauptet werden, denn solche Ereignisse haben die orthodoxe Welt nicht wesentlich und grundlegend pluralisiert. Solche Devianz-Phänomene und die orthodoxe Nichtkonformität im Allgemeinen blieben in der Regel randständig und nicht einflussreich, da ihre Vertreter über lange Zeit systematisch verfolgt wurden. Demgemäß konnten sie sich gegen die starke staatliche Unterstützung und Privilegierung der Orthodoxen Kirche und deren Religionsmonopol nicht durchsetzen. Trotz einer gewissen späteren

57 Dimitri KITSIKIS, *The Old Calendarists and the Rise of Religious Conservatism in Greece*, Etna, CA 1995.

58 Stefan PLAGGENBORG, Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes, in: *Bohemia* 44 (2003), S. 3–28, hier S. 18–26; Jan KUSBER, Imperialer Pragmatismus und orthodoxe Dominanz. Situationen religiös-konfessioneller Differenz im neuzeitlichen Russland, in: Johannes PAULMANN u.a. (Hg.), *Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit*, Göttingen 2016, S. 179–196.

59 Andrej CHERNODAROV, *Kunst der verbannten Kirche. Apokalyptik und Jüngstes Gericht in der sakralen Kunst der russischen Altgläubigen*, Bde. 1–2, Halle 2006.

Normalisierung der Beziehungen zwischen orthodoxem Mainstream und solchen Abweichungen konnten derartige Devianz-Phänomene nicht wesentlich zu einer breiten Konfessionalisierung und entsprechenden Wandlung der orthodoxen Welt an sich beitragen – und dies trotz der unbestrittenen Existenz etlicher Konfessionalisierungscharakteristika (z.B. Gemeindebildung, Grenzziehung, Disziplinierung, Strukturbildung) in der pluriformen Protestbewegung der Altgläubigen. Ähnliches gilt für andere religiöse Dissidentengruppen in Russland, oftmals als »Sekten« bezeichnet (z.B. Chlysten, Duchoborzen, Molokanen, Skopzen, Stundisten), die die Russische Orthodoxe Kirche infrage stellten und sich von ihr strikt abgrenzten. Für sie galt die religiöse Toleranz nicht und sie wurden über lange Zeit systematisch verfolgt, daher konnten sie nicht zu einer grundlegenden religiösen Pluralisierung der russischen Gesellschaft beitragen⁶⁰.

Eine gewichtigere Rolle in diesem Rahmen spielten andere intraorthodoxe Konfessionalisierungsprozesse, die hauptsächlich in der Moderne anzusiedeln sind und die panorthodoxe Einheit und Kooperation aufs Spiel setzten, ohne jedoch die orthodoxe Welt auf die Art und Weise auszudifferenzieren, wie es im Gefolge der Reformation mit der westlichen Christenheit der Fall gewesen war. In unserem Rahmen gingen diese Entwicklungen meistens mit *Nationalisierungs- und Identitätsbildungsprozessen* einher, die in der Regel von intraorthodoxen Spannungen und Konflikten begleitet wurden. In der Tat waren solche Prozesse das wichtigste Ereignis in der modernen orthodoxen Welt, weil sie ihr früheres, eher ökumenisch und supranational ausgerichtetes Profil komplett und schlagartig umwandelten. In diesem Fall ist meines Erachtens eine bessere und produktivere Anpassung des westeuropäischen Konfessionalisierungsparadigmas an die orthodoxe Welt möglich.

Diese Situation kann besser nachvollzogen werden, sobald die orthodoxen historischen wie modernen Besonderheiten in die Konfessionalisierungsproblematik eingebettet sind, wie zum Beispiel die Autokephalie- und Autonomietradition, die administrative Verwaltungs- und Strukturpluralität sowie die Dialektik zwischen Lokalität/Partikularität und Universalität. Im Endeffekt kann demzufolge die orthodoxe ethnische und nationale Vielfalt in der Moderne und bis heute mit der konfessionellen Vielfalt (insbesondere im Protestantismus) und den Konfessionalisierungsprozessen im Westen durchaus verglichen werden.

Grundsätzlich könnte man hier von zwei miteinander verwandten Richtungen sprechen. Einerseits ging es um die Artikulierung der eigenen

60 Hans-Christian DIEDRICH, *Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums*, Berlin 1985; Aage A. HANSEN-LÖVE, *Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne*, in: *Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41* (1996), S. 171–294; Sergei I. ZHUK, *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917*, Baltimore, MD 2005.

ethnischen, sprachlichen, kulturellen und wie auch immer gearteten partikularen orthodoxen Identität, die sich auch im kirchlichen Bereich niederschlug. Dieses Phänomen hat eine lange Vorgeschichte im Osten und lässt sich schon in der Spätantike bei der ethnischen und kirchlichen Verselbstständigung verschiedener Völker (z.B. Georgier, Armenier) wie auch im Spätmittelalter (z.B. Bulgaren, Serben) beobachten.

Ähnliches kann man in der Frühen Neuzeit im Falle der Russischen Orthodoxen Kirche sehen, deren Abkoppelung vom Patriarchat von Konstantinopel und vom griechisch-byzantinischen Einfluss Schritt für Schritt stattfand (unter anderem mit der offiziellen Errichtung des Moskauer Patriarchats 1589/1593, die den Beginn der orthodoxen Binnendifferenzierung markierte)⁶¹. Hierbei ging es in erster Linie um die eigene und unabhängige kirchliche Entfaltung, die bis heute andauert. Dieser Prozess war nicht mit einer Trennung von den anderen orthodoxen Kirchen gleichzusetzen. Vielmehr ging es um gezielte Entwicklungen, die dieser Kirche einen eigenen und besonderen *konfessionsartigen* Charakter verliehen. Beispielsweise wurde dies durch die Selbstkonstituierung der Kirche mithilfe von eigenen verbindlichen Texten, Beschlüssen und Dokumenten ermöglicht. Diese reichen vom Konzil von Stoglav (1551) und dem *Geistlichen Reglement* (1721) von Feofan Prokopovič (1681–1736) bis zu den *Grundlagen der Sozialkonzeption* (2000) und dem Menschenrechtsdokument (2008).

Verschiedene Einflüsse aus den westlichen Konfessionskirchen und -kulturen auf die Ausgestaltung der konfessionellen russischen Orthodoxie in früheren Zeiten (z.B. im 18. Jahrhundert) sind wiederum unübersehbar⁶². All diese verbindlichen Texte konnten mit einer Disziplinierung und Kontrolle der Gläubigen durch die Kirche in Verbindung gebracht werden, die als wichtige Akteurin in diesem Bereich in Zusammenarbeit mit dem Staat aufgetreten war. Darüber hinaus handelt es sich dabei nicht um Texte, die für die übrige orthodoxe Welt repräsentativ und verbindlich sind. Jedoch haben sie der russischen Orthodoxie einen eigenen, identitätsstiftenden Charakter verliehen, was einer Konfessionalisierung sehr nahekommt. Mit anderen Worten geht es um eine zunehmende »Russifizierung« der Orthodoxie zusammen mit einer stufenweise verlaufenden Erhöhung der Autorität des Moskauer Patriarchats, was zugleich mit einer strukturellen Konfessionalisierung der Russischen Orthodoxen Kirche einherging.

61 Heinz OHME, Die »Heilige und Große Synode« der Orthodoxen Kirche vom Jahre 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates, in: Kirche im Osten 33 (1990), S. 70–90.

62 Wilhelm KAHLE, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche, Leiden 1959; Hans-Joachim HÄRTEL, Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič, Würzburg 1970; Gregory L. FREEZE, Lutheranism in Russia: Critical Reassessment, in: Hans MEDICK/Peer SCHMIDT (Hg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 297–317.

Es ist sehr bezeichnend, dass die letzten und einigermaßen einflussreichen Dokumente von 2000 und 2008 aus der postsowjetischen russischen Kirche nicht gesondert von der übrigen orthodoxen Welt wahrgenommen und kommentiert wurden. Sie wurden weitestgehend als »russische« Texte anerkannt, was noch einmal auf die besondere russische »konfessionelle« orthodoxe Identität in diesem Kontext hinweist. Es sei hier schließlich noch erwähnt, dass die Entwicklungen im Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts mit dem dort besonders engen Zusammenhang von Religion und Politik aus einer Konfessionalisierungsperspektive als durchaus modernisierend betrachtet werden können. Insbesondere haben dort religiös bedingte Konflikte Modernisierungsschübe verursacht und es wurde sogar behauptet, dass die zentralen Kategorien des westeuropäischen Konfessionalisierungsparadigmas auf das damalige Moskauer Reich – mit wenigen Einschränkungen – übertragbar sind (genauso wie für die Länder der böhmischen Krone zu gleicher Zeit)⁶³.

Andererseits kann die orthodoxe Konfessionalisierung im Rahmen der zunehmenden Nationalisierung der gesamten orthodoxen Welt konzeptualisiert werden, die ohnehin als eine dominante Schiene in der allgemeinen Konfessionalisierungsforschung gilt. Die Verbindung von Konfessionalisierung mit Ethnizität gehört nämlich zum ursprünglichen Konfessionalisierungsparadigma und ist besonders in eher multikonfessionellen Regionen, aber auch darüber hinaus anzutreffen (z.B. in Deutschland, der Schweiz, Polen-Litauen, Ungarn, Irland, Slowenien⁶⁴). Nationalisierung wird hier als Konsequenz der Verbindung zwischen konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit verstanden. Auch im »Zweiten Konfessionellen Zeitalter« ging es um eine Konfessionalisierung der Nation in Deutschland (19. bis frühes 20. Jahrhundert), unter anderem im Hinblick auf den Luther-Kult⁶⁵. Ähnliches gilt auch für die Konfessionalisierung der tschechischen Nation mit Bezug auf den Hus-Kult⁶⁶ sowie für andere Kontexte (z.B. Polen⁶⁷).

Ethnisierungs- und Nationalisierungsprozesse sind in der orthodoxen Welt in der Frühen Neuzeit und der Moderne vermehrt zu beobachten und weisen in vielen Fällen ähnliche Züge auf. Insofern kann man mit gutem

63 PLAGGENBORG, Konfessionalisierung in Osteuropa, S. 26–28.

64 Regine PÖRTNER, Confessionalization and Ethnicity: The Slovenian Reformation and Counter-Reformation in the 16th and 17th centuries, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), S. 239–277.

65 Frank-Michael KUHLEMANN, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Hans-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, S. 27–63.

66 Martin SCHULZE WESSEL, Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: HAUPT/LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in Europa* (wie Anm. 65), S. 135–149.

67 Tagungsbericht: Konfession und Nation. Zur »zweiten Konfessionalisierung« im polnischen Raum, 05.11.2004–07.11.2004 Gersfeld, in: *H-Soz-Kult*, 06.01.2005, URL: <<http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-674>> (10.01.2017).

Grund von einer *nationalen Konfessionalisierung* der gesamten orthodoxen Welt sprechen. Interessanterweise hatten orthodoxe Gemeinden manchmal den Status einer »Kirchennation, Konfessionsnation oder Konfessionsnationalität«. Dieser Status galt als Zwischenstufe eines religionsbedingten Volksbewusstseins und einer politisch verstandenen Nationsbildung⁶⁸. Es gab also rechtsfähige Körperschaften von Gläubigen einer bestimmten Konfession, die vom jeweiligen Staat als solche anerkannt waren. Dies gilt zum Beispiel für die orthodoxen Serben im Habsburgerreich, die sich auf diese Weise von den ebenfalls dort befindlichen unierten Christen unterschieden. *Mutatis mutandis* gilt dasselbe für die verschiedenen orthodoxen Völker, die gemäß dem *Millet*-System im Osmanischen Reich integriert waren und ab dem 19. Jahrhundert stufenweise nationalisiert und intern ausdifferenziert wurden. Das Element einer verstärkten, pointierten und normalisierten religiösen Identifikation innerhalb der *Millets* gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde übrigens generell als Zeichen einer Konfessionalisierung verstanden und in Verbindung mit parallel laufenden Nationalisierungsprozessen gebracht. Dies unterstreicht unter anderem den nicht säkularen, religiösen Charakter des damaligen profunden sozialen Wandels⁶⁹. In diesem Rahmen wurden sehr oft besondere lokale orthodoxe Kennzeichen in den Vordergrund gestellt, wie etwa bei der unilateralen Erklärung der griechischen kirchlichen Autokephalie 1833, was ohnehin den offiziellen Beginn der modernen orthodoxen Konfessionalisierung markierte. Die starken protestantischen Einflüsse auf den Beginn der Nationalisierung der Orthodoxie, die mit der besonders ausgeprägten Konfessionskultur des Protestantismus in enger Verbindung stehen, sind hier nicht zu übersehen⁷⁰.

Ähnliche Prozesse können auch im Falle anderer orthodoxer Völker zu jener Zeit in Südosteuropa beobachtet werden⁷¹. Die Verbindung zwischen Konfessionalisierung und Nationalisierung wurde zum Beispiel auch im Falle der Rumänen behauptet⁷², gleichwohl mit unterschiedlichen Akzentuierun-

68 Emanuel TURCZYNSKI, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationalbildung*, Düsseldorf 1976.

69 Nathalie CLAYER, *The Dimensions of Confessionalization in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms*, in: Hannes GRANDITS u. a. (Hg.), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*, London u. a. 2011, S. 89–109, hier S. 89f.

70 Theodor NIKOLAOU, *Mauern Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik*, in: Gerhard GRIMM/Theodor NIKOLAOU (Hg.), *Bayerns Philhellenismus*, München 1993, S. 47–65; Andreas MÜLLER, »Eure Religion gewissenhaft zu beschirmen«. Zur Kirchenpolitik des katholischen Wittelsbachers Otto im Orthodoxen Griechenland, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004), S. 226–257.

71 Lucian N. LEUSTEAN (Hg.), *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*, New York 2014.

72 Silviu HARITON, *Religion, Nationalism and Militarism in Nineteenth Century Romania*, in: *Études Balkaniques* 44/4 (2008), S. 9–36.

gen jeweils für die Unierten und die Orthodoxen⁷³. Nationalisierung wurde zusätzlich mit einer entsprechenden Homogenisierung und Vereinheitlichung (nicht unbedingt mit Disziplinierung *stricto sensu*) der jeweiligen nationalen Bevölkerungen durch Bildung und andere Maßnahmen unternommen⁷⁴. Dieser Prozess kann bei der progressiven Gräzisierung der Rum-Orthodoxen im Laufe des 19. Jahrhunderts (z.B. in Kleinasien) im Rahmen des aufkommenden griechischen Nationalismus und Irredentismus festgestellt werden⁷⁵. All dies war zusätzlich mit Modernisierungsbestrebungen und nicht zuletzt auch mit Säkularisierungsschritten in den jeweiligen Ländern verbunden. Ohnehin waren Nationalisierung und Nationalismus die besonderen Wege, mit denen viele mehrheitlich orthodoxe Kulturen und Völker in Südosteuropa ihre Staatsbildung vorantrieben und ihr Modernisierungspotenzial ausschöpften.

Die dadurch bedingte Entstehung von etlichen nationalen und unabhängigen Mehrheitskirchen mit jeweils eigenen territorialen Rechten und Statuten geht von einer solchen klaren Betonung und Differenzierung der eigenen Identität und Partikularität aus. Angeblich sollte all dies die panorthodoxe Einheit nicht aufs Spiel setzen, doch ist die Realität eine völlig andere. Abgesehen von den früheren Konflikten machen sich viele noch ungelöste Probleme hinsichtlich des kanonischen Status mancher Kirchen oder Kirchengemeinschaften heute noch bemerkbar und unterstreichen die Ambivalenzen sowie die Herausforderungen dieser nationalen Konfessionalisierung der gesamten orthodoxen Welt. Dieser noch nicht abgeschlossene Prozess macht sich heutzutage mit der Existenz von vielen besonderen orthodoxen nationalen »konfessionellen« Identitäten bemerkbar, deren reibungslose Kooperation immer wieder durch konfessionelle Partikularismen und Akzentuierungen belastet wird⁷⁶. Diese Störung panorthodoxer Einheit stellen letztlich die Probleme bei der Einberufung des bereits lange geplanten und ersehnten Panorthodoxen oder »Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche«

73 Mehr dazu im Beitrag von Florian Kühner-Wielach in diesem Band.

74 Fikret ADANIR, Die Schulbildung in Griechenland (1750–1830) und in Bulgarien (1750–1878) im Spannungsfeld von Bewahrung der ethnisch-konfessionellen Identität, Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und Herausbildung des Nationalbewusstseins, in: Wolfgang SCHMALE u.a. (Hg.), *Revolution des Wissens? Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung (1750–1825)*. Ein Handbuch zur europäischen Schulgeschichte, Bochum 1991, S. 434–468.

75 Paschalis M. KITROMILIDES, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot 1994, 2003; ders., *The Legacy of the French Revolution: Orthodoxy and Nationalism*, in: Michael ANGOLD (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 5: *Eastern Christianity*, Cambridge 2006, S. 229–252.

76 Vasilios N. MAKRIDES, *Relazioni interortodosse nell'Europa contemporanea*, in: *Archivio Teologico Torinese* 11 (2005), S. 355–390; Thomas BREMER, *Zu den Brennpunkten der innerorthodoxen Diskussionen*, in: *Una Sancta* 63 (2008), S. 184–193; Athanasios VLETSIS, *Der Letzte macht das Licht aus: Orthodoxie vor dem Kollaps?*, in: *Una Sancta* 63 (2008), S. 234–247.

auf Kreta 2016 unter Beweis, an dem die Russische, Georgische, Bulgarische, sowie das Patriarchat von Antiochien von den insgesamt vierzehn autokephalen orthodoxen Kirchen schließlich nicht teilnahmen⁷⁷.

Wie bereits erwähnt, richtete sich die früher zu beobachtende »ethnische Konfessionalisierung« nicht direkt gegen die traditionelle Universalität und Ökumenizität der Orthodoxie, die das Patriarchat von Konstantinopel seit dem 19. Jahrhundert vergeblich zu bewahren trachtete. Als beispielsweise das Moskauer Patriarchat offiziell gegründet wurde, galt die panorthodoxe Einheit nicht als gefährdet, doch änderte sich diese Situation schlagartig in der Moderne mit der Entstehung und dem steigenden Einfluss der dominanten »nationalen Konfessionalisierung«. Die richtige Balance zwischen Lokal- und Universalkirche zu finden, war in der Praxis viel schwieriger als in der Theorie. Sobald die Orthodoxen unter den Einfluss von westeuropäischen Konfessionalisierungsprozessen geraten waren, konnten sofort erhöhte Spannungen sowie ein asymmetrisches Verhältnis zwischen orthodoxer Konfessionalität und Universalität beobachtet werden.

Das lässt sich zum Beispiel dem bereits erwähnten Glaubensbekenntnis von Petr Mohyla eindeutig entnehmen. Dieses wurde zuerst als »Russische Katechese« (*Darlegung des Glaubens der Russen*) dargestellt, d.h. mit einem besonderen russisch-orthodoxen konfessionellen Charakter versehen. Letzterer wurde zunächst 1642 auf der Synode von Jassy (Iași) teilweise überwunden, als der Kleriker Meletios Syrigos (1585–1664) dieses Glaubensbekenntnis korrigierte, ergänzte und ins Griechische übersetzte. Einen weiteren Schritt zur Entkonfessionalisierung dieses Dokuments setzte 1643 die Synode von Konstantinopel, indem es nun als das »offizielle« orthodoxe Glaubensbekenntnis anerkannt wurde. Charakteristischerweise hatte der damalige Patriarch von Jerusalem Nektarios den Entwicklungsprozess dieses Glaubensbekenntnisses von einem russisch-orthodoxen Dokument zu einem umfassenderen und für die gesamte griechisch-orthodoxe Welt geltenden Glaubensbekenntnis betont (»οὐ μόνον Ῥώσων, καθολικώτερον δὲ πάντων τῶν Γραικῶν, ὀρθόδοξον πίστιν αὐτὴν ἐπωνόμασαν«)⁷⁸.

In diesem Fall konnte man die notwendige Balance zwischen orthodoxer Konfessionalität und Ökumenizität finden. Es gab zudem orthodoxe Kleriker wie die Griechen Evgenios Voulgaris (1716–1806) und Nikiforos Theotokis (1731–1800), die in der Lage waren, ihre eigene ethnische Konfessionalität zu überwinden und gewichtige Beiträge in anderen orthodoxen konfessionellen Kulturen zu leisten, insbesondere innerhalb der russischen Orthodoxie, in

77 Vgl. dazu URL: <<https://www.holycouncil.org/>> (10.01.2017).

78 KARMIRIS, *Dogmatica et symbolica monumenta*, S. 586 [666].

der beide lange Zeit aktiv waren (z.B. bezüglich der Wiedervereinigung von unierten Christen oder Altgläubigen mit der russischen Kirche)⁷⁹.

Trotzdem war es ein ziemlich schwieriges Unterfangen, diese Balance in der Zeit der Nationalismen langfristig aufrechtzuerhalten. Demgemäß verurteilte die Synode von Konstantinopel 1872 die Entwicklungen und die negativen Folgen des orthodoxen Ethnophyletismus (sprich »Nationalismus«) am Beispiel der unilateralen Gründung des bulgarischen Exarchats 1870. Hier ging es um eine aus der Sicht des Patriarchats gefährliche konfessionelle Zersplitterung der orthodoxen Einheit aufgrund von neuartigen ethnischen, sprachlichen, kulturellen und anderen konfessionellen Partikularismen (καινοφανείς φυλετικές παρασυναγωγές)⁸⁰. Das Gleiche betraf aber auch die griechische Orthodoxie zu jener Zeit und ihre zunehmende Nationalisierung, die der Patriarch von Konstantinopel Joachim III. (1878–1884, 1901–1912) vergeblich aufzuhalten suchte⁸¹. Alle diese Debatten und Auseinandersetzungen lassen sich sehr gut zusätzlich aus der Perspektive der Globalisierungstheorien betrachten, insbesondere was das Spannungsfeld zwischen Universalität und Partikularität und die daraus resultierenden Mischungen und »Glokalisierungen« anbelangt⁸².

3.3. Orthodoxe Minderheitskirchen und Konfessionalisierungsprozesse

Eine weitere Kategorie, in der Konfessionalisierungsprozesse festgestellt werden können, sind die orthodoxen Kirchen als Minderheitskirchen in verschiedenen Rahmen, insbesondere im Zusammenleben mit einer westlichen Kirche – entweder katholisch oder protestantisch. Es handelt sich hierbei um die Artikulierung von besonderen orthodoxen Identitäten in einem andersgearteten religiösen Mehrheitsumfeld, das sich grundsätzlich von der Situation in den historisch mehrheitlich orthodoxen Kontexten unterscheidet.

In so einem Rahmen werden in der Regel die orthodoxen Minderheitskirchen von entsprechenden bereits erfolgten Konfessionalisierungsprozessen innerhalb der jeweiligen westlichen Kirchen mitbeeinflusst und mitgeprägt. All dies kann unterschiedliche Bereiche betreffen, wie zum Beispiel das

79 Vasilios N. MAKRIDES, Griechisch-orthodoxe Wirkung jenseits ethnischer/nationaler Grenzen im 18. Jahrhundert: Der Fall Evgenios Voulgaris und Nikiforos Theotokis, in: Maria ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ u.a. (Hg.), Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Verortung, Bewegung, Grenzüberschreitung, Frankfurt a.M. 2011, S. 125–140.

80 KARMIRIS, *Dogmatica et symbolica monumenta*, S. 930ς [1015].

81 Evangelos ΚΟΦΟΣ, Patriarch Joachim III (1878–1884) and the Irredentist Policy of the Greek State, in: *Journal of Modern Greek Studies* 4 (1986), S. 107–120; Lora GERD, *Russian Policy in the Orthodox East: The Patriarchate of Constantinople (1878–1914)*, Warschau u.a. 2014.

82 Victor ΡΟΥΔΟΜΕΤΟΦ, *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*, New York u.a. 2014.

Zusammenleben oder auch die Konkurrenzsituation mit anderen christlichen Kirchen und Religionen, die Selbst- und Fremdwahrnehmung, die soziale Position und Anerkennung und nicht zuletzt die Reformbereitschaft der jeweiligen Kirche. Dies bedeutet unter anderem, dass solche orthodoxen Kirchen ein oftmals konstruktiveres Verhältnis zur (westlichen) Moderne entwickeln als die orthodoxen Mehrheitskirchen, was grundsätzlich durch ihre Präsenz und Einbettung in einem anderen soziopolitischen, religiösen und kulturellen Umfeld bedingt ist. In vielen Fällen lässt sich zudem die Artikulierung eigener konfessioneller orthodoxer Identitäten beobachten, die mit dem jeweiligen Kontext und Land verbunden und mit der Identität einer orthodoxen Mehrheitskirche nicht unbedingt vollkommen identisch sind⁸³. Das Phänomen des orthodoxen Transnationalismus begünstigt zusätzlich die Erscheinung von solchen lokal bedingten Anpassungen der orthodoxen Konfessionskulturen und die damit verbundene Erprobung von neuen Wegen⁸⁴. Trotzdem sind eine Re-Traditionalisierung und damit verbundene ambivalente Haltungen gegenüber der Moderne nicht völlig ausgeschlossen, was innerhalb verschiedener orthodoxer Diaspora-Gemeinden im Westen zu beobachten ist⁸⁵.

Obige Situation lässt sich im Falle der Finnischen Orthodoxen Kirche feststellen, die einen gehobenen sozialen Status in einem mehrheitlich lutherischen Umfeld genießt und wo 2007 auch ein neues offizielles Statut für die Orthodoxe Kirche verabschiedet wurde⁸⁶. Ähnliches kann auch für die Polnische Orthodoxe Kirche⁸⁷, die Orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei⁸⁸ sowie die Estnische Orthodoxe Kirche⁸⁹ festgestellt werden. Es geht um Kirchen, die in einem mehrheitlich katholischen oder protestantischen Umfeld existieren und entsprechend davon beeinflusst werden, sich jedoch gleichzeitig abgrenzen wollen, teilweise auch durch Konflikte, ohne jedoch die nationale Integration des Landes insgesamt aufs Spiel zu setzen. Auch die

83 Siehe verschiedene Beiträge in Maria HÄMMERLI/Jean-François MAYER (Hg.), *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, Farnham 2014.

84 Victor ROUDOMETOF, *Orthodox Christianity as a Transnational Religion: Theoretical, Historical and Comparative Considerations*, in: *Religion, State & Society* 43 (2015), S. 211–227.

85 Vasilios N. MAKRIDES, *Orthodoxe Christen in der Migration/Diaspora: Chancen, Herausforderungen, Probleme*, in: Claudia KRAFT/Eberhard TIEFENSEE (Hg.), *Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft*, Münster 2011, S. 133–148, 203–205.

86 Teuvo LAITILA, *The Finnish Orthodox Church*, in: Lucian LEUSTEAN (Hg.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London 2014, S. 280–294.

87 Edward D. WYNOT, *The Polish Orthodox Church*, in: LEUSTEAN (Hg.), *Eastern Christianity* (wie Anm. 86), S. 210–230.

88 Tomáš HAVLIČEK, *The Orthodox Church in the Czech Lands and Slovakia*, in: LEUSTEAN (Hg.), *Eastern Christianity* (wie Anm. 86), S. 240–250.

89 Sebastian RIMESTAD, *Orthodox Churches in Estonia*, in: LEUSTEAN (Hg.), *Eastern Christianity* (wie Anm. 86), S. 295–311.

ab und zu auftretenden Probleme und Spannungen mit den heute einflussreichsten orthodoxen Kirchen (z.B. von Konstantinopel oder Moskau)⁹⁰, die als transnationale und globale Akteure sehr aktiv sind, tragen zur weiteren eigenen Identitätsbildung, Abgrenzung und Konfessionalisierung bei.

Mutatis mutandis lassen sich ähnliche Prozesse in der komplexen religiösen Landschaft der USA beobachten, wo eine nicht von allen anerkannte *Orthodox Church in America* (OCA) sowie weitere nationale orthodoxe Jurisdiktionen existieren und zum Teil auch unter der Ägide der *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas* (SCOBA) kooperieren⁹¹. Die Tendenz zu einer größeren Autonomie und möglicherweise Selbstständigkeit und Autokephalie der amerikanischen Orthodoxie ist bereits vielfach geäußert worden und sollte für die Zukunft nicht ausgeschlossen werden. Dies wäre mit der Artikulierung einer ausgeprägten amerikanischen orthodoxen Identität und Abgrenzung von anderen orthodoxen nationalen Konfessionalkulturen gekoppelt, was letztendlich mit einem zusätzlichen Konfessionalisierungsprozess innerhalb der orthodoxen Welt gleichzusetzen wäre.

3.4. Orthodoxe Kirchen, außerchristliche Religionen und Konfessionalisierung

Eine weitere Kategorie von Konfessionalisierungsprozessen innerhalb der orthodoxen Welt betrifft diejenigen Kirchen bzw. Gemeinschaften, die unter anderer politischer und religiöser Herrschaft überleben und existieren mussten oder teilweise noch heute müssen. Aus diesem Grund waren sie in einigen Fällen gezwungen, spezifische Strategien, Anpassungsmechanismen und Richtlinien zu entwickeln, damit sie unter diesen häufig schwierigen Umständen weiter existieren konnten. In vielen Fällen sprechen wir von jahrhundertelangen Zeitperioden mit einem solchen Status, was im Gegenzug zu diversen Konfessionalisierungsprozessen geführt hat, teilweise auch durch die Interaktion mit westlichen Christen in der jeweiligen Region.

Die Religion, mit der etliche orthodoxe Kirchen und Christen – nicht zuletzt wegen der geographischen Nähe – historisch hauptsächlich zusammenlebten, war der Islam. Konkreter formuliert, betrifft diese Situation nicht nur die orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition, sondern auch die verschiedenen altorientalischen orthodoxen Kirchen, die noch zum größten Teil bis heute mit einem Minderheitsstatus in nicht christlichen, meistens

90 Łukasz FAJFER/Sebastian RIMSTAD, The Patriarchates of Constantinople and Moscow in a Global Age: A Comparison, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010), S. 211–227.

91 Alexei D. KRINDATCH/John H. ERIKSON, Orthodox Churches in America, in: LEUSTEAN (Hg.), *Eastern Christianity* (wie Anm. 86), S. 251–279.

islamisch geprägten Kontexten leben⁹². Eine dauerhafte Interaktion der Orthodoxie mit dem Islam beginnt ziemlich früh im 7. Jahrhundert mit dem arabischen Expansionszug und reicht über die lange osmanische Herrschaft in Südosteuropa bis hin zur krisenhaften Lage im heutigen Nahen Osten, der unter anderem ein Schauplatz von unterschiedlichen miteinander konkurrierenden christlichen Konfessionen jeglicher Provenienz ist. Hier sollte zusätzlich angemerkt werden, dass das Verhältnis der orthodoxen Christen zum Islam in vielerlei Hinsicht ein anderes ist als dasjenige der westlichen christlichen Welt⁹³. Dies brachte über die Jahrhunderte viele Konsequenzen mit sich.

Bei den zahlreichen Christen (einschließlich der Orthodoxen) im Nahen Osten lässt sich in der Frühen Neuzeit unter osmanischer Herrschaft ein komplexes und zudem konflikträchtiges Feld von interreligiösen Beziehungen beobachten, das unter anderem von den umfangreichen Aktivitäten katholischer und anderer Missionare beeinflusst wurde. Dies führte zu Modernisierungsprozessen auf mehreren Ebenen, die sehr oft typische Konfessionalisierungsmerkmale aufwiesen, beispielsweise bezüglich der institutionellen Organisation der Kirchen und der *Millets*, der Erhöhung des Bildungsniveaus der Gläubigen oder der Artikulierung der eigenen ethnokonfessionellen Identität durch Spannung, Abgrenzung und Konflikte⁹⁴. Ähnliche Entwicklungen mit entsprechenden Anpassungsprozessen lassen sich auch in anderen islamischen Kontexten beobachten⁹⁵, teilweise unter Beteiligung westlicher Kirchen⁹⁶ aber auch in ständiger Interaktion mit der dominanten islamischen Kultur⁹⁷. Hier sprechen wir natürlich von einer riesigen Vielfalt

92 Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum* (Die Religionen der Menschheit, Bd. 29, 2), Stuttgart 2007.

93 Andrew SHARP, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age*, Leiden 2012.

94 Aurélien GIRARD, *Quand les »grecs-catholiques« dénonçaient les »grecs-orthodoxes«: la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724*, in: Chrystel BERNAT/Hubert BOST (Hg.), *Énoncer/dénoncer l'autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout 2012, S. 157–170; Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique* (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe–XVIIIe siècles), Rom 2014; ders. u.a., *Chrétiens au Proche-Orient*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 171 (2015), S. 11–36.

95 Méropi ANASTASSIADOU (Hg.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*, in: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 107–110 (2005).

96 Bernard HEYBERGER, *Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman*, in: Francisco BETHENCOURT/Denis CROUZET (Hg.), *Frontières religieuses à l'époque moderne*, Paris 2013, S. 123–142; ders., *La compétition entre Églises. Un élément fondamental de l'identité des communautés chrétiennes du Proche-Orient*, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 65/3–4 (2013), S. 135–149.

97 Bernard HEYBERGER, *Eastern Christians, Islam, and the West: A Connected History*, in: *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), S. 475–478; ders., *Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012), S. 495–516.

christlicher Gemeinden unterschiedlicher Provenienz⁹⁸, doch führte diese Koexistenz zu einer punktuellen Beeinflussung der Orthodoxen durch die westlichen Kirchen/Konfessionen.

Ein weiteres Beispiel orthodoxer Konfessionalisierung lässt sich in anderen Regionen des Osmanischen Reiches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beobachten, als verschiedene Reformmaßnahmen (*Tanzimat*) zur Modernisierung des Reiches eingeleitet wurden. Aufgrund der Zunahme von nationalistischen Tendenzen und Bestrebungen führte diese Entwicklung zur Aufteilung der orthodoxen *Millets*, insbesondere als die Bulgaren versuchten, ihre kirchliche Unabhängigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel zu erhalten, was zu einem lang andauernden Konflikt führte⁹⁹. Solche Trennungsbestrebungen der Bulgaren waren mit der eigenen nationalen Konfessionalisierung verbunden, die unter anderem durch verbindliche Dokumente und Texte konstituiert wurde. Die besondere Situation im ausgehenden Osmanischen Reich begünstigte solche Abspaltungsentwicklungen, da zu dieser Zeit vonseiten des Staates der Versuch unternommen wurde, durch interne Reformen die Probleme mit Westeuropa und den sich stärker nationalisierenden Minderheiten zu lösen. Auf der anderen Seite war jene Zeit von erheblichen konfessionellen Antagonismen gekennzeichnet, insbesondere durch die zahlreichen Missionen von Nichtorthodoxen im Osmanischen Reich und in den vor Kurzem unabhängig gewordenen Nationalstaaten (z.B. Griechenland)¹⁰⁰. Dies hatte zur Folge, dass die griechisch-orthodoxe Seite sich für eine Antwort auf solche Herausforderungen entschied, die einer Konfessionalisierung in den eigenen Reihen sehr nahekam, zum Beispiel mit Reformen in der Verwaltung des Patriarchats von Konstantinopel durch die stärkere Einbeziehung von einflussreichen Laien¹⁰¹ oder durch die

98 Andrea PACINI (Hg.), *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, Oxford 1988; Anthony O'MAHONY (Hg.), *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*, London 2004; Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris 2013.

99 Demetrios STAMATOPOULOS, *The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing Process: The Clerical-Lay Assembly of the Bulgarian Exarchate (Istanbul 1871)*, in: Maria STASSINOPOULOU/Ioannis ZELEPOS (Hg.), *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit*, Wien 2006, S. 243–270.

100 Selim DERINGL, *The Well Protected Domains. Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*, New York 2011; Emine Ö. EVERED, *Empire and Education under the Ottomans. Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks*, New York 2012.

101 Dimitris STAMATOPOULOS, *Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate vis-à-vis the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century*, in: Trine Stauning WILLERT/Lina MOLOKOTOS-LIEDERMAN (Hg.), *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, Farnham 2012, S. 143–162.

sich wandelnde Rolle der orthodoxen Priester¹⁰². Wie bereits angedeutet, standen solche Prozesse innerhalb orthodoxer (oder generell christlicher) Gruppen oftmals in engem Zusammenhang zu analogen Prozessen innerhalb islamischer Gemeinden unterschiedlicher ethnischer Provenienz. Das Zusammenleben von solchen Glaubensgemeinschaften auf relativ engem Raum ermöglichte Entwicklungen, die oftmals alle lokalen Gruppierungen erfassten und beeinflussten. Einen solchen Fall stellt das ausgehende Osmanische Reich gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts dar, in dem religiös-konfessionelle Identifizierungen mit nationalistischen Visionen und Bestrebungen einhergingen, sich gegenseitig bedingten und für soziale Integration sorgten.

Eine solche Verstärkung religiöser Identifizierung lässt sich um jene Zeit beispielsweise in Albanien beobachten, wo konfessionelle und nationale Wiederbelebungen und Orientierungen zusammenfielen, sich auf multiplen Ebenen manifestierten und für Konfliktsituationen sorgten. Die daraus entwickelte Dynamik wies mehrere Konfessionalisierungsaspekte auf, die bei Akteuren unterschiedlicher religiöser Herkunft zu spüren waren¹⁰³.

Andererseits ist zusätzlich von einer frühen »osmanischen Konfessionalisierung« die Rede, die an fundamentale soziale und politische Veränderungen gekoppelt war. Unter anderem umfasste sie systematische Konversionen zum Islam nach dem Prinzip *cuius regio, eius et religio*. Diese wurden im 16. Jahrhundert hauptsächlich von oben, d.h. vom Sultan und seiner Verwaltung initiiert, wobei die Situation sich im 17. Jahrhundert dahingehend änderte, dass Konversionen auch von unten begünstigt wurden. Solche Prozesse waren auf Reformideen und Versuche bezüglich einer »Orthodoxie-Artikulation und -Fixierung« als Reaktion auf soziopolitische und ökonomische Transformationen im damaligen Osmanischen Reich zurückzuführen. Die Rede ist ferner – gemäß osmanischen Konversionsnarrativen (von Christen und Schiiten zum sunnitischen Islam) – von Konfessionalisierungsprozessen zwischen verschiedenen imperialen Strukturen jener Zeit (z.B. zwischen Osmanen und Habsburgern oder Osmanen und Safawiden), was letztlich bedeutet, dass solche Prozesse nicht nur Europa betrafen, sondern zwischenimperiale Dimensionen aufwiesen. Die Tatsache, dass Konversionen zum Islam, die im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichten, auch Juden umfassten, zeugt von unterschiedlichen Formen von Konfessionalisierungsprozessen im

102 Méropi ANASTASSIADOU, Des serviteurs de Dieu et du pouvoir laïque. Le clergé paroissial dans la communauté grecque orthodoxe d'Istanbul au tournant du XXe siècle, in: Archives de sciences sociales des religions 171 (2015), S. 81–102.

103 CLAYER, The Dimensions of Confessionalization, S. 102–109.

damaligen Osmanischen Reich und von den besonderen damaligen Bedingungen religiöser Koexistenz und Vielfalt¹⁰⁴.

Hier handelt es sich um Erweiterungen des etablierten Konfessionalisierungsparadigmas, insbesondere was eine nicht zentral gesteuerte, sondern vielmehr von unten initiierte Konfessionalisierung anbelangt. Es wäre daher spannend, im Spezifischen zu untersuchen, wie sich all dies auf die damaligen orthodoxen Untertanen des Osmanischen Reiches niederschlug.

4. Schlussbemerkungen

Bedeutet all diese Beispiele aus der orthodoxen Welt eine mögliche Erweiterung oder sogar Vervollständigung des westeuropäischen Konfessionalisierungsparadigmas? So ein Anspruch wäre sicherlich übertrieben, zumal die Konfessionalisierungsproblematik als solche die orthodoxe Welt bisher nicht ausführlich beschäftigt hat und nicht systematisch auf diese angewandt wurde. Es handelt sich dabei nur um erste und vielleicht rudimentäre Versuche, Entwicklungen aus der Geschichte der pluralen orthodoxen Welt unter diesem neuen Blickwinkel zu untersuchen und zu würdigen. Konfessionalisierungsdynamiken entwickelten sich zwar entlang aller christlichen Haupttraditionen in Europa mit jeweils unterschiedlichen Formen und Folgen und vielleicht noch darüber hinaus. Trotzdem wurde das lateinische Christentum viel stärker durch die im Westen dauerhafte interkonfessionelle Spannung, Interaktion und Dynamik im Zuge seiner zunehmenden Konfessionalisierung geprägt. Die jahrhundertelange Koexistenz, Interferenz und Interaktion von Protestanten und Katholiken in Mitteleuropa zeugt deutlich davon.

Die Situation in mehrheitlich orthodoxen Kontexten ist jedoch generell eine andere. Selbst die betroffenen orthodoxen Kirchen haben ihre eigene Konfessionalisierung (z.B. im Sinne ihrer entsprechenden und bereits erfolgten Nationalisierung sowie der damit verbundenen Herausforderungen) bisher nicht eingehend reflektiert und nach Lösungen gesucht. Inwieweit die panorthodoxen Beratungen und Treffen dazu beitragen werden, bleibt noch offen, wie das Konzil auf Kreta 2016 gezeigt hat¹⁰⁵. Trotzdem lassen

104 Tijana KRSTIĆ, *Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization*, in: *Comparative Studies in Society and History* 51 (2009), S. 35–63; Judith PFEIFFER, *Confessional Polarization in the 17th Century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebī Abdü'd-Deyyān's Keşfü'l-esrār fī ilzāmi'l-Yehūd ve'l-aḥbār*, in: Camilla ADANG/Sabine SCHMIDTKE (Hg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzburg 2010, S. 15–55.

105 Vasilios N. MAKRIDES, *Le Concile panorthodoxe de 2016. Quelques réflexions sur les défis auxquels le monde orthodoxe doit faire face*, in: *Istina* 62 (2017), S. 5–26.

sich manche Entwicklungslinien in der orthodoxen Welt lokalisieren, die aus der Perspektive des Konfessionalisierungsmodells analysiert und gedeutet werden können. Somit lassen sich auch die Besonderheiten der Wandlungen in der Struktur der gesamten orthodoxen Welt während der Neuzeit und der Moderne besser erfassen, wie dies im vorliegenden Aufsatz punktuell unternommen worden ist. Auch wenn die Anwendung des Begriffs »Konfessionalisierung« auf die orthodoxe Welt wegen seines westlichen Inhalts manchen als problematisch erscheinen mag, wäre es nicht sinnvoll, ihn einfach zu verwerfen und nach einem anderen, passenderen Terminus zu suchen. Dieser Begriff ist in der relevanten Forschung bereits international etabliert und wird in verschiedenen Kontexten angewandt, sodass es wenig sinnvoll wäre, ihn durch einen anderen zu ersetzen. Bei aller Anerkennung der orthodoxen Besonderheiten könnte sich dieser Begriff auch für das orthodoxe Christentum als produktiv erweisen und gewisse Entwicklungen in dessen komplexer Geschichte besser erklären.

Nicht vergessen werden sollte allerdings, dass auch die Diskussion um den Konfessionalisierungsprozess im westlichen Christentum relativ neu und keinesfalls als abgeschlossen zu betrachten ist. Es bleiben natürlich viele Fragen offen, insbesondere bezüglich der Erweiterung des Konfessionalisierungsmodells und seiner Anwendung auf unterschiedliche religiöse und nicht religiöse Kontexte, auch im außereuropäischen Raum. Eine theoretische Untermauerung des Konfessionalisierungsparadigmas aus der Perspektive der Religionswissenschaft oder der Religionssoziologie steht zudem noch aus. Diese Perspektiven könnten sicherlich nützliche Anregungen für weitere Reflexionen geben. Insofern wäre es interessant, die Konfessionalisierungsproblematik mit dem Marktmodell zur Untersuchung von religiösen Entwicklungsprozessen in Verbindung zu bringen. Das Konzept einer »religious economy« im Rahmen der sogenannten *Rational Choice Theory*¹⁰⁶, die insbesondere in den USA herausgearbeitet und angewandt worden ist, könnte zum Verständnis von Konfessionalisierungsprozessen fruchtbar gemacht werden (z.B. in Bezug auf die Etablierung eines religiösen Monopols, Formen religiöser Devianz und Nichtkonformität oder die staatliche Regulierung des religiösen »Marktes«).

Diese wenigen Anmerkungen machen deutlich, dass das Konfessionalisierungsmodell noch weiter ausgearbeitet werden kann und muss, um eine nötige und brauchbare, möglichst interdisziplinär angelegte theoretische Basis zu bekommen und eine breitere, doch angemessene Anwendbarkeit zu genießen. Diesem Zweck können auch die Fallbeispiele aus der orthodoxen

106 Rodney STARK/William Sims BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New Brunswick, NJ 1996; Rodney STARK/Roger FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, CA 2000.

Welt zweifellos dienlich werden. Das Thema ließe sich auch im Rahmen der heutigen Europäischen Union eruieren, in der konfessionelle Unterschiede zwischen Staaten und nationalen Kulturen, auch wenn unterschwellig und eher indirekt, eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen und bestimmte europäische Richtlinien und Strategien sowie damit zusammenhängende Entscheidungen beeinflussen¹⁰⁷.

107 Brent F. NELSEN / James L. GUTH, *Religion and the Struggle for European Union: Confessional Culture and the Limits of Integration*, Washington DC 2015.

Klaus Buchenau
Konfessionalisierung?

Reflexion über die Entwicklung der Orthodoxie
in Südosteuropa seit dem 19. Jahrhundert

Allgemeines

Wer europäische Geschichte schreiben will, benötigt Begriffe, mit denen sich europäische Entwicklungsprozesse subsumieren, aber auch differenzieren lassen. In religiösen Dingen ist es allerdings nicht einfach, geeignete Konzepte zu finden – vor allem dann, wenn sie die Grenzen des westlichen Christentums überschreiten und die Orthodoxie oder den Islam einschließen sollen. Hier sträubt sich einerseits die wissenschaftliche Tradition, die mit Ostkirchenkunde und Islamwissenschaft ganz eigene Disziplinen aufgebaut hat, die eher das Individuelle, »Unvergleichliche« ihres Gegenstandes betonen. Andererseits bekommt man es mit einer Eigenheit der religiösen Sphäre zu tun, nämlich dem Gegensatz zwischen Innen- und Außenperspektive. Im Kern vieler Religionsdefinitionen steht die transzendente Erfahrung, die wiederum nur demjenigen zugänglich ist, der sich dafür öffnet – und wer das nicht tut, sieht nur eine äußere Hülle, nicht aber das Wesentliche. Jede religiöse Tradition hat ihre eigene Begriffswelt für diesen Bereich, und die »alte«, maßgeblich von Mircea Eliade geprägte Religionswissenschaft hat versucht, diese Insider-Erfahrung mit dem komparativ-transreligiösen Begriff des »Heiligen« zu erfassen¹. In der kontinentaleuropäischen Religionswissenschaft spricht von dieser Richtung zwar schon lange niemand mehr², dennoch bleibt die Frage nach den Grenzen der Außenbetrachtung aktuell, gerade in einer Geschichtswissenschaft, die sich entschieden hat, den eurozentrischen Blick zu hinterfragen und außerdem das Individuum mit seinen Erfahrungen ernst zu nehmen.

Von einer westchristlichen Perspektive aus gesehen, mag diese Tatsache nicht weiter problematisch erscheinen, schließlich hat der Protestantismus schon früh den Dialog mit der säkularen Sphäre gesucht und religiös-säkulare

1 Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M. 1987; ders., *Krise und Erneuerung*, in: Ders., *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*, Frankfurt a.M. 1977, S. 81–104, bes. S. 100.

2 Hans G. KIPPENBERG u.a., *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003, S. 13, 36.

Hybridformen wie den Kulturprotestantismus ausgebildet³. Auch die katholische Kirche hat in einem langwierigen, widersprüchlichen Prozess den Dialog mit Nichtgläubigen in Politik und Zivilgesellschaft eingeübt und sich teils auf deren Logiken eingelassen⁴. Innen- und Außenperspektive erscheinen daher als gar nicht mehr so wenig verwandte Aspekte ein- und desselben Glaubens. Ich will hier keineswegs behaupten, dass es in der Orthodoxie nicht auch Verschränkungen von Innen- und Außenperspektiven gäbe – das wäre angesichts der Alltagserfahrung von Gläubigen, wo sich oft beides vermischt, auch ganz absurd. Allerdings gibt es eine unübersehbare Tendenz zur normativen Abgrenzung von säkularem Denken – und diese ist älter als die Herausforderung der säkularen Moderne selbst. Auch ist sie gegenwärtig keineswegs im Niedergang begriffen. Zur Illustration des Gemeinten hier nur einige assoziative Beispiele, chronologisch geordnet:

1. Aus der byzantinischen Geschichte kennt man den Kampf des Mönchtums gegen die humanistischen byzantinischen Intellektuellen, die einen Brückenschlag zwischen heidnischer Philosophie und Christentum versuchten. Im Palamistenstreit⁵ des 14. Jahrhunderts setzten sich die Mönche durch – sie standen für die Vorstellung von Theologie als einer mystisch-asketisch unterfütterten Gottesschau, nicht einer philologisch-philosophischen Geistesübung. Dieses Theologieverständnis gewinnt, nach einer vorübergehenden Krise infolge der osmanischen Eroberungen, seit dem 18. Jahrhundert wieder an Einfluss⁶.
2. Im sozialistischen Jugoslawien entwickelte sich im katholischen Bereich ein marxistisch-christlicher Dialog, der vor allem von Reformkommunisten und liberalen Theologen getragen wurde und letztlich auf ein besseres

3 Friedrich Wilhelm GRAF, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006, S. 61–104.

4 Die katholische Kirche positionierte sich im 19. Jahrhundert zunächst eindeutig negativ gegenüber den Prinzipien der Französischen Revolution; eine Wende brachte das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965. Vgl.: Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche, Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godegard Lingens, Stuttgart 1985.

5 Der Palamistenstreit war eine Kontroverse zwischen den griechischen Theologen Gregorios Palamas (ca. 1296–1359) und Barlaam von Kalabrien (ca. 1290–1348). Im Zentrum der Diskussion stand die Überzeugung vieler Athosmönche, man könne durch bestimmte Gebets- und Atemtechniken göttliche Energien (das sogenannte Taborlicht) unmittelbar erfahren. Während Barlaam dieser meist als »Hesychasten« (von griech. ἡσυχία = Stille, Ruhe) bezeichneten Strömung vorwarf, sie würden die absolute Transzendenz Gottes nicht anerkennen, verteidigte Palamas die Mönche. Die orthodoxe Kirche stellte sich auf die Seite von Palamas, er wurde 1347 zum Erzbischof von Thessaloniki ernannt und wenige Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen.

6 Georg Günter BLUM, *Byzantinische Mystik. Ihre Praxis und Theologie vom 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Turkokratie, ihre Fortdauer in der Neuzeit*, Berlin 2009, S. 485–492.

Verständnis über die religiös-säkulare Grenze hinweg hinauswollte. Im orthodoxen Teil des Landes scheiterte der Dialog, weil weder die Kommunisten noch die serbisch-orthodoxe Kirche etwas damit anfangen konnten. Das eigene Glaubensleben von »außen« betrachten zu lassen, erschien vielen Bischöfen und Theologen entweder als unnötig oder als schädlich⁷.

3. In den postsozialistischen Staaten legen die orthodoxen Kirchen Wert darauf, autonome Zeichensysteme der Binnenkommunikation zu verfestigen und teilweise sogar auf die angrenzende Außenwelt auszudehnen. So wird in der Bibliothek der Geistlichen Akademie in Sergiev Posad jede Buchbestellung mit einem »Segen« (*blagoslovenie*) des aufsichtführenden Geistlichen legitimiert. Und ein rumänischer Erzbischof leitete 2014 ein Treffen mit bayerischen Studierenden in seinem Amtssitz damit ein, dass er beim Betreten des Raumes gut hörbar mit seinem Bischofsstab auf den Boden schlug und danach die Studierenden (allesamt Nichttheologen, zum Teil Nichtchristen) zum gemeinsamen Sprechen des Vaterunsers aufforderte – was auch die katholisch sozialisierten Studierenden so erstaunte, dass sie noch tagelang danach von diesem Erlebnis berichteten.

Von daher kann man nicht erwarten, dass komparative Begriffe aus der europäischen Geschichte harmonisch mit orthodoxen Insider-Perspektiven koexistieren. Forscher und Erforschte haben in diesem Fall gegensätzliche Entwicklungen durchgemacht: Während in der Wissenschaft die theologisch ausgebildeten Ostkirchenkundler teilweise abgelöst wurden durch säkulare Forscher, die sich an kirchliche Agenden nicht gebunden fühlen, streben die orthodoxen Kirchen in »ihren« Gesellschaften durchaus danach, die kulturelle Hegemonie wiederzuerlangen. Dieser Gegensatz gibt dem Konzept »Konfessionalisierung« deutliche Grenzen vor. Der Begriff stammt aus der Sozialgeschichte, einem Zweig der Wissenschaft also, der nicht gerade für seine Nähe zur Religion bekannt ist. Hier geht es um nicht religiöse, d.h. soziale und politische Wirkungen von Religion. Es geht um die fundamentale Ähnlichkeit verschiedener religiöser Traditionen, die sich jahrhundertlang als Gegensätze begriffen haben – was auf die Relativierung religiöser Einzigartigkeit hinausläuft⁸. Und es geht, bei Konfessionalisierung im Speziellen, um ein Verständnis von Religion, gegen das sich die ostkirchliche Theologie seit der byzantinischen Zeit immer wieder gewehrt hat: nämlich um ein Selbstverständnis von Religion als verbalisiertes, verschriftlichtes,

7 Klaus BUCHENAU, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien, 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden 2004, S. 353.

8 Siehe etwa die Auflistung protestantisch-katholischer Gemeinsamkeiten im konfessionellen Zeitalter bei Wolfgang REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277, hier S. 263.

intellektualisiertes und im öffentlichen Raum verhandeltes Bekenntnis. Wie Alfons Brüning richtig angemerkt hat, ist der Begriff damit weit weg von orthodoxen Traditionen⁹, woraus sich letztlich die Gefahr ergibt, die Orthodoxie durch ein ungeeignetes wissenschaftliches Konzept zu missdeuten, wenn nicht sogar kulturimperialistisch zu entern.

Südosteuropas Imperien – (k)ein Rahmen für Konfessionalisierung?

Mit diesen Bemerkungen könnte man die Anwendung des Konfessionalisierungskonzepts auf die Orthodoxie *ad acta* legen. Das allerdings wäre meines Erachtens verfrüht, allzu bedenkenrägerisch und unkreativ. Für die Geisteswissenschaften ist es normal, semantische Umdeutungen von Begriffen zu verfolgen und auch selbst vorzunehmen. Die französischen Ereignisse von 1789 und die russischen von 1917 heißen »Revolution«, wobei es überhaupt kein Geheimnis ist, dass sich dahinter sehr unterschiedliche Prozesse verbergen, die allerdings durch Abstraktionsleistungen des Analytikers auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Immer wieder kommt es in der Wissenschaft vor, dass ein Konzept an einem bestimmten Fall entwickelt wird, was zwangsläufig die Einschreibung historisch sehr individueller Charakteristika in eine allgemeine Theorie mit sich bringt. Eine komparative Ausweitung eines Konzepts setzt die Bereitschaft voraus, semantische Füllungen auch zu verändern – in diesem Falle geht es zweifellos um ein »Abspecken«, d.h. die vergleichende Anwendung wird darauf hinauslaufen, unter Konfessionalisierung ein reduziertes Set basaler Gemeinsamkeiten zu verstehen und darüber hinaus ein Feld regionaler Spezifika zu eröffnen, mit denen man den Besonderheiten verschiedener europäischer Regionen und Religionen gerecht wird. Dabei ist auch der Gedanke hilfreich, dass alle begrifflich als Einheit gefassten Formen von Christentum – wie »die« Orthodoxie oder »der« Katholizismus – tatsächlich innerlich plurale, widersprüchliche und wandelbare Phänomene sind, also nicht essenzialisiert werden dürfen. Meine obigen Bemerkungen über den »natürlichen« Abstand zwischen Orthodoxie und Konfessionalisierung sind daher nicht als kardinale Aussagen, sondern eher als Bedenken zu begreifen.

Konfessionalisierung im klassischen Sinne ist eine Folge religiöser Konkurrenz – zwei oder mehrere unterschiedliche Deutungsangebote sprechen einander die religiöse Wahrheit ab und versuchen, möglichst viele Menschen von der eigenen Sichtweise zu überzeugen bzw. sie zur Konformität zu

9 Alfons BRÜNING, *Confessio orthodoxa* und europäischer Konfessionalismus. Einige Anhaltspunkte zur Verhältnisbestimmung, in: Robert O. CRUMMEY u.a. (Hg.), *Russische und ukrainische Geschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002, S. 207–221, hier S. 210.

bewegen. Dabei grenzen sie sich zwangsläufig voneinander ab und beseitigen Unklarheiten in ihrem Lehrgebäude¹⁰. Im vormodernen Europa, wo Religion und Politik stark ineinander übergangen, mündeten religiöse Propaganda und Gegenpropaganda in gesellschaftliche Unruhen und Religionskriege. Dies beförderte die Schaffung monokonfessioneller Staatswesen, deren Oberhäupter sich jeweils zu einer der widerstreitenden religiösen Richtungen bekannten und dasselbe von ihren Untertanen verlangten. Die vorangegangenen Propaganda- und Gewaltwellen wie auch das politische Klima in der neuen, frühneuzeitlichen Staatenwelt verfestigten ein Bewusstsein für religiöse Grenzen. Es galt fortan als zentral für die gesellschaftliche Stabilität, dass diese religiösen Grenzen wie auch spezifische abgrenzende Praktiken möglichst tief im Alltag der Bevölkerung verankert wurden. Wie die neuere Forschung gezeigt hat, stieß dies durchaus an Grenzen. Die Untertanen waren nicht immer bereit, sich konfessionalisieren zu lassen, sie nutzten vielmehr Lücken in der obrigkeitlichen Kontrolle, um ihren Eigensinn auszuleben, was ihnen dann den Vorwurf der Unaufrichtigkeit eintrug¹¹. Dennoch kühlten sich die interkonfessionellen Konflikte merklich ab – durch das Prinzip *cuius regio, eius religio* wurde eine spezifische Form der Religionsfreiheit ermöglicht, verbunden mit der Auflage, Untertan eines Landes der jeweils eigenen Konfession zu werden. Parallel zur Allgegenwärtigkeit einer bestimmten Konfession und ihrer Wahrheitsvorstellungen in einem jeweiligen Territorium wurde damit die religiöse Wahrheitsfrage auf der zwischenstaatlichen Ebene systematisch ausgeklammert, was Wolfgang Böckenförde wohl nicht zu Unrecht als Schritt in Richtung Säkularisierung gedeutet hat¹².

Konfessionalisierung ist keineswegs selbstverständlich – längst nicht jede religiöse Konkurrenzsituation der Frühen Neuzeit wurde so gelöst wie im deutschsprachigen Mitteleuropa. Das »Urmodell« der Konfessionalisierung hatte vielmehr eine Reihe von Voraussetzungen, die vor allem demjenigen auffallen, der sich um eine Übertragung des Konzepts auf andere Räume bemüht. Insbesondere wären zu nennen:

1. die politische Zersplitterung des Heiligen Römischen Reiches, wo die religiösen Angebote an verschiedene säkulare Machtkerne andocken konnten;

10 Wolfgang REINHARD, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: Nada BOŠKOVSKA (Hg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge, Paderborn u.a. 1997, S. 39–55, hier S. 45.

11 Barbara STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, in: Dies./Andreas PIETSCH (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013, S. 9–26.

12 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1991, S. 92–114.

2. der Intellektualismus und Verbalismus der beteiligten religiösen Parteien, welche die Gegensätze erst richtig zur Geltung kommen ließen;
3. die relative Verwandtschaft der widerstrebenden religiösen Systeme, die eine Polemik über religiöse Wahrheiten im engeren Sinne überhaupt erst ermöglichte und auch anderswo (beispielsweise zwischen Kommunisten verschiedener Couleur im 20. Jahrhundert) in sektiererische Gewalt mündete, auf welche Politik und Gesellschaft reagieren mussten.

Derartige Voraussetzungen waren in Südosteuropa nur in geringem Maße gegeben. Zum einen herrschten hier Imperien, die zwar eine Staatsreligion hatten, aber nicht (oder nicht konsequent) nach Monokonfessionalität strebten – vielmehr sicherten sie ihren inneren Zusammenhalt durch ein »Diversitätsmanagement«, welches religiöse und auch andere kulturelle Gegensätze akzeptierte und versuchte, die einzelnen Gruppen über ihre Glaubensgemeinschaften an das politische Zentrum anzubinden, dafür aber horizontale, gruppenübergreifende Verbindungen zu minimieren. Konfessionelle Homogenisierung wurde im Osmanischen Reich, wenn überhaupt, nur regional und zeitlich begrenzt betrieben, im Habsburgerreich war sie im 16. und 17. Jahrhundert sehr präsent, wurde dann aber schrittweise zurückgefahren¹³.

Zwischen beiden Imperien gab es allerdings auch Unterschiede – eine Konfessionalisierung der Orthodoxen fand eher im Habsburgerreich als unter den Osmanen statt. Diese habsburgische Konfessionalisierung unterscheidet sich von Region zu Region und ist außerdem, wie Stefan Plaggenborg am tschechischen Beispiel klargemacht hat¹⁴, keineswegs identisch mit dem »Urmodell« des Heiligen Römischen Reichs. Strukturelle Grundvoraussetzung für das habsburgische Verhalten in Südosteuropa war eine nicht vollkommene Einheit zwischen imperialer und kirchlicher Politik. Als 1690 und 1739 massiv orthodoxe Serben aus dem Osmanischen Reich in die Pannonische Tiefebene einwanderten, war dies für Wien ein im Prinzip willkommener Vorgang, denn die Migranten bevölkerten kriegsverwüstete Landstriche und konnten zur Grenzsicherung eingesetzt werden – was aber voraussetzte, dass man die neue Bevölkerung nicht vor den Kopf stieß und ihr kulturelle Freiheiten gewährte. Die katholische Staatskirche hielt sich nicht konsequent an

13 Antonina ZHELYAZKOVA, Islamization in the Balkans as an historiographical problem. The Southeast-European Perspective, in: Fikret ADANIR/Suraya FAROQHI (Hg.), *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*, Leiden u.a. 2002, S. 223–266; Emanuel TURCZYNSKI, Orthodoxe und Unierte, in: Adam WANDRUSZKA/Peter URBANITSCH (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Band IV. Die Konfessionen*, Wien 1985, S. 399–478, hier S. 405–413.

14 Stefan PLAGGENBORG, Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes, in: *Bohemia* 44 (2003) 1, S. 3–28.

diese imperiale Logik und versuchte unter der Hand, die Orthodoxen an der Militärgrenze zu missionieren. Da allerdings Wien den Orthodoxen immer wieder unter die Arme griff und auch Russland sie unterstützte, konnten die Serben unter dem Eindruck der »jesuitischen Gefahr« eine kirchliche Selbstverwaltung etablieren, die sich an die Schärfung des konfessionellen wie auch allgemein kulturellen Separatbewusstseins ihrer »Gruppe« machte, zu der allerdings auch orthodoxe Rumänen gehörten. Die so entstandene orthodoxe Metropole von Karlowitz wurde zur entscheidenden Trägerin der serbischen Autonomie und diente gleichzeitig dem Wiener Zentrum als Herrschaftsinstrument¹⁵. Konfessionalisierung bedeutete hier durchaus Abgrenzung, Standardisierung und Normierung, allerdings nicht unter den Bedingungen eines monokonfessionellen Staatswesens, sondern eines imperialen Pluralismus der Bevölkerungsgruppen – mit der Folge, dass staatliche Durchherrschung über Religion zwar auch stattfand, aber in einer insgesamt indirekteren Form, welche der Institution Kirche mehr innere Dynamik beließ, was sich an den »subversiven« Kontakten der Karlowitzer Metropole nach Russland beispielhaft belegen ließe. Die Folgen dieses Unterschieds zeigen sich erst auf lange Sicht. Während die Konfessionalisierung im Heiligen Römischen Reich als Grundlegung von Staatlichkeit mit langfristiger Wirkung verstanden werden kann, strebte der entsprechende Vorgang in der Vojvodina nur mittelfristig auf dieses Ergebnis zu. Im 19. Jahrhundert konnte an den Organisationskern der Metropole ein irredentistischer Nationalismus andocken, der schließlich zum Zerfall imperialer Staatlichkeit beitrug.

Ähnlich wie im ukrainischen Raum lief auch die Konfessionalisierung der vojvodinischen Serben auf eine teilweise Übernahme katholischer Formen in Habitus, Theologie und kirchlicher Kunst hinaus, sodass man den Gegensatz zum übermächtigen Katholizismus vor allem dogmatisch-verbalistisch markierte. Der orthodoxe Mainstream hat diese Sonderentwicklung nicht goutiert und seit dem 19. Jahrhundert angefangen, die symbolisch »verwestlichten« Orthodoxieformen als falsche, erkaltete, intellektualistische, kryptokatholische Fehlentwicklung zu diskreditieren – die vojvodinische Form von Abgrenzung wurde also im Nachhinein als strukturelle Annäherung an die christlichen Glaubensrichtungen des Westens beargwöhnt. Eine Konfession, ein rein verbales »Bekenntnis«, wollte man nicht sein, stattdessen suchte man nach Abgrenzung auf einer anderen, sehr viel umfassenderen kulturellen Ebene¹⁶.

15 Bojan ALEKSOV, Metropole (Patriarchat) von Karlowitz, in: Joachim BAHLCKE u.a. (Hg.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, S. 187–194.

16 Klaus BUCHENAU, Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien 1850–1945, Wiesbaden 2011, S. 75, 180, 314–323.

Im Osmanischen Reich fehlte der Konfessionalisierungsimpuls fast vollständig. Trotz der klaren Alteritätsbeziehung zwischen »Christentum« und »Islam« entstand keine wirkliche Konkurrenzsituation, kam es nicht zu Religionskriegen und all dem, was die Konfessionalisierung in Mitteleuropa kennzeichnete. Der Rahmen war hier ein deutlich anderer, wobei folgende Punkte hervorzuheben wären:

1. die grundsätzliche und dogmatisch im Islam verankerte Bereitschaft, Andersgläubigen im eigenen Bereich unter bestimmten Voraussetzungen ein Existenzrecht zuzugestehen¹⁷;
2. die weitgehende Identität von Islam und osmanischer Staatlichkeit, welche die religiösen Würdenträger daran hinderte, eigene Missionsagenden gegenüber den Christen zu verfolgen;
3. die bereits lange vor der osmanischen Eroberung erkennbare Neigung der Orthodoxie zu Kompromissen und zur Anpassung an politische Rahmenbedingungen, nicht nur an die Politik orthodoxer Kaiser, sondern auch an islamische Fremdherrschaft (v.a. seit der arabischen Expansion ab dem 7. Jahrhundert)¹⁸;
4. die äußerst negativen Erfahrungen mit lateinischen Christen während und nach dem 4. Kreuzzug (1204), vor dessen Hintergrund der Islam mit seinem Angebot, Christen als »Schutzbefohlene« (*zimmi*) im eigenen Bereich zu akzeptieren, als Schutzmacht erscheinen konnte¹⁹;
5. die Tatsache, dass die Osmanen die christlichen Eliten dezimierten und kontrollierten, sodass die orthodoxe Christenheit (am stärksten ihr slawischer Teil) weitgehend ohne verbal gewandte, politisch freie Fürsprecher blieb und religiöse Debatten unterbunden wurden²⁰;
6. die zunehmende Schwäche der osmanischen Zentralherrschaft seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, worin sich das Osmanische Reich elementar von den frühneuzeitlichen Staatswesen Westeuropas, aber auch vom Habsburgerreich unterschied. Zum Konfessionalisierungsparadigma gehört ja moderne Zentralstaatlichkeit, Durchherrschaft und Bürokratisierung, wobei diese Entwicklungen maßgeblich über religiöse Institutionen verwirklicht wurden. Das Osmanische Reich trat zwar als straff organisierter, zentral gelenkter Militärstaat in die europäische

17 Peter F. SUGAR, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1353–1804*, Seattle, WA u.a. 31996, S. 4f.

18 Alain DUCÉLLIER, *Byzanz. Das Reich und die Stadt*, Frankfurt a.M. u.a. 1986, S. 348f.

19 Ralph-Johannes LILIE, *Byzanz und die Kreuzzüge*, Stuttgart 2004; Michael ANGOLD, *The Fourth Crusade. Event and Context*, Harlow u.a. 2003.

20 Steven RUNCIMAN, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, München 1970, S. 202–217; Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988.

Geschichte ein, entwickelte sich aber seit Ende des 16. Jahrhunderts in eine entgegengesetzte Richtung, d.h. der Staat zog sich tendenziell zurück und war vor Ort über immer autonom agierende lokale Vertreter präsent²¹. Nicht nur wegen der imperialen Akzeptanz von Diversität, sondern auch wegen dieser ungeplanten Dezentralisierung konnte der osmanische Staat (anders als das Habsburgerreich) überhaupt nicht in Versuchung kommen, »Konfession« zur Zentralisierung und Homogenisierung von Bevölkerungen zu instrumentalisieren.

Dieser Rahmen begünstigte eine Entwicklung, die in starkem Widerspruch zu Schillings und Reinhardts Befunden über die deutschen Territorien steht. Eine gewisse Ähnlichkeit bestand zwar in der Tatsache, dass hier wie dort der Staat religiöse Institutionen als Herrschaftsinstrument nutzte. So hatte die orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich christliche Selbstverwaltungsrechte inne (allerdings so breite, teils weltliche, dass dies auch zu einer Verwässerung des theologischen »konfessionellen« Profils führen konnte)²². Weiter war der städtische Raum deutlich durch die Abgrenzung der Religionsgruppen voneinander geprägt. Gegen eine Konfessionalisierung sprechen aber die Verhältnisse im ländlichen Raum. Vor allem in den Gebirgszonen existierten bis ins 19. Jahrhundert neben der Orthodoxie auch der Islam und der Katholizismus in einer weitgehend nicht normierten Form. Religiöse Experten waren rar, und wenngleich ein Bewusstsein über die eigene religiöse Zugehörigkeit praktisch immer vorhanden war und sich die Religionsgruppen endogam verhielten, ähnelten sich doch religiöse Vorstellungen und Praktiken²³. Dies kann einerseits durch die Abwesenheit religiöser Bildungsinstitutionen erklärt werden, aber auch durch die für den osmanischen Balkan charakteristischen »opportunistischen« Konversionen, d.h. durch die Tatsache, dass in bestimmten Regionen ganze Gruppen von der Orthodoxie zum Islam (oder auch vom Katholizismus zum Islam oder zur Orthodoxie) übertraten, um auf diese Weise Diskriminierungen (etwa der Kopfsteuer, die nur Christen zu zahlen hatten) zu entgehen²⁴. Derartige Konversionen waren meist nicht durch persönliche Überzeugungen gedeckt und führten daher auch nicht immer zu neuen Glaubensvorstellungen, Praktiken oder

21 Markus KOLLER u.a., Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft. Das Osmanische Reich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Konrad CLEWING u.a. (Hg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011, S. 214–295, hier S. 241–250.

22 RUNCIMAN, Das Patriarchat von Konstantinopel, S. 169f., 203, 372f.

23 Speros VRYONIS, Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th centuries, in: Henrik BIRNBAUM u.a. (Hg.), Aspects of the Balkans. Continuity and Change, Den Haag u.a., S. 151–175.

24 Antonina ZHELYAZKOVA, Islamization in the Balkans as a historiographical problem. The Southeast-European Perspective, in: ADANIR u.a. (Hg.), The Ottomans and the Balkans, S. 223–266.

einem geänderten Lebenswandel, schon gar nicht im Sinne standardisierter Religion – denn deren Normen waren aufgrund der Abwesenheit religiöser Experten teilweise unbekannt. Häufig waren dagegen synkretistische Mischvorstellungen, was vor allem Orthodoxe und Muslime mit einer ganzen Reihe von Gemeinsamkeiten verband. Das Konzept der Konfession als eines exakt definierten Glaubenssystems, durchgesetzt durch religiöse Funktionsträger und eingeeht durch eine Bürokratie, blieb der ländlichen Bevölkerung daher fremd. Der Staat mischte sich in die traditionelle Lebensweise der lokalen Gruppen kaum ein und erschwerte zudem die religiöse Bildung der Nichtmuslime.

Klerus, Kirchen/Moscheen und die erwartbaren Standardriten spielten daher auf dem Land eine sehr bescheidene Rolle. Die gelebte Religiosität zielte auf die Stabilisierung und Sakralisierung der Großfamilie (serb./kroat./bosn. *zadruga*, alban. *shpi e forte*, griech. *adelphomiria*), etwa über die Feier des Hauspatrons (serb./kroat./bosn. *slava*, alban. *festa / feshta*, vlach. *praznik*). Daneben hatte sie einen starken Naturbezug, welcher sich in der Sakralisierung von Bäumen, Hügeln usw. äußerte. Auf dem besonders patriarchalen Westbalkan wurden Ehen wie auch Scheidungen von keiner der drei großen Religionsgruppen als Sakrament, sondern als Angelegenheit der Familie betrachtet. Orthodoxe konnten religiös rechtmäßige Handlungen mit dem adaptierten arabischen Wort *alal* bezeichnen, Muslime feierten häufig orthodoxe Feste wie etwa das Hauspatronatsfest (serb. *slava*) und den Georgstag. Es bestanden transkonfessionelle Riten wie Haarschurpatenschaften, mit welchen rituelle Verwandtschaft zwischen biologisch Nichtverwandten hergestellt werden konnte – auch zwischen Orthodoxen, Katholiken und Muslimen, die ansonsten streng endogame Gruppen bildeten. Der Feiertagskalender war mindestens ebenso vom Auf- und Abtrieb der Vieherden wie von den religiösen Hochfesten bestimmt; am ehesten konform mit der dogmatisierten Religion war die Fastenpraxis²⁵.

25 Karl KASER, Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 93–122; Heiner GRUNERT, Glauben im Hinterland. Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina 1878–1918, Göttingen 2016, S. 64–265.

Nachholende Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert?

Im 19. Jahrhundert gerät der Balkan in heftige Bewegung, was sich natürlich auch auf die religiöse Sphäre auswirkt. Vor allem verliert das Osmanische Reich fortwährend Territorien, deren Geschicke nun von anderen Staatswesen bestimmt werden – den aufstrebenden christlichen Balkanstaaten Griechenland, Serbien, Montenegro und Bulgarien, aber auch vom Habsburgerreich, welches Bosnien-Herzegowina zunächst besetzt (1878) und dann annektiert (1908). Diese Staaten verfolgen ihre eigene Religionspolitik, wobei das habsburgische Imperium sich in verschiedenen Punkten von den neuen Balkanstaaten unterscheidet. Wichtig sind auch die Veränderungen im Osmanischen Reich selbst, welches 1839 in ein Zeitalter der Reformen eintritt und versucht, sich mit Modernisierung gegen die offensichtlichen Auflösungserscheinungen zu wehren. In großen Teilen Griechenlands, Serbiens und Montenegros kommen diese Reformen nicht mehr zum Tragen, weil die entsprechenden Gebiete kein integraler Bestandteil des Reiches mehr sind; eine Rolle spielen sie allerdings (bis 1877) in Bulgarien, Bosnien-Herzegowina und dem südlichen Serbien sowie (bis 1912) in Makedonien, Kosovo und Albanien²⁶.

Auf den ersten Blick spricht manches dagegen, die Prozesse des 19. Jahrhunderts als »nachholende Konfessionalisierung« zu verstehen. Wie Damien Tricoire in seiner Dissertation postuliert hat, war es für Herrscher der Frühen Neuzeit ganz selbstverständlich, »mit Gott [zu] rechnen«, also göttliche Existenz und Wirken als Grundlage der eigenen Politik vorauszusetzen. Das hatte weitreichende Konsequenzen für die Rolle religiöser Institutionen im öffentlichen und politischen Leben, d.h. ihr Ausschluss aus diesen Sphären war praktisch undenkbar²⁷. Nicht so im 19. Jahrhundert, das durch Aufklärung, Französische Revolution und Napoleonische Kriege Bekanntschaft mit säkularistischem Denken und einer entsprechenden Politik gemacht hatte, es also denkbar wurde, eben nicht mit Gott zu rechnen und stattdessen Staat und Gesellschaft ohne religiöse Stütze aufzubauen. Andererseits hat bereits Olaf Blaschke in seinem bekannten Aufsatz die Bedenken beiseitegelegt und für die Annahme einer »zweiten Konfessionalisierung« im 19. Jahrhundert geworben²⁸. Daher werde auch ich hier beim Begriff der Konfessionalisierung bleiben – allein schon um das eingangs angekündigte »Experiment«

26 Vangelis KECHRIOTIS, Requiem for the Empire. »Elective Affinities« Between the Balkan States and the Ottoman Empire in the Long 19th Century, in: Sabine RUTAR (Hg.), *Beyond the Balkans. Towards an Inclusive History of Southeastern Europe*, Wien u.a. 2014, S. 98–121.

27 Damien TRICOIRE, *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2013.

28 Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 1, S. 38–75, hier S. 41.

fortzuführen und am Ende sagen zu können, welche semantischen Umdeutungen für die Anwendung des Konzepts auf die Orthodoxie notwendig wären.

Zunächst einmal fallen deutliche und teilweise paradox erscheinende Unterschiede zwischen dem Habsburgerreich einerseits sowie den neuen Balkanstaaten und dem Osmanischen Reich andererseits ins Auge. In der Historiographie gilt das Habsburgerreich als der modernste Staat der Region, vor allem was die technologischen und Bildungsressourcen angeht. Allerdings gehörte das Reich seit den Napoleonischen Kriegen auch zu den konservativen Ordnungsmächten, welche 1815 gemeinsam mit Russland und Preußen die Heilige Allianz bildeten, um nach den Wirren der Revolutions- und Koalitionskriege ein Europa der Monarchen von Gottes Gnaden wiederherzustellen. Für das Haus Habsburg stand daher außer Frage, dass Religion ein Grundpfeiler öffentlicher und politischer Ordnung bleiben müsse. Religion hatte die Funktion – trotz aller Relativierung ihrer »Wahrheiten« durch die Aufklärung –, weiterhin die soziale Ordnung zu stabilisieren. Dieses Postulat galt sowohl gegenüber sozialen Forderungen als auch gegenüber den immer populäreren nationalen Ideologien, die das Reich in seinem Bestand gefährdeten²⁹.

Die Eliten der neuen Balkanstaaten gingen dagegen von einer anderen Warte an das Thema heran: Sie standen den Prinzipien der Französischen Revolution grundsätzlich näher, sahen die Zertrümmerung der alten Ordnung als Voraussetzung für die Erreichung ihrer Ziele an und blickten kritisch auf die konservativen Imperien (teilweise sogar auf Russland, den eigenen »Befreier«, dessen innere Ordnung man aber als unattraktiv empfand)³⁰. Der religiöse Unterschied zwischen Christen und Muslimen war zwar zentral für ihre Einteilung der Welt in Eigenes und Fremdes, aber mit den religiösen Vorstellungswelten der eigenen Bevölkerung beschäftigten sie sich nur wenig, Religion im engeren Sinne war schlichtweg nicht das Thema dieser neuen Elite. Teilt man sie grob in zwei Strömungen ein – »Westler« und »Populisten« –, so fällt auf, dass Erstere sich zwar stark auf Aufklärung und Rationalismus beriefen, aber dabei die Kirche kaum als Problem betrachteten; und Letztere zitierten zwar religionskritische (russische wie westeuropäische) Denker, übernahmen aber (wenn überhaupt) nur den Antiklerikalismus,

29 Bojan ALEKSOV, *Habsburg Confessionalism and the Confessional Policies in Bosnia and Herzegovina*, in: Clemens RUTHNER u.a. (Hg.), *Wechselwirkungen. Austria-Hungary, Bosnia-Herzegovina, and the Western Balkans 1878–1918*, New York 2015, S. 83–121, hier S. 95.

30 Zu Südosteuropa allgemein vgl. Diana MISHKOVA, *Balkan Liberalisms. Historical Routes of a Modern Ideology*, in: Dies./ Roumen DASKALOV (Hg.), *Transfers of Political Ideas and Institutions*, Leiden 2014, S. 99–197; zu Serbien Ljudmila V. KUZMIČEVA, *Serbskaja gosudarstvennaja ideja v 60–70-e gg. XIX v. (problema ideoloģičeskogo vybora)*, in: Vladimir K. VOLKOV (Hg.), *Dvesti let novoj serbskoj gosudarstvennosti. K jubileju načala Pervogo serbskogo vosstanija 1804–1813 gg.*, St. Petersburg 2005, S. 150–174.

weniger aber die Kritik am religiösen Glauben *per se*. Beide Strömungen konnten sich offenbar nicht vorstellen, dass die anpassungsbereite und wenig gebildete postosmanische Orthodoxie ihren Gesellschaftsprojekten ernsthaft im Weg stehen würde³¹ – dies stellte übrigens einen bedeutenden Unterschied zur Situation in der habsburgischen Vojvodina dar, wo sich ein vergleichsweise gebildeter orthodoxer Klerus laizistischen Projekten entgegenstellte, was im 19. Jahrhundert zu einem veritablen Kulturkampf führte³².

Trotz der religiösen Indifferenz konnte sich die Elite der neuen Balkanstaaten kein *state building* ohne Inanspruchnahme der Kirche vorstellen – dazu waren die Vorstellungen vom Eigenen und Anderen zu sehr mit dem religiösen Unterschied verbunden. Auch gab es neben der Kirche nur wenige Hebel, die man zur Schaffung einer homogenen Nation einsetzen konnte. Um ihre nationale Funktion erfüllen zu können, musste Religion allerdings institutionell selbstständig und (ähnlich wie die Sprache) national normiert werden³³. Wie wir noch sehen werden, fielen die nicht »konfessionalisierten« Elemente der traditionellen ländlichen Religiosität diesem Anliegen teilweise zum Opfer; teilweise wurden sie aber auch als nützlich empfunden, vor allem wenn man sich auf diese Weise von orthodoxen Nachbarnationen abgrenzen konnte. In diesem Fall wurden entsprechende Momente grundsätzlich belassen, aber ebenfalls einer Standardisierung unterworfen und vor allem neu ausgedeutet.

Deutlicher religionskritisch waren die osmanischen Reformeliten der Tanzimat-Zeit sowie Jungosmanen und Jungtürken, deren Bestrebungen allerdings zum Teil von der Zentralregierung (vor allem unter Sultan Abdülhamid, 1876–1909) konterkariert wurden. Dreh- und Angelpunkt war hier die Kritik an der eigenen religiösen Tradition, dem Islam, den man (meist mehr indirekt als direkt) für die eigene Rückständigkeit und die damit verbundenen außenpolitischen Niederlagen verantwortlich machte. Als kultureller Vorbildgeber war vor allem jene europäische Großmacht attraktiv, die ihre Modernisierung *gegen* die Religion durchgesetzt hatte, also Frankreich. Osmanische Reformen drängten tendenziell auf eine Entkoppelung von Religion und Politik, womit der Einfluss islamischer Würdenträger begrenzt und nicht muslimische Untertanen zu gleichberechtigten Staatsbürgern werden sollten. Die osmanischen Reformer nahmen Abstand von einer

31 Vgl. die Beiträge in Roumen DASKALOV/Diana MISHKOVA (Hg.), *Entangled Histories of the Balkans. Volume Two. Transfers of Political Ideologies and Institutions*, Leiden u.a. 2014. In diesem Band wird die Realisierung wichtiger europäischer Strömungen in Rumänien, Bulgarien und Serbien im langen 19. Jahrhundert analysiert (Liberalismus, Frühsozialismus, Agrarismus, Faschismus, Kommunismus). Lediglich im Faschismuskapitel spielt Religion eine stärker herausgehobene Rolle.

32 Holm SUNDHAUSSEN, *Geschichte Serbiens. 19.–21. Jahrhundert*, Wien u.a. 2007, S. 86.

33 BUCHENAU, *Auf russischen Spuren*, S. 29–36.

fundamentalen Strukturierung der Gesellschaft nach religiösen Kriterien, aber auch von einer Herrschaft durch die Religionsgemeinschaften – ein Modell, das in ihren Augen durch die bisherige osmanische Praxis und ihre Folgen (nämlich die teilweise Illoyalität der christlichen Würdenträger und die Einmischung der christlichen Mächte) diskreditiert war. Daher sahen die Reformpläne nicht nur eine Begrenzung des islamischen Einflusses, sondern auch verringerte Befugnisse für die orthodoxe Kirche (bzw. die verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen) vor, was nicht gerade zur Popularität des Reformkurses bei den Balkanchristen beitrug³⁴.

Die politischen Rahmenbedingungen für eine »späte Konfessionalisierung« der südosteuropäischen Orthodoxie waren daher sehr unterschiedlich. In der Vojvodina hatte dieser Prozess im späten 17. Jahrhundert begonnen und im 18. Jahrhundert einen Höhepunkt erreicht, in Bosnien-Herzegowina begann er 1878 unter günstigen Rahmenbedingungen. Weniger geeignet waren die Bedingungen in den neuen Balkanstaaten und am ungünstigsten im Osmanischen Reich, dessen Reformer weder der Staatsreligion noch den anderen Religionsgruppen einen entscheidenden Platz im Reformprozess zugestanden, sondern religiöse Organisationen im Grundsatz marginalisieren wollten und kaum daran dachten, den religiösen Sektor zu modernisieren.

Konfessionalisierung als Praxis

Die skizzierten Unterschiede zeigten sich in der religionspolitischen Praxis. Das Haus Habsburg legitimierte seine Herrschaft in Bosnien-Herzegowina nicht zuletzt durch die zivilisatorische Mission, welche diese »rückständige« Region nach aufgeklärten mitteleuropäischen Standards umgestalten sollte. Zu diesem Konzept gehörten die Vermittlung von Elementarbildung, der Aufbau einer staatlichen Infrastruktur sowie einer standardisierten und bürokratisierten Verwaltung, um das neu erworbene Territorium weitaus stärker als zuvor durchherrschen und modernisieren zu können. Mehr als in anderen Teilen des Reiches wollte man dabei die Religionsgemeinschaften einbinden, auch um den Eindruck konfessioneller Neutralität und »Gerechtigkeit« gegenüber den drei größten Gruppen – Orthodoxen, Muslimen und Katholiken – zu erwecken. Ein gebildeter, privilegierter und staatsstreuer

34 Suraiya FAROQHI, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München ³2004, S. 106; Mehmet HACISALİHOĞLU, *The Young Turk Policy in Macedonia. Cause of the Balkan Wars?*, in: M. Hakan YAVUZ/İsa BLUMI (Hg.), *War and Nationalism. The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications*, Salt Lake City, UT 2013, S. 100–131.

Klerus sollte religiöse wie auch allgemeine zivilisatorische Normen an die Basis vermitteln und auf diese Weise die Herrschaft der Habsburger gründlich absichern³⁵.

Die zu diesem Zweck am Priesterseminar Reljevo ausgebildete erste Generation »moderner« orthodoxer Priester hinterließ alarmierende Berichte über die religiösen Realitäten auf dem Dorf, welche man nur schwer mit den am Priesterseminar erlernten Normen in Einklang bringen konnte. Die nicht konfessionalisierte Religion widersprach den Vorstellungen vom »richtigen« Glauben, galt wegen der offensichtlichen Vermischung christlicher und muslimischer Inhalte als kontaminiert und – was wohl am schwersten wog – wegen ihres weitgehend priesterlosen Charakters als von oben kaum kontrollierbar. Wie Heiner Grunert in seiner Dissertation gezeigt hat, stellten sich religiöse Normierung und Durchherrsung als zäher, aber dennoch folgenreicher Prozess heraus. Auf habsburgische Zeit geht die formale Etablierung von Kirchengemeinden als Körperschaften öffentlichen Rechts zurück. Die Priester wurden zum Führen von Geburten- und Sterberegistern angehalten und beanspruchten jetzt mit Nachdruck, die ersten Instanzen im Eherecht zu sein. Den neuen Priestern wurde beigebracht, wie man predigt, was eine »richtige« von einer »falschen« Liturgie unterscheidet; dass die Gläubigen deutlich regelmäßiger als bisher an Beichte und Abendmahl teilzunehmen hätten; dass jeden Sonntag Gottesdienste abgehalten werden und die Menschen diese möglichst häufig besuchen sollten usw. Die Bistümer, formal immer noch unter der Jurisdiktion Konstantinopels, aber *de facto* eng vom habsburgischen Staat kontrolliert, mussten diese Entwicklung überwachen, Nichterfüllung sanktionieren usw. Konfessionalisierung setzte sich am schnellsten in den Städten durch, wogegen sie im ländlichen Raum nur langsam vorankam³⁶.

Während die Habsburger Konfessionalisierung *statt* Nationalisierung betrieben, also versuchten, religiöse anstelle nationaler Freiräume anzubieten, beanspruchten die neuen Nationalstaaten Religion als nationales Instrument, wobei auch Elemente von Konfessionalisierung nützlich erschienen. Griechenland, Serbien, Montenegro, Rumänien und Bulgarien erhoben die Orthodoxie zur Staatskirche und marginalisierten die anderen Religionen, für deren Strukturen man sich kaum einsetzte. Dabei galt in den Balkanstaaten der Islam als zentrale Alterität, in Rumänien das Judentum³⁷. Ansonsten ähnelte ihre Religionspolitik der habsburgischen teilweise. Auch in den

35 ALEKSOV, Habsburg Confessionalism, S. 95–100; GRUNERT, Glauben im Hinterland, S. 61–63, 272–281.

36 GRUNERT, Glauben im Hinterland, S. 439–504.

37 Dietmar MÜLLER, Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzeptionen, 1878–1941, Wiesbaden 2005.

christlichen Balkanstaaten gab es ein Bestreben, die orthodoxe religiöse Praxis an das anzunähern, was man für die »richtige« Glaubensausübung hielt. Auch hier galt Priesterbildung als zentrales Vehikel zur Erreichung dieses Ziels, wobei man darauf Wert legte, ein eigenes Netz von Seminaren aufzubauen und die höhere geistliche Ausbildung möglichst im »echt orthodoxen« Raum durchzuführen, bei den Slawen vor allem in den geistlichen Akademien des Zarenreichs. Ähnlich wie im habsburgischen Bosnien-Herzegowina hatten die Bildungsanstrengungen zur Folge, dass Priester sich in ihren Gemeinden stärker vom Volk abhoben, das Volk stärker belehrten, häufiger seinen »Aberglauben« kritisierten und darauf hinwirkten, dass sich die Gläubigen mehr von ihren andersgläubigen (vor allem muslimischen) Nachbarn abgrenzten. Die neue Führungsrolle brachte allerdings auch Probleme mit sich, da den modernen Priestern vorgeworfen wurde, sie verstünden das Volk nicht mehr und seien dabei, das neben der eigentlich religiösen Wahrheit wichtigste Gut der Orthodoxie – nämlich ihre Volksnähe – zu verspielen³⁸.

Der ideale »neue Priester« hatte in diesen Staaten seiner Gemeinde aber nicht nur eine religiöse, sondern auch eine nationale Führungsfigur zu sein, was sich zum Beispiel im Curriculum der neuen serbischen Priesterseminare widerspiegelt – das Lehrprogramm war überaus breit und sah neben den kirchlichen Fächern auch Nationalgeschichte, Unterricht in Mutter- und modernen Fremdsprachen, Unterweisung in zeitgemäßer Landwirtschaft, Tier- und Humanmedizin vor. Der neue Klerus war also teilweise eher als ein im *nation building* vielseitig einsetzbarer *allrounder* gedacht, weniger als religiöse Funktionselite. Dies und die stete Präsenz säkularer Fächer untermauern die These, dass Religion vor allem als Instrument zur Erreichung letztlich säkularer Ziele begriffen wurde³⁹.

Der gegenwärtige Forschungsstand erlaubt nicht, präzise historisch-religionssoziologische Karten für das 19. Jahrhundert oder die Zwischenkriegszeit zu zeichnen. Dennoch lassen sich gewisse Tendenzen erkennen, die teilweise bis heute fortwirken. Die Führungseliten der neuen südosteuropäischen Staaten sahen in »ihren« orthodoxen Kirchen altherwürdige Institutionen, ließen aber meist nicht viel persönliche Religiosität erkennen. Stattdessen betrachteten sie Kirche und Klerus als notwendige Verbündete bei der Staats- und Nationsbildung, wobei man sich insgesamt eine dienende Rolle der Kirche vorstellte – sie sollte die von Eliten erdachten Nationsprojekte an die Basis transportieren und ihnen gleichzeitig emotionalen Impetus verleihen, ohne dabei Agenden zu verfolgen, die im Widerspruch zu den Plänen der

38 BUCHENAU, Auf russischen Spuren, S. 36–49.

39 Ebd., S. 296–307. Der Forschungsstand zu den Priesterseminaren ist insgesamt noch recht dünn, sodass dieser Punkt empirisch noch besser erhärtet werden könnte.

säkularen Elite standen⁴⁰. Dieser latent säkularistische Ansatz traf in großen Teilen Südosteuropas auf eine Bevölkerung, die zwar nicht areligiös, aber oft kirchenfern war, sich also daran gewöhnt hatte, das religiöse Leben ohne religiöse Experten zu bestreiten. »Säkularität« sofern man darunter eine geringe Rolle der Kirche im Leben des Einzelnen wie auch der Gesellschaft insgesamt versteht, war in dieser Konstellation angelegt und führte zu einem relativ spannungsfreien Klima – ganz anders als etwa die Kulturkämpfe säkularistischer Regimes gegen die katholische Kirche in Westeuropa. Langsamer als in anderen Teilen Europas verlief dagegen die Homogenisierung und Rationalisierung konkreter Glaubenspraktiken. Die lokalen Gemeinschaften hielten hier noch lange an Althergebrachtem fest, ähnlich wie sie auch sonst versuchten, sich dem Zugriff des modernen Staates, seiner Bürokratie und seinen »fremden« Regeln zu entziehen⁴¹.

In Rumänien und Griechenland, wo die Orthodoxie auch in osmanischer Zeit nicht nur Volks-, sondern auch Elitenkultur gewesen war, scheint auch die Rolle der Kirche im Alltag größer als in Serbien und Bulgarien gewesen zu sein. Außerdem zeigten die neuen nationalen Eliten etwas mehr Bereitschaft, das orthodoxe Erbe ernst zu nehmen. Während die Universität Athen 1837 von Beginn an über eine orthodoxe Fakultät verfügte und die Universität Bukarest 1881 eine derartige Fakultät gründete, zog Belgrad erst 1919 gleich, wobei auch dann noch viele säkulare Professoren der Überzeugung waren, Theologie habe in der Wissenschaft nichts zu suchen. Das Schlusslicht bildete die theologische Fakultät in Sofia, die 1923, also erst 45 Jahre nach Gründung der Universität, installiert wurde⁴².

Konfessionalisierung und Nationalisierung waren teilweise gleichläufige Prozesse, die sich gegenseitig unterstützten und bedingten. Das *nation building* erforderte die Vermittlung eindeutiger Identitäten, es war verbunden mit Bürokratisierung und Durchherrschaft. Die herkömmliche Religion des ländlichen Raums konnte bei diesem Prozess kaum nützlich sein – vor allem wegen ihres lokal isolierten Charakters, der institutionell wie auch von den Inhalten her auf die Bedürfnisse segmentärer Gemeinschaften abgestimmt war. Daher musste sie umgebaut werden. Dabei bemühte sich der neue

40 KUZ'MIČEVA, Serbskaja gosudarstvennaja ideja, S. 156; MISHKOVA, Balkan Liberalisms, S. 155.

41 Petra HIMSTEDT-VAID, Volksglaube auf dem Balkan, in: Petra HIMSTEDT-VAID u.a. (Hg.), Handbuch Balkan, Wiesbaden 2014, S. 691–734; Holm SUNDHAUSEN, Eliten, Bürgertum, politische Klasse? Anmerkungen zu den Oberschichten in den Balkanländern des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Wolfgang HÖPKEN/Holm SUNDHAUSEN (Hg.), Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart, München 1998, S. 5–30.

42 Klaus BUCHENAU, Religion und Nation in Serbien, Bulgarien und Rumänien. Drei verschiedene Wege in Südosteuropa, in: Alojz IVANIŠEVIĆ (Hg.), Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989, Frankfurt a.M. 2012, S. 61–85.

Klerus, vorgefundene »Kontaminationen« nach Möglichkeit christlich auszudeuten, so etwa die im serbischen Raum verbreiteten Baumkulte (*zapisi*), die zu christlichen Prozessionen umgestaltet wurden⁴³.

Einige volksreligiöse⁴⁴ Elemente stellten sich als überaus nützlich für die neuen Nationalstaaten heraus, sodass man daran ging, sie zu stabilisieren und zu standardisieren. Denn in Südosteuropa wurden im 19. Jahrhundert in dichter zeitlicher Abfolge mehrere orthodoxe Nationsprojekte erdacht und auch verwirklicht: das serbische, das griechische, das rumänische und das bulgarische. Daher schied die Möglichkeit aus, sich in der nationalen Ideologie und Propaganda lediglich auf die Orthodoxie *per se* zu beziehen, also auf ein national neutrales / diffuses Religionsprojekt. Im Gegenteil – es mussten Unterschiede gefunden, extrapoliert, rationalisiert und betont werden, um sich von den orthodoxen Nachbarnationen abzugrenzen. Das primäre Instrument dazu war die Nationalisierung des Heilighimmels, was auf die Hervorhebung des Heiligen Sava bei den Serben, Ivan von Rila bei den Bulgaren und Kliment von Ohrid bei den Makedoniern hinauslief⁴⁵. Aber auch der Volksglaube konnte weitere »Beweise« für die nationale Identität liefern. Herausragendes Beispiel für diesen Trend ist die Hervorhebung des Hauspatronatsfests (*slava*) als Merkmal, welches die Serben insbesondere von den Bulgaren unterscheidet. Hier wurde ein Element der Volksreligion faktisch in den Kanon einer Nationalorthodoxie eingeführt, um diese gegenüber orthodoxen Nachbarvölkern zu profilieren. Im Zuge der Nationalisierung wurde die *slava* zwar verstärkt »hochchristlich« ausgedeutet, gleichzeitig

43 HIMSTEDT-VAID, Volksglaube, S. 696.

44 Das Begriffspaar »Volksfrömmigkeit« – »Hochreligion« ist heute für viele Religionsforscher ein rotes Tuch, vgl. Andreas HOLZEM, »Volksfrömmigkeit«. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), S. 258–270. Einerseits verwirft man die darin enthaltene Implikation, dass Hochreligion wertvoller als Volksreligion sei; andererseits gilt die Unterscheidung selbst als künstlich. Die Kritik ist nachvollziehbar, aber auch ein wenig hysterisch. Die semantische Aufladung von Lexemen ist bekanntlich schwankend und wandelbar, was man besonders leicht am Begriff »Volk« demonstrieren könnte, wo die Spannweite von fast sakralen Konnotationen des »Gottesvolks« bis hin zu extremer Abwertung der dumpfen »Volksmassen« reicht. Dass in der Realität saubere Grenzen zwischen Volks- und Hochreligion selten existieren, stimmt zwar, spricht aber nicht gegen eine Verwendung der Begriffe als heuristisches Werkzeug im Sinne von Idealtypen. Wichtig ist auch, dass die Protagonisten selbst häufig in Begriffen von Hoch- und Volksreligion dachten, das Gegensatzpaar also in Bezug auf die südosteuropäische Neuzeit durchaus quellennah ist. Mit einem Wort: Eine Unterscheidung zwischen beiden Formen von Religiosität ist nicht *per se* wertend; sie ist zwar tendenziell unsauber, spricht aber einen in den Gesellschaften selbst diskutierten Gegensatz an und benötigt daher entsprechende Begrifflichkeiten. Die Erfindung einer anderen, weniger anstößigen Terminologie (bei mir alternativ: »standardisiert« – »unstandardisiert«) ist zwar möglich, aber wohl keine dauerhafte Lösung, weil man einer zumindest impliziten Einteilung der Welt in »oben« und »unten« nicht wirklich entkommen könnte und sich eventuell neue Unklarheiten auflüde.

45 Stefan ROHDEWALD, Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944, Köln 2014.

aber wurde die Möglichkeit geschaffen, volksreligiöse Züge wie Ahnenkult und Sakralisierung patriarchaler Werte in die offizielle Orthodoxie hinüberzuretten – eine Kommunikationsröhre zwischen moderner Nationalkultur und vormodernen Sozialvorstellungen, die sowohl in den 1930er Jahren wie auch nach dem Zerfall Tito-Jugoslawiens politisch-propagandistisch genutzt worden ist⁴⁶.

Während die Forschung dem Nexus von Religion und Nation traditionell breiten Raum widmet, gilt das (mit Ausnahme des Islam) weit weniger für die transnationalen Aspekte. Dabei zeichnet sich die neuzeitliche Geschichte der Region durch Wellen transnationaler Solidarisierung mit den großen globalen »Kraftzentren« der jeweils eigenen Religion aus. Der Prozess lässt sich sowohl bei der Orthodoxie als auch im Islam und selbstverständlich im Katholizismus beobachten. Für die orthodoxen Kirchen spielten bis 1918 Russland und Konstantinopel die Hauptrolle, danach wurden vor allem russische Emigrationstheologen bedeutend. Nicht zu unterschätzen ist auch das Prestige des Athos und seiner Spiritualität. Die Muslime orientierten sich bis 1918 maßgeblich an religiösen Strukturen im Osmanischen Reich, seit der Jahrhundertwende auch zunehmend an der Al-Azhar-Universität in Kairo. Orientierungspunkt der Katholiken war selbstverständlich Rom, daneben in einem breiteren Sinne der österreichische und italienische Katholizismus. Die außerhalb Südosteuropas gelegenen Zentren vermittelten ein Vorbild, welches der multikonfessionellen Realität Südosteuropas meist wenig Rechnung trug; auch trieben sie die Konfessionalisierung voran und erzeugten dadurch schärfere religiöse Grenzen und teilweise auch Konflikte⁴⁷.

Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts

Bislang kommt kaum jemand auf die Idee, in Bezug auf die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg von Konfessionalisierung zu sprechen. Das ist verständlich, denn mit zunehmendem zeitlichem und räumlichem Abstand von der westlichen Frühen Neuzeit steht zu erwarten, dass von der ursprünglichen Semantik des Konzepts nur noch ein Torso verbleibt. Daher soll hier vor allem ein Aspekt von Konfessionalisierung weiter verfolgt werden – die Verbreitung und Verinnerlichung kirchlich normierter Glaubensinhalte.

Die wichtigsten Zäsuren sind zweifellos die Jahre 1945 und 1989. 1918 gibt es dagegen eine relativ große Kontinuität in der Religionspolitik, d.h.

46 GRUNERT, Glaube im Hinterland, S. 64–89; BUCHENAU, Auf russischen Spuren, S. 218; Dragoljub ĐORĐEVIĆ, Slava u Srba kao religiozni i profani praznik na kraju 20. veka. Sociološki uvid, in: Etno-kulturološki zbornik 4 (1998), S. 43–48.

47 Klaus BUCHENAU, Religionen auf dem Balkan. Identität und Praxis vom Mittelalter bis in die Gegenwart, in: HINRICHS u.a., Handbuch Balkan, S. 667–690, hier S. 675–678.

die politischen Eliten setzen weiter auf eine Bevorzugung der Orthodoxie gegenüber anderen Glaubensrichtungen, begreifen die Orthodoxie als Instrument nationaler Konsolidierung und haben eine eher utilitaristische Haltung zu ihrer eigenen Religion. In den stark gewachsenen und entsprechend multireligiösen »Siegerstaaten« Jugoslawien und Großrumänien erhalten die orthodoxen Eliten andersgläubige Konkurrenz, worauf sie teilweise mit transkonfessionellen Nationskonzepten oder mit konfessioneller Verhärtung reagieren. Innerhalb der orthodoxen Kirchen sind wichtige Themen des 19. Jahrhunderts immer noch da: die Modernisierung des eigenen Klerus, die Purifizierung der Glaubensinhalte, die Beförderung eines »richtigen« religiösen Bewusstseins und entsprechender Praktiken bei den Massen; gleichzeitig arbeitet man weiter an der eigenen nationalen Sonderprofilierung. Doch es gibt auch Entwicklungen, welche die Zwischenkriegszeit vom »langen« 19. Jahrhundert deutlich absetzen. Soziologisch-abstrakt gesprochen geht es um eine funktionale Ausdifferenzierung zwischen säkularen und religiösen Eliten, zwischen einem säkularen Nationalismus und religiösen Integrationsideologien⁴⁸. Im 19. Jahrhundert waren diese Gegensätze eher latent vorhanden und wurden durch den gemeinsamen Einsatz für die »nationale Befreiung« meist erfolgreich überdeckt. In der Zwischenkriegszeit aber sind die christlichen Balkanstaaten – mit Ausnahme des Kriegsverlierers Bulgarien – territorial saturiert und wenden sich eher inneren Fragen zu. Weitaus umkämpfter als zuvor ist jetzt die kulturelle Orientierung. In den Städten setzt eine rapide Verwestlichung der Lebensstile ein, gleichzeitig gibt es einen Zustrom ländlicher Bevölkerung, die ganz andere Orientierungen mitbringt. Die orthodoxen Kirchen geben sich nicht mehr mit einer Rolle als Juniorpartner der säkularen Elite zufrieden, sondern wollen eine eigene Stimme finden. Sie beginnen, sich in dem innergesellschaftlichen Kulturkonflikt zu positionieren, wobei der wichtigste Impuls zur »Umkehr« aufruft und die prowestliche Ausrichtung der bisherigen nationalen Befreiung kritisiert. Mit den Eliten geht man hart ins Gericht und fordert, sie sollten zur Orthodoxie zurückkehren, um so auch wieder ein Teil des Volkes zu werden. Sofern man unter Konfessionalisierung ein »Sich-Bewusstwerden« von Religion versteht, finden wir in der Zwischenkriegszeit tatsächlich viel davon, mehr auch als im 19. Jahrhundert, welches zwar die »kontaminierte« osmanische religiöse Realität kritisierte, aber selbst einer neuen »Kontamination« anhing, nämlich der Indienstellung von Religion unter eine neue, national-säkulare Agenda. Die Theologen der Zwischenkriegszeit wenden sich zwar nicht vom

48 Stefan Rohdewald formuliert dazu in diskursanalytischer Sprache: »In der Zwischenkriegszeit verstärkten sich die Bemühungen Geistlicher, mit einer immer weitergehenden politisch-theologischen Sakralisierung der Nation den säkularen Nationalbewegungen die Deutungshoheit der modernen Gesellschaft abzuspochen und für sich selbst zu beanspruchen«. Siehe Stefan ROHDEWALD, *Götter der Nationen*, S. 837.

Nationalismus ab, wollen aber das Kräfteverhältnis innerhalb des religiösen Nationalismus umdrehen und die Religion zum Führungselement machen. Begleitet wird dieser Prozess von einem intensiven Nachdenken über das besondere Profil der Orthodoxie gegenüber den abendländischen Glaubensrichtungen. Dies alleine mag mancher schon als Konfessionalisierung sehen, allerdings ist ganz deutlich, dass die Autoren die orthodoxen Besonderheiten nicht in klassisch konfessionellen Kategorien beschreiben. Denn der Diskurs der Theologen dreht sich keineswegs um Bekenntnistexte und kaum um Dogmen; eine Schnittmenge mit der klassischen Konfessionalisierung ist allenfalls die Fixierung auf Rituale. Darüber hinaus geht es jedoch um Kultur, Habitus und Werte, die bei den frühneuzeitlichen Konfessionsdebatten nicht im Mittelpunkt standen und, wenn überhaupt, eher an Blaschkes »zweites konfessionelles Zeitalter« erinnern. Hier geht es um die Selbstabgrenzung einer Religion, die ein *way of life*, eine religiöse Kultur sein will – und nicht um ein Lehrsystem. Hier geht es nicht zuletzt um den Rückgriff auf byzantinische Traditionen, aus denen die Autoren der Zwischenkriegszeit reichlich schöpfen. Revitalisiert werden soll nicht so sehr ein Set dogmatischer Überzeugungen als vielmehr ein Menschenbild – das Ideal der Vergöttlichung (*theosis*) des Menschen, der in Demut nach möglichst engem Kontakt zur göttlichen Sphäre strebt und dafür die gesamte säkulare Ethik einer äußerst kritischen Überprüfung unterzieht. Damit einher gehen die Ablehnung reiner »Kopftheologie« und die Befürwortung einer asketisch gelebten, direkt göttlich inspirierten Theologie sowie die Ablehnung des westlichen Intellektualismus, sei es inner- oder außerhalb der Kirche, und die Revitalisierung der orthodoxen Klöster⁴⁹.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges brach diese Entwicklung – außer in Griechenland – schlagartig ab. Die sozialistischen Regime hatten miteinander gemein, dass sie Religion als negative Kraft begriffen, als Mittel, mit dem die alten Eliten das Volk in Unwissenheit und Passivität gehalten hätten, um soziale Revolutionen zu verhindern. Die Zukunft gehörte dem »neuen Menschen« einem wissenschaftsgeleiteten Wesen, das jeglichen Glauben an transzendente Mächte für eine bedauernswerte Einbildung zu halten hatte.

Der Sozialismus brachte den Gesellschaften Südosteuropas eine spezifische Form der Säkularisierung. Versteht man Säkularisierung als Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat, so war diese als Propagandafloskel zwar in aller Munde, der damit angesprochene Prozess fand aber nicht statt – zu

49 Besonders intensiv war der soziologische Abstieg der Orthodoxie in Serbien und Bulgarien, schwächer dagegen in Rumänien. Vgl. Simina BĂDICĂ, »I Will Die Orthodox«. Religion and Belonging in the Life Stories of the Socialist Era in Romania and Bulgaria, in: Peter COLEMAN u.a. (Hg.), *Ageing, Ritual, and Social Change. Comparing the Secular and Religious in Eastern and Western Europe*, Farnham u.a. 2013, S. 43–65. Zu Serbien siehe Dragoljub ĐORĐEVIĆ, *Beg od Crkve. Proces sekularizacije u niškom region, Knjaževac* 1984.

sehr waren die Kommunisten an einer Kontrolle der Religion interessiert, als dass sie diesen idealtypischen Zug der westlichen Moderne zugelassen hätten. Eher schon kann von einer Privatisierung der Religion gesprochen werden, also von ihrer (allerdings erzwungenen) Verlagerung aus der Öffentlichkeit in abgeschottete Kirchenräume und Wohnungen. Religiöse Praxis wurde am ehesten dort zugelassen, wo sich die kommunistische Utopie *nicht* verortete – auf dem Dorf, bei der älteren und wenig gebildeten Landbevölkerung –, und sie wurde am stärksten dort verfolgt und verdrängt, wo sozialistische Muster vorgelebt werden sollten, vor allem in der Stadt und bei den Eliten. Daraus ergab sich ein besonders heftiger Konflikt zwischen den Kommunisten und den antimodernen religiösen Eliten, die sich in der Zwischenkriegszeit etabliert hatten und nun – sofern sie nicht getötet, vertrieben oder inhaftiert wurden – vor allem im Untergrund wirkten. Denn beide Elitegruppen kämpften letztlich um dasselbe Publikum, beide verfolgten gesellschaftliche Utopien, die sich radikal voneinander unterschieden⁵⁰.

Weil die Kommunisten ihre Linie bereits früh mit Gewalt durchsetzten und auch dafür sorgten, dass begabte junge Menschen den Priesterberuf mieden, wurde das religiöse Milieu nicht nur beschleunigt abgeschmolzen, sondern erlebte auch einen Prozess, den man als *latente Dekonfessionalisierung* bezeichnen könnte – die Zahl religiöser Experten stagnierte oder ging zurück, die einfachen Gläubigen blieben wieder sich selbst überlassen und für die Bekämpfung der Volksreligion fühlte man sich innerhalb der Kirche kaum noch zuständig, weil man jetzt vorrangig um die Existenz der eigenen Strukturen bangte. Unter diesen Umständen konnten sich, vor allem in bildungsferneren Milieus, magische Vorstellungen und (Heil-)Praktiken erhalten. Die Forschungslage zu diesem Punkt ist bislang schlecht⁵¹, die »Destandardisierungsthese« lässt sich allerdings durch Arbeiten zur postsozialistischen Zeit stützen, welche die Vitalität volksreligiöser Vorstellungen und Praktiken konstatieren⁵².

Der Sozialismus erzeugte – nicht in der Ideologie, sondern in der Sprache – auch ganz eigene Synkretismen. Insbesondere die Personenkulte um politische Führer wie Nicolae Ceaușescu, Enver Hoxha und Josip Broz Tito sind hier zu erwähnen. Sie absorbierten sakrales Potenzial, griffen teilweise auf religiöse Ikonographie zurück und wurden von den Regimen gerne

50 Klaus BUCHENAU, *Socialist Secularities. The Diversity of a Universalist Model*, in: Marian BURHARDT u. a. (Hg.), *Multiple Secularities beyond the West*, Berlin 2015, S. 259–280.

51 Z.B. Maria Bucur: *Gender and Religiosity among the Orthodox Christians in Romania: Continuity and Change, 1945–1989*, in: *Aspasia* 5 (2011), S. 28–45.

52 Z.B. Thede KAHN, *Der Böse Blick. Ein gemeinsames Element im Volksglauben von Christen und Muslimen*, in: Thomas WÜNSCH (Hg.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2006, S. 321–335.

zur Gewinnung der Massen eingesetzt. Eine offene Frage bleibt allerdings, inwiefern die Anleihen bei religiöser Bildlichkeit intendiert und reflektiert waren⁵³.

Wenn der Sozialismus »Dekonfessionalisierung« oder »Destandardisierung« von Religion mit sich brachte, ist es dann nicht plausibel, für den Postsozialismus von einer erneuten Konfessionalisierung zu sprechen? Unbestritten ist, dass die Religionen im Postsozialismus aus ihrem Ghetto in die Öffentlichkeit zurückgekehrt sind und wieder eine zentrale Rolle für kollektive Identitäten spielen. Vor allem die etablierten, schon in der Zwischenkriegszeit als national wahrgenommenen Glaubensgemeinschaften füllen das identitäre Vakuum, das der Zusammenbruch des Staatssozialismus hinterlassen hat. Dabei beziehen sie ihre normativen Vorstellungen häufig aus den 1930er Jahren, was unweigerlich in einen Konflikt mit der liberalen Moderne führt⁵⁴. In der Religionspolitik kehrte man zwar nicht zum Modell der Staatskirche zurück – nur die bulgarische Verfassung betont die besondere historische Rolle der Orthodoxie, nicht aber die Verfassungen Rumäniens, Serbiens, Makedoniens oder Montenegros –, zieht man allerdings gesellschaftliche Diskurse hinzu, so lässt sich die Orthodoxie auch in Rumänien und Serbien als latent staatstragend einstufen.

Die jugoslawischen Auflösungskriege haben zweifellos dazu beigetragen, manche Restbestände der traditionellen synkretistischen Religiosität zu beseitigen und dem Modell der abgegrenzten Nationalreligion noch einmal Auftrieb zu verleihen. Gab es während des Sozialismus durchaus noch die Praxis, dass Kosovo-Albaner zu orthodoxen Klöstern pilgerten, um von den heilenden Wunderkräften der Reliquien zu profitieren, ist dieses Phänomen heute sehr selten geworden, weil die jüngsten nationalen Konflikte diese Offenheit/Unbestimmtheit nicht mehr opportun erscheinen lassen⁵⁵. Im Zusammenhang mit den Jugoslawienkriegen, aber auch der allgemeinen humanitären Krise nach dem Ende des Sozialismus sind transnationale religiöse Netzwerke (etwa zwischen Serben und Russen, Balkanmuslimen und der Türkei bzw. der arabischen Welt) reaktiviert worden – auch sie

53 Kosta NIKOLIĆ, *Tito govori što narod misli. Kult Josipa Broza 1944–1949*, Beograd 2006; Marc HALDER, *Der Titokult. Charismatische Herrschaft im sozialistischen Jugoslawien*, München 2013; Daniel URSPRUNG, *Personenkult im Bild. Stalin, Enver Hoxha und Nicolae Ceaușescu im Vergleich*, in: Heidi HEIN-KIRCHNER u.a. (Hg.), *Der Führer im Europa des 20. Jahrhunderts*, Marburg 2010, S. 50–73; Ghislain GARLATTI, *Le Comédien devenu Dictateur: Todor Živkov: une image, un système, un homme*, 2004, URL: <<http://bulgariehistoire.free.fr/comediendictateur.pdf>> (10.09.2015).

54 Siehe die Beiträge in Lucian LEUȘTEAN (Hg.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London u.a. 2014; sowie in Jerry PANKHURST u.a. (Hg.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Comparative Perspectives and Transnational Connections*, Walnut Creek, CA 2005.

55 Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London 1999, S. 72, 76f.

könnten heute wieder ein Faktor der Konfessionalisierung werden, denn die »Glaubensbrüder« von außerhalb schauen mitunter misstrauisch auf balkanische religiöse Laxheit und Synkretismen und neigen dazu, ihr eigenes, in einer monokonfessionellen Gesellschaft entstandenes Religionsmodell als Norm anzusehen⁵⁶.

So spricht manches für eine Rekonfessionalisierung im Postsozialismus – aber auch manches dagegen. In der Religionssoziologie ist viel darüber diskutiert worden, ob dem identitären Boom der konfessionellen Selbstzuordnung auch eine Revitalisierung des Glaubens und der religiösen Praxis entspricht. Inzwischen hat sich das Urteil gefestigt, dass dies nur teilweise der Fall ist. Religiöse Übergangsriten und eine gewisse religiöse »Mindestausstattung« (wie etwa Ikonen in orthodoxen Haushalten) sind wieder üblich geworden, aber die überwiegende Mehrheit derjenigen, die sich in Umfragen wieder zu »ihrer« Religion bekennen, verfügt über geringes religiöses Wissen, erkennt zentrale Dogmen nicht an, ist nicht fest in religiöse Gemeinden integriert und hat ein lockeres Verhältnis zu religiösen Praktiken. Dies betrifft vor allem den slawisch-orthodoxen Balkan, weniger Rumänien oder Griechenland, wo die Orthodoxie vitaler ist. Andererseits fällt auf, dass viele Menschen trotz dieser Laxheit intensiver als Westeuropäer an die Wirkmächtigkeit transzendentaler Kräfte glauben⁵⁷.

Fazit

Insgesamt liegt der Schluss nahe, dass die im Sozialismus unterbrochene Konfessionalisierung auch danach nicht mehr voll in Fahrt kommt. Dennoch findet Konfessionalisierung weiter statt – vor allem dort, wo sich Religion erst vor Kurzem als Nationalreligion neu konfiguriert hat, wie bei den bosnischen Muslimen. Ein komplizierter Fall sind neoprotestantische Gemeinden, die nach innen sehr konfessionalisiert (d.h. religiös bewusst und diszipliniert) wirken, dabei aber keine konstitutive Funktion für Gesellschaft und Staat haben. Die nominell orthodoxe Bevölkerung wirkt im Vergleich dazu lax – wobei allerdings ein soziologisch differenzierter Blick zeigt, dass sich in den orthodoxen Kirchen teilweise schon seit der Zwischenkriegszeit so etwas wie harte »Kerne« ausgebildet haben, also eher kleine Kreise von Gläubigen, die

56 Im Falle der Muslime ist dieses Phänomen besonders deutlich, vgl. Ina MERDJANOVA, *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford u.a. 2013. Aber auch in Schilderungen russischer orthodoxer Aktivisten während der Jugoslawienkriege schimmert das Motiv der »reinigungsbedürftigen« Balkanreligiosität auf, vgl. ROMAN (Jeromonach), *Tam moja Srbija. Putevye očerki*, St. Peterburg 2005.

57 Paul M. ZULEHNER u.a., *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*, Ostfildern 2008, S. 138–179.

sich von der Mehrheit absetzen und ein äußerst bewusstes religiöses Leben führen, das sowohl religiöses Wissen und religiöse (Selbst-)Disziplinierung als auch eine enge Bindung an die Institution Kirche einschließt. Blickt man nur auf diese Kreise, entsteht im Vergleich zu Westeuropa sogar das Bild einer besonders vitalen Religion⁵⁸.

Was den Begriff der Konfessionalisierung selbst angeht, so bleibt abschließend festzuhalten, dass im neuzeitlichen Südosteuropa durchaus Prozesse stattfanden, die sich inhaltlich teilweise mit den von Reinhard und Schilling postulierten Phänomenen decken, wobei die Akteure selber das Konzept oft eher zurückweisen würden. Der Blick von außen nimmt Ähnlichkeiten vor allem in der Entwicklung der Glaubensgemeinschaften selbst wahr, weniger in ihrem Verhältnis zum Staat. Deutlich erkennbar sind Tendenzen zur religiösen Homogenisierung, zur Abgrenzung, zur klerikalen Durchdringung. All dies hängt zwar auch mit dem Aufbau von Zentralstaatlichkeit zusammen, aber nicht in so fundamentaler Weise wie in der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung der deutschen Territorien – denn die *state builder* Südosteuropas wirkten bereits in einem Umfeld, in dem man sich eine Politik jenseits religiöser Rahmung und Begründung vorstellen konnte. Diese – wenn man sie denn so nennen will – südosteuropäische Konfessionalisierung ist allerdings auch an Grenzen gestoßen, vor allem während des Staatssozialismus sowie ganz allgemein wegen des Trends zur gesellschaftlichen Pluralisierung. Durch diesen Trend wird Orthodoxie – gegen ihren Willen – mitunter von einem gesellschaftlichen Meta- zu einem Subsystem, was sich natürlich fundamental von den bei Schilling und Reinhard beschriebenen Vorgängen unterscheidet. Die moderne Einhegung der Institution Kirche führt auch dazu, dass bestimmte Züge, welche für die religiöse Welt Südosteuropas in der Vormoderne typisch waren, zum Teil bis heute der Konfessionalisierung trotzen. Das gilt etwa für den »bösen Blick«, mit dem ein Außenstehender Menschen oder Tiere gefährden kann, und die entsprechenden Heilmittel dagegen (Knoblauch, Amulette usw.). Allerdings wäre es übertrieben, das religiöse »Wesen« der Region auch heute noch in Volksglauben und Synkretismus sehen zu wollen⁵⁹.

58 Siehe die Interviews mit älteren religiösen Frauen in Rumänien, Bulgarien und Großbritannien bei Peter G. COLEMAN u.a., *Ritual in the Changing Lives of the Very Old*, in: Ders. (Hg.), *Ageing, Ritual and Social Change*, Farnham / Burlington 2013, S. 229–246.

59 KAHL, *Der Böse Blick*.

HISTORISCHE FALLBEISPIELE

Leonie Exarchos

»Und ihr wagt nicht, euren Glauben zu bekennen«

Formen des Bekennens im Rahmen der
Unionsverhandlungen zwischen römischer und
orthodoxer Kirche in Nikaia und Nymphaion 1234¹

Die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204 und die anschließende Errichtung lateinischer Herrschaften auf byzantinischem Gebiet werden von der heutigen Forschung als zentrale Ereignisse für den Bruch zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche verstanden². Das Trauma der Niederlage und Plünderung, der Verlust Konstantinopels als politisches und religiöses Zentrum, die Etablierung einer dauerhaften lateinischen Herrschaft mit einem lateinischen Kaiser und Patriarchen in Konstantinopel sowie nicht zuletzt die politische und territoriale Zersplitterung des Byzantinischen Reiches bedeuteten für die byzantinischen Christen nicht nur eine grundlegende Neuordnung, sondern beförderten auch ein Bedürfnis nach Orientierung und Selbstvergewisserung.

1 Sebastian Kolditz danke ich sehr für die anregende Diskussion und seine Vorschläge bei der Vorbereitung der Vortragsfassung dieses Beitrages. Mein besonderer Dank gilt Professor Frank Renroth und Professor Günter Prinzing, die die Schriftfassung kritisch lasen und wertvolle Anregungen gaben.

2 Siehe beispielsweise: Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u.a. 2002, S. 210; Ansgar FRENKEN, Wege zur Überwindung der Kirchenspaltung. Der Nachhall des »Schismas« von 1054 und der Eroberung Konstantinopels 1204 auf den allgemeinen Konzilien des Spätmittelalters, in: Peter BRUNS u.a. (Hg.), Vom Schisma zu den Kreuzzügen, 1054–1204, Paderborn u.a. 2005, S. 67–104, hier S. 69; Georgij AVVAKUMOV, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche, Berlin 2002, S. 247; Theodor NIKOLAOU, Vervollständigung des Schismas zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 1204 und die Anfänge des Uniatismus, in: Ders. (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004, S. 73–95; siehe auch bereits Steven RUNCIMAN, The Eastern Schism. A study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries, Oxford 1955, ND Oxford 1963, S. 145–158, bes. S. 151; zu Vorgeschichte, Verlauf und Auswirkungen des Vierten Kreuzzugs siehe z.B.: Michael ANGOLD, The Fourth Crusade. Event and context, Harlow u.a. 2003; Angeliki LAIOU (Hg.), *Urbs Capta*. The Fourth Crusade and its consequences, Paris 2005; Gherardo ORTALLI u.a. (Hg.), *Quarta Crociata*. Venezia – Bisanzio – Impero Latino, Venedig 2006; Thomas F. MADDEN (Hg.), *The Fourth Crusade. Event, aftermath, and perceptions*. Papers from the sixth conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Istanbul, Turkey, 25–29. August 2004, Aldershot 2008.

Diese außergewöhnliche Situation, der die Byzantiner durch die Eroberung Konstantinopels ausgesetzt waren, lässt die Zeit nach 1204 zu einer ausgesprochen untersuchungswerten Phase für die Ausprägung kollektiver Identitäten und im Besonderen der religiösen, in diesem Fall der orthodoxen Identität sowie eines potenziellen konfessionellen Bewusstseins werden³. Kulturhistorische Studien der letzten Jahre betonen, wie bedeutsam der Umgang und die Auseinandersetzung mit sowie die Abgrenzung von dem »Anderen« und den »Anderen« für die Bildung oder Vergewisserung kollektiver Identitäten sein können⁴. Als beispielhafte Foren dieses Zusammentreffens mit dem »Anderen« und dessen Vorstellungen im religiösen Bereich können Kirchenunionsverhandlungen gelten⁵.

Unionsgespräche, speziell in Form eines direkten und persönlichen Dialogs⁶, erweisen sich für die Frage eines möglichen konfessionellen Bewusstseins als äußerst geeignet, da dadurch beide Seiten unmittelbar mit den

-
- 3 Zu den ideologischen Reaktionen der Byzantiner auf den Verlust Konstantinopels sowie auch zur Frage eines möglichen aufkommenden griechischen Nationalbewusstseins infolge des Vierten Kreuzzuges: Dimiter ANGELOV, Byzantine ideological reactions to the Latin conquest of Constantinople, in: Angeliki LAIOU (Hg.), *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its consequences*, Paris 2005, S. 293–310; Michael ANGOLD, Byzantine »nationalism« and the Nicaean Empire, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975), S. 49–70; Hélène AHRWEILER, L'expérience nicéenne, in: *Dumbarton Oaks Papers (DOP)* 29 (1975), S. 21–40.
- 4 Vgl. Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007, S. 130–160, hier S. 134; vgl. auch Nikolas JASPERS, Fremdheit und Fremderfahrung. Die deutsch-spanische Perspektive, in: Klaus HERBERS u.a. (Hg.), »Das kommt mir spanisch vor« – Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, Münster 2004, S. 31–61; Volker SCIOR, Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck, Berlin 2002, S. 9–28.
- 5 Zum Entfremdungsprozess zwischen orthodoxer und römischer Kirche vgl. BAYER, Spaltung; für die Unionsbemühungen seien hier als Auswahl einige zentrale Untersuchungen genannt: Walter NORDEN, Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches (1453), Berlin 1903; Joseph GILL, Byzantium and the Papacy 1198–1400, New Brunswick 1979; Günter PRINZING, Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180–1216, in: Ernst-Dieter HEHL u.a. (Hg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, Stuttgart 2002, S. 137–183, hier S. 143–162, 173–183; für die Unionsbemühungen ab dem 13. Jahrhundert siehe Marie-Hélène BLANCHET u.a. (Hg.), Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e–XVIII^e siècle), Paris 2013; und allgemein zu ausgewählten Unionskonzilien: Hermann Josef SIEBEN, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn u.a. 1996, S. 261–303.
- 6 Zu dem Begriff des Dialoges, seinen Bedeutungsebenen im Sinne eines »kommunikativen Austausches zwischen zwei Seiten« und seinem Stellenwert für Unionsverhandlungen am Beispiel des Konzils von Ferrara–Florenz (1438–1439) siehe Sebastian KOLDITZ, Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara–Florenz (1438/39). Das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen, Stuttgart 2013, S. 18–22, bes. S. 18, Anm. 93; vgl. auch Josef WOHLMUTH, Kircheneinigung durch Konsens? Eine systematisch-historische Überlegung zu den Unionsverhandlungen auf dem Konzil von Ferrara–Florenz, in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.), Christian Unity. The Council of Ferrara–Florence 1438/39–1989, Leuven 1991, S. 187–202, hier S. 188–191.

Ansichten des jeweils »Anderen« konfrontiert werden, was nicht nur eine Beschäftigung mit dem »Anderen«, sondern auch mit den eigenen Positionen notwendig macht. Diese besondere Situation setzt mehrere Prozesse in Gang. Unionsverhandlungen führen dazu, dass beide Seiten gezwungen werden, sich zu ihren Glaubensgrundsätzen im Sinne eines »offenen Stehens-zu«⁷ zu bekennen, denn nur auf diese Weise können Gespräche in einer sinnvollen Form stattfinden. Dies lässt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen orthodoxer und römischer Kirche deutlich hervortreten. Zudem erfordern Unionsverhandlungen von beiden Parteien im Laufe der Diskussionen nicht nur, die eigenen Glaubensvorstellungen theologisch zu belegen und gegen Kritik zu verteidigen, sondern zugleich auch die entgegengesetzten Positionen der jeweils anderen Seite aktiv zu widerlegen. Eine stärkere Besinnung auf die eigenen, von der Gegenseite abweichenden Glaubensgrundsätze kann eine Folge dieser Prozesse sein⁸.

Der Akt des Bekennens nimmt dabei einen zentralen Platz ein. Die Inhalte, zu denen man sich bekennt, die Formen und die Funktion des »Sich-Bekennens« im Rahmen von theologischen Disputationen bilden die Grundlage von Unionsgesprächen und können unter bestimmten Umständen auch entscheidende Impulse für den Erfolg oder das Scheitern der Verhandlungen liefern, beispielsweise mittels signalisierter Kompromissbereitschaft durch entschärfte Formeln oder umgekehrt durch das starre Bestehen auf bestimmte Formulierungen. Aufbauend auf diese Überlegungen werden im Folgenden anhand eines ausgewählten Zusammentreffens zwischen römischer und orthodoxer Kirche, namentlich der Unionsverhandlungen von 1234, die Formen des Bekennens und das Zusammenspiel zwischen Bekennen und Eskalation untersucht sowie der Frage nach der Bedeutung der Unionsverhandlungen für die Herausbildung oder Stärkung eines konfessionellen byzantinisch-orthodoxen Bewusstseins nachgegangen.

7 Nach Wilfried HÄRLE, Bekenntnis IV. Systematisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) 1 (*1998), Sp. 1257f.; Andreas RÜWE, Bekennen und Bekenntnis im Alten Testament, in: Thomas K. KUHN (Hg.), Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge, Leipzig 2014, S. 11–34, hier S. 19f.

8 In der religionsgeschichtlichen Definition des Bekennens bei Christoph Bochinger wird auch dessen »gemeinschaftsstiftende und -bewahrende« Wirkung sowie dessen abgrenzende Funktion »von anderen Religionsgemeinschaften oder »Häresien« hervorgehoben: Christoph BOCHINGER, Bekenntnis I. Religionsgeschichtlich, in: RGG 1 (*1998), Sp. 1246; Andreas Ruwe stellt dies auch heraus: RÜWE, Bekennen, S. 20: »An diesem »offenen Stehen-zu« (bzw. »offenen sich-Stellen-zu«) hängt die mehrfach erwähnte identitätsbildende Funktion des Bekenntnisses, wobei klar ist, dass Identität nicht nur vergegenwärtigt, sondern auch gebildet wird.«

Die Unionsverhandlungen von 1234 und ihre Überlieferung

Die Phase von 1204 bis 1261 ist ein Zeitraum, in dem die römische und die orthodoxe Kirche wiederholt Versuche unternahm, eine Annäherung beider Kirchen zu erreichen⁹. Infolge des Vierten Kreuzzuges und der territorialen Zersplitterung des Byzantinischen Reiches in mehrere sogenannte »Nachfolgereiche« sah sich die römische Kirche mit verschiedenen orthodoxen Ansprechpartnern konfrontiert, mit denen Verhandlungen um eine Kirchenunion aufgenommen werden konnten¹⁰. Das Kaiserreich Nikaia konnte allerdings durch die dort 1208 erfolgte Einsetzung eines orthodoxen (Exil-) Patriarchen von Konstantinopel eine Führungsrolle in religiösen Fragen für sich beanspruchen und entwickelte sich im Laufe der Zeit zum wichtigsten Verhandlungspartner für die päpstliche Seite¹¹. Zwischen 1204 und 1261 diskutierte man in unterschiedlicher Weise über die Wiederherstellung der Kircheneinheit, z.B. mittels Briefwechsel, aber auch durch direkte Disputationen und Verhandlungen¹². Da sich theologische Anstrengungen mit aktuel-

9 Als Überblick zu den Unionsbemühungen im 13. Jahrhundert siehe: Michel STAVROU, *Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésiastique au XIII^e siècle*, in: Marie-Hélène BLANCHET u.a. (Hg.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e–XVIII^e siècle)*, Paris 2013, S. 41–56; und immer noch grundlegend: NORDEN, *Papsttum*, S. 163–655; für die Bemühungen bis zum Zweiten Konzil von Lyon 1274: Daniel STIERNON, *Le problème de l'Union gréco-latine vu de Byzance: De Germain II à Joseph I^{er} (1232–1273)*, in: Michel MOLLAT (Hg.), *1274 Année charnière. Mutations et continuités*. Lyon–Paris 30 septembre–5 octobre 1974, Paris 1977, S. 139–166.

10 Das sogenannte »Despotat« von Epiros verfolgte zeitweise auch eigene Verhandlungen um eine Union: Johannes M. HOECK u.a., *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole*. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II., Ettl 1965, S. 154f.; vgl. auch PRINZING, *Papsttum*, S. 177–183; zudem bestand zwischen Epiros und Nikaia und deren Kirchen eine konfliktreiche Beziehung: Alkmini STAVRIDOU-ZAFRAKA, *The political ideology of the State of Epiros*, in: Angeliki LAIOU (Hg.), *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its consequences*, Paris 2005, S. 311–323; Günter PRINZING, *A quasi patriarch in the State of Epiros: The autocephalous archbishop of »Boulogaria« (Ohrid) Demetrios Chomatenos*, in: *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 41 (2004), S. 165–182.

11 Im März 1208 wurde Michael Autoreianos (1208–1214) zum Patriarchen in Nikaia gewählt: Michael ANGOLD, *A Byzantine government in exile. Government and society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*, Oxford 1975, S. 37; zur Beziehung zwischen Kaiser und Kirche im Exil in Nikaia: ebd., S. 46–59; zum Stellenwert des in Nikaia eingerichteten Patriarchats: ANGELOV, *Byzantine ideological reactions*, S. 307: »Except for a brief period of schism between the Nicene and Epirote churches in the period 1228–1232, the patriarchate – seated after 1208 in Nicaea and after 1261 in Constantinople – was a factor of unity in the politically fragmented Byzantine world.«; siehe auch zur Bedeutung der Unionsverhandlungen 1234 für die Anerkennung der Machtstellung Nikaias: Nikolaos G. CHRISIS, *Crusading in Frankish Greece. A study of Byzantine-Western relations and attitudes, 1204–1282*, Turnhout 2012, S. 95f.

12 Beispielsweise führte Nikolaos Mesarites (ca. 1163/64–nach 1214), der Metropolit von Ephesos, 1214 im Auftrag des Kaisers von Nikaia zunächst in Konstantinopel mit dem Kardinallegaten Pelagius und später mit den Gesandten des Pelagius Verhandlungen über eine Kirchenunion; dazu und die Edition des Berichtes des Nikolaos Mesarites: August HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion III. Der Bericht des*

len politischen Erwägungen und Zielen vermengt, waren die Anstöße für Verhandlungen situationsbedingt. Die byzantinische Seite nutzte Unionsverhandlungen häufig als Mittel, um im Gegenzug für die Inaussichtstellung einer Kirchenunion politische Vorteile – je nach der gegebenen politischen Situation in Form einer Machtsicherung oder Herrschaftsausdehnung – zu erwirken¹³.

Im Jahr 1234 fanden in Nikaia und Nymphaion intensive Unionsverhandlungen zwischen Vertretern des Papstes und der byzantinisch-orthodoxen Kirche statt, die der Kirchenhistoriker Georgij Avvakumov sogar als die »wichtigste theologische Begegnung zwischen Lateinern und Griechen im 13. Jahrhundert« bezeichnet¹⁴. Vom 17. Januar bis zum 4. Mai 1234 diskutierten die Byzantiner mit päpstlichen Gesandten über Fragen des Glaubens¹⁵. Tatsächlich zeichneten sich diese Verhandlungen durch einige erwähnenswerte Besonderheiten aus. Die Gespräche wurden erstens vom 24. April 1234 an innerhalb eines Konzils geführt, an dem neben dem in Nikaia residierenden orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel Germanos II. (1223–1240) auch der orthodoxe Patriarch von Antiochia Symeon II. (vor 1208–1240/1242)

Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214, München 1923, Nachdruck in: Hans-Georg BECK (Hg.), Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte. Gesammelte Arbeiten, London 1973, II/III S. 3–96; Franz DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. 3. Teil: Regesten von 1204–1282, zweite, überarbeitete Auflage von Peter WIRTH, München 1977, Nr. 1692; siehe dazu auch GILL, Byzantium and the Papacy, S. 40–42; nach den Gesprächen von 1234 kam es zu weiteren Unionsbemühungen wie beispielsweise zwischen 1249–1254: Antonino FRANCHI, La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II, Rom 1981; DÖLGER/WIRTH, Regesten, 3. Teil, Nr. 1795, 1803, 1804, 1816a.

13 Hans-Georg BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, hier S. 188f.; zur Situation zwischen 1216–1246 auch: Kenneth M. SETON, The Papacy and the Levant (1204–1571), Bd. I: The thirteenth and fourteenth centuries, Philadelphia, PA 1976, S. 44–67; siehe zu den Gründen für die Unionsverhandlungen 1234 z.B. NORDEN, Papsttum, S. 348–350; CHRISISS, Crusading, S. 94f.

14 Georgij AVVAKUMOV, Die Mendikanten und der Unionsversuch von 1234. Eine wichtige Episode in den Verständigungsbemühungen zwischen Rom und der griechischen Kirche, in: Thomas PRÜGL u.a. (Hg.), Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP, Paderborn u.a. 2007, S. 129–142, hier S. 131: »Diese Gespräche [von Nikaia und Nymphaion] dürfen als die wichtigste theologische Begegnung zwischen Lateinern und Griechen im 13. Jahrhundert angesehen werden. Auch die Union von Lyon 1274 kann in dieser Hinsicht nicht mit den Gesprächen von 1234 konkurrieren. Die Union von Lyon zeichnete sich durch einen völligen Verzicht auf theologische Gespräche aus. [...] Somit fand auf dem Konzil von Lyon keine echte theologische Begegnung statt. Dagegen zeichnen sich die Gespräche in Nikaia–Nymphaion gerade durch einen Versuch des theologischen Dialogs aus, auch wenn er letzten Endes scheiterte«.

15 Überliefert sind diese Verhandlungen in erster Linie durch den erhaltenen detaillierten Bericht der päpstlichen Gesandten, der im Folgenden *Relatio* genannt wird. Ediert wurde die *Relatio* von: Girolamo GOLUBOVICH, Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia 1234, in: Archivum Franciscanum Historicum 12 (1919), S. 418–470. Diese Edition wird im Folgenden verwendet.

teilnahm¹⁶. Zweitens bezeichneten sich beide Seiten am Ende der Verhandlungen gegenseitig als Häretiker. Das Zusammentreffen endete somit mit einem Eklat¹⁷. Drittens sind diese Gespräche vergleichsweise gut und detailliert dokumentiert. Dies ist in erster Linie dem Gesandtschaftsbericht der vier Mendikanten zu verdanken, die im Auftrag Papst Gregors IX. (1227–1241) nach Nikaia und Nymphaion gereist waren. Es handelte sich bei den Gesandten um zwei Franziskaner namens Haymo von Faversham und Rodulphus von Reims sowie um die beiden Dominikaner Petrus von Sézanne und einen Hugo, über den nichts Näheres bekannt ist¹⁸. Die Verfasserschaft ist nicht eindeutig geklärt, vermutlich kann einer der vier päpstlichen Gesandten als Autor dieses Berichtes gelten, wahrscheinlich Rodulphus von Reims¹⁹.

Der besondere Wert der *Relatio* liegt darin, dass sie ausführlich über die Inhalte und den Ablauf der Gespräche berichtet. In der Forschung werden häufig der Wahrheitsgehalt und die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes betont²⁰. Dafür sprechen im besonderen Maße der offizielle Charakter des Gesandtschaftsberichtes und die Tatsache, dass die *Relatio* in den Punkten, die auch über griechische Quellen überliefert sind, ähnliche Schilderungen enthält²¹. Allerdings sollten bei dieser Frage der lateinische Blickwinkel der

16 *Relatio*, 19–28, S. 448–464; zu Symeon II. vgl. Klaus-Peter TODT u.a., TIB 15/1. Syria (Syria Prôtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia), Wien 2014, S. 365–368, hier S. 367; als Zusammenfassung des Verlaufs des Konzils von Nymphaion 1234 z.B.: SIEBEN, Apostelkonzil, S. 264–268.

17 *Relatio*, 28, S. 463f.

18 Haymo von Faversham war zwischen 1240 und 1244 Generalminister des Franziskanerordens, siehe zu ihm: HILARIN FELDER, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1904, S. 174–176; Martiniano RONCAGLIA, Les Frères mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII^e siècle (1231–1274), Kairo 1954, S. 44; Pierre FERET, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Bd. 1, Paris 1894, S. 309–311; Nickiphoros I. TSOUGARAKIS, The Latin religious orders in medieval Greece, 1204–1500, Turnhout 2012, S. 142; zu Rodulphus: RONCAGLIA, Les Frères mineurs, S. 45.

19 So GOLUBOVICH, Disputatio, S. 425f.; siehe so auch RONCAGLIA, Les Frères mineurs, S. 47f., und SIEBEN, Apostelkonzil, S. 262; Golubovich meint, dass Rodulphus auch derjenige gewesen sei, der der griechischen Sprache mächtig war und somit auch die Erklärungen der byzantinischen Seite übersetzte; vgl. gegen Rodulphus als demjenigen, der die griechische Sprache beherrschte: Antoine DONDAINE, »Contra Graecos«. Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 21 (1951), S. 320–446, hier S. 341–345; Dondaine vermutet, dass es sich bei dem griechisch sprechenden Mönch um einen namentlich nicht genannten Bruder aus Konstantinopel handelte, der die päpstlichen Gesandten begleitete, und nimmt an, dass dieser der Autor des späteren *Tractatus contra Graecos* von 1252 gewesen sei; zu dieser Frage auch Daniel STIERNON, Rome et les Églises orientales, in: Euntes docete 15 (1962), S. 319–385, hier S. 381f.; und TSOUGARAKIS, The Latin religious orders, S. 209.

20 AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 269: »Zum einen ist kaum ein anderer Disputationsbericht aus dieser Zeit so detailliert und klar wie die *Relatio* der vier Mendikanten, deren grundsätzliche Wahrheitstreue keinen Zweifel duldet – im Gegensatz zu vielen anderen Dokumenten dieser Art«; vgl. dazu auch RONCAGLIA, Les Frères mineurs, S. 50f.

21 AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 269f.: »Parallelen in griechischen Quellen bestätigen die Glaubwürdigkeit der *Relatio*«; zu den griechischen Quellen zählen beispielsweise die Schilderung des byzantinischen Gelehrten Nikephoros Blemmydes, der bei den Verhandlungen von 1234 zumindest teilweise persönlich anwesend war: Nikephoros BLEMMEDES,

Relatio sowie ihr Adressat nicht außer Acht gelassen werden. Der Papst sollte durch diesen Bericht über den genauen Verlauf und die Gründe für das desaströse Scheitern der Unionsgespräche 1234 informiert werden. Es liegt nahe, dass der Bericht nicht die alleinige Funktion hatte, die Gespräche angemessen wiederzugegeben, sondern auch die Eskalation zu erklären, vielleicht sogar zu rechtfertigen, sowie die generellen Probleme mit der byzantinischen Kirche und Geistlichkeit aufzuzeigen. Die byzantinischen »Häresien« werden darin offengelegt und angeprangert. So sollte die *Relatio* Papst Gregor IX. noch für die folgenden Jahre Argumente liefern, gegen »den Schismatiker Vatatzes [Kaiser Ioannes Vatatzes, ca. 1221–1254] und dessen Anhänger« vorzugehen²². Diese Intentionen müssen berücksichtigt werden, auch wenn die Argumente der byzantinischen Seite, der beschriebene Verlauf sowie die Formen der Auseinandersetzungen während der Verhandlungen gerade in zentralen Punkten als sehr plausibel erscheinen.

Der offizielle Anstoß für die Verhandlungen von 1234 ging von byzantinisch-orthodoxer Seite aus²³. Im Jahr 1232 schrieb der Patriarch Germanos II. jeweils einen Brief an Papst Gregor IX. und an die römischen Kardinäle. Als Anlass hierfür nannte er den Aufenthalt von fünf Franziskanern in Nikaia, mit denen er bereits Gespräche über die Einheit der Kirche geführt hatte²⁴.

Autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior, hg. von Joseph A. MUNITIZ, Turnhout 1984, hier II, 25–40, S. 57–63; eine sehr gute englische Übersetzung der *Autobiographia*: Joseph A. MUNITIZ, Nikephoros Blemmydes. A partial account. Introduction, translation and notes, Leuven 1988, hier II, 25–40, S. 106–114; die geschilderte Haltung der orthodoxen Seite zu dem *Filioque*, der Azymenfrage und dem päpstlichen Primatsanspruch in der *Relatio* bieten zudem keine Überraschungen. Die Positionen der Orthodoxen sind beispielsweise auch durch offizielle Dokumente im weiteren Kontext dieser Verhandlungen überliefert, wie die sogenannte *Responsio Germani et Synodi Nymphae ad Gregorium IX (1234)* oder die sogenannten *Synodica definitio verae fidei de processione Spiritus Sancti* des Patriarchen Germanos II., GOLUBOVICH, Disputatio, S. 423f.

22 So werden Ioannes Vatatzes und seine Anhänger in einem Brief des Papstes Gregor IX. an Kaiser Friedrich II. vom 17. März 1238 bezeichnet (*contra dictum Vataticum schismaticum et eius fautores*). In diesem Brief heißt es auch, dass Papst Gregor seine Informationen »aus dem wahrhaften Bericht der Brüder selbst« habe (*ex ipsorum Fratrum veridica relatione*), Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241) e registris Vaticanis aliisque fontibus collegit, hg. von Alois L. TAUTU (CICO Fontes Series III/ III), Rom 1950, Nr. 236, S. 314f., hier S. 314; vgl. auch AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 280.

23 Siehe als Überblick zu der Quellenlage für die Verhandlungen 1234 mit Erklärung der Quellen: GOLUBOVICH, Disputatio, S. 420–424; auch wenn der Patriarch Germanos II. den Brief verfasste, so geschah dies sehr wahrscheinlich auf die Initiative des Kaisers Ioannes Vatatzes hin. Politische Erwägungen waren wohl der Grund für die Aufnahme von Verhandlungen. Das Kaiserreich Nikaia sah sich durch die Einsetzung des »kriegsgewaltigen« Johann von Brienne als Mitkaiser des Lateinischen Kaiserreichs 1231 sowie durch die Annäherung des Despoten Manuel von Epiros an das Papsttum bedroht: NORDEN, Papsttum, S. 348–350; CHRISIS, Crusading, S. 94f.; Rodolphe GUILLAND, La politique intérieure de l'Empire de Byzance de 1204 à 1341, Paris 1959, S. 33; STAVROU, Les tentatives gréco-latines, S. 44.

24 Beide Briefe ediert in: Acta Honorii III et Gregorii IX, Nr. 179^a, S. 240–248, und Nr. 179^b, S. 249–252. Der Brief an die Kardinäle ist in der griechischen Fassung ediert von Christos A.

Papst Gregor IX. schickte daraufhin die bereits genannten vier Mendikanten nach Nikaia, die dort am 15. Januar 1234 eintrafen²⁵. Die Disputationen lassen sich in zwei Phasen einteilen: eine vom 17. bis 27. Januar 1234 mit Nikaia als Ort der Gespräche und eine zweite vom 24. April bis 4. Mai 1234 im Rahmen des Konzils in Nymphaion²⁶.

Laut der *Relatio* traten Unstimmigkeiten bereits vor Beginn der eigentlichen Verhandlungen auf. Zum einen bei der Frage, in welchem Rahmen die Unionsverhandlungen durchgeführt werden sollten: Die byzantinische Seite drängte von Anfang an darauf, ein Konzil abzuhalten, während die päpstlichen Gesandten nur dazu bereit waren, Unionsgespräche in Form einer freundschaftlichen Besprechung, einer *amicabilis collatio*²⁷, zu führen²⁸. Zum anderen beharrten die päpstlichen Gesandten bereits zu Beginn der Verhandlungen darauf, dass sie nicht nach Nikaia geschickt worden seien, um Glaubensfragen zu diskutieren, über die die römische Kirche oder sie nachdachten, sondern um die diskussionswürdigen Thesen der Byzantiner zu beleuchten²⁹. Unterschiedlicher hätten die Vorstellungen über den Rah-

ARAMPATZES, Ἀνέκδοτη ἐπιστολὴ τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Β΄ πρὸς τοὺς Καρδιναλίους τῆς Ῥώμης (1232), in: Ἐπετηρὶς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 52 (2004/2006), S. 363–378, hier S. 373–378; zur Kirchenpolitik des Patriarchen Germanos II. siehe Michel STAVROU, Rassembleur et rénover une église en crise. La politique ecclésiastique du patriarche Germain II (1223–1240), in: Marie-Hélène BLANCHET u.a. (Hg.), Le patriarcat oecuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e congrès international des Études Byzantines, Sofia, 23 août 2011, Paris 2014, S. 23–36; zu den Gesprächen mit den fünf Franziskanern: Acta Honorii III et Gregorii IX, Nr. 179a, S. 241f.; als Gründe für die Spaltung werden die »Uneinigkeit« (διαφωνία), »der Widerspruch der Dogmen« (δογμάτων ἐναντιότης), »die Zerstörung der Kanones« (κανόνων κατάλυσις) und »die Verfälschung der von den Vätern überlieferten Riten« (πατροπαραδότων ἔθῶν ἀλλοίωσις) genannt, ebd., S. 245; die Vergehen der Lateiner und der römischen Kirche werden auch angesprochen, ebd., S. 246; siehe auch AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 264f.

²⁵ *Relatio*, 1, S. 428.

²⁶ Zu den Disputationen in Nikaia: ebd., 5–14, S. 430–445; zu den Gesprächen auf dem Konzil von Nymphaion: ebd., 19–28, S. 448–464. Die Verhandlungen in Nikaia fanden im kaiserlichen Palast oder in der Residenz des Patriarchen statt: SIEBEN, Apostelkonzil, S. 264; in Nymphaion waren auch wieder das Haus des Patriarchen sowie der Palast des Kaisers Versammlungsorte des Konzils, z.B.: *Relatio*, 19, S. 448 und 22, S. 453; besonders unter Ioannes Vatatzes wurde Nymphaion zu einer wichtigen Residenzstadt: ANGOLD, Government, S. 63; vgl. auch Julia JEDAMSKI, Nymphaion. A Byzantine palace in exile, in: Annual of Medieval Studies at Central European University Budapest 13 (2007), S. 9–22.

²⁷ *Relatio*, 3, S. 429.

²⁸ Hermann Josef Sieben bemerkt zu Recht, dass die Orthodoxen von Beginn an auf Unionsverhandlungen im Rahmen eines Konzils drängten und dafür warben. Dies zeigt allein schon die Führung der päpstlichen Gesandten zu der Kirche, in der angeblich das Erste Konzil von Nikaia stattgefunden hatte: SIEBEN, Apostelkonzil, S. 263; vgl. *Relatio*, 1, S. 428.

²⁹ Ebd., 3, S. 429: »Non missi sumus ad disputandum vobiscum super aliquo articulo fidei, de quo ambigat Ecclesia Romana vel nos, sed ut vobiscum amicabilem collationem habeamus super dubitabilibus vestris. Igitur vestrum erit illa ostendere, et nostrum erit illa per gratiam Dei elucidare«.

men und die Form der Gespräche kaum sein können, was die Verhandlungen von vornherein erschwerte³⁰.

Themen und Streitpunkte der Unionsgespräche von 1234

Die Inhalte der Unionsverhandlungen von 1234 boten nichts Unerwartetes und standen in einer Kontinuität zu den vorausgegangenen und nachfolgenden Disputationen. Der Primatsanspruch des Papstes ist ein solch klassischer Gesprächsgegenstand, der 1234 zwar nicht explizit in eigenen Verhandlungsrunden diskutiert wurde, aber dennoch eine zentrale Frage darstellte und an verschiedenen Stellen der Verhandlungen zum Thema wurde³¹. Die Byzantiner und die lateinischen Gesandten besprachen den päpstlichen Primat beispielsweise bei der Frage der Wiederaufnahme des Papstes in die orthodoxen Diptychen sowie bei der recht vagen Inaussichtstellung, den orthodoxen Patriarchen als Gegenleistung für den erbrachten Gehorsam gegenüber dem Papst wieder in Konstantinopel einzusetzen³². Die meistdiskutierten Themen der Gespräche waren aber die unterschiedlichen theologischen Auffassungen

30 Der Vorschlag, die Unionsgespräche innerhalb eines Konzils abzuhalten, kann vielleicht durchaus als ein Versuch verstanden werden, die Gespräche in einem angemessenen, feierlichen Umfeld zu führen, allerdings in einem Rahmen, in dem die orthodoxe Seite deutlich in der Mehrheit war. Die päpstlichen Gesandten sahen sich hingegen, dies betonten sie mehrfach, nicht mit den Befugnissen ausgestattet, an einem Konzil teilzunehmen. Sie seien nur einfache Gesandte (*simplices nuntii*): ebd., 2, S. 428f., und 3, S. 429; vgl. auch SIEBEN, Apostelkonzil, S. 263.

31 Bereits bei den ersten Fragen ging es um den Grund und die Ursache, weshalb sich die *Ecclesia Graecorum* dem Gehorsam gegenüber der römischen Kirche entzogen habe, vgl. *Relatio*, 3, S. 429.

32 Die Diskussion um die Erwähnung des Papstes in den Diptychen: ebd., 20, S. 451; das Gespräch über die mögliche Wiedereinsetzung des orthodoxen Patriarchen in Konstantinopel fand am 27. Januar 1234 statt: ebd., 14, S. 445: »Und der Kaiser fügte hinzu: ›Wenn der Herr Patriarch der römischen Kirche gehorchen wolle, wird der Herr Papst ihm dann sein Recht wiederherstellen?‹ Darauf antworteten wir so: ›Wenn der Patriarch den Gehorsam und das, was er seiner Mutter schuldet, erweist, glauben wir, dass er größere Barmherzigkeit vor dem Herrn Papst und der ganzen römischen Kirche finden wird, als er glaubt.« (»Et adiecit Imperator: ›Si dominus Patriarcha velit obedire Ecclesie Romane, restituet ei dominus Papa ius suum?‹ Ad hec respondimus hoc modo: ›Si Patriarcha obedientiam et ea que matri sue debet, solvat, credimus quod misericordiam maiorem inveniet, quam credit, coram domino Papa et tota Ecclesia Romana.«); wenn davon die Rede ist, dass der Papst dem Patriarchen dessen Recht wiederherstellen würde, kann eigentlich nur die Wiedereinsetzung des orthodoxen Patriarchen in Konstantinopel gemeint sein. Nach Leo Santifaller starb der lateinische Patriarch von Konstantinopel Simon bereits in der ersten Hälfte des Jahres 1233, der neue Patriarch Nikolaus trat sein Amt vermutlich erst in der Mitte des Jahres 1234 an, d.h. während der Verhandlungen 1234 war der lateinische Patriarchensitz in Konstantinopel vakant. Die päpstlichen Gesandten blieben aber bei dieser Frage eher unbestimmt und zurückhaltend; vgl. Leo SANTIFALLER, Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204–1261) und der venezianischen Urkunde, Weimar 1938, S. 37–40; CHRISISS, Crusading, S. 96; NORDEN, Papsttum, S. 353; John DORAN, Rites and wrongs: The Latin mission to Nicaea 1234, in: Robert

zum Ausgang des Heiligen Geistes (*Filioque*-Kontroverse) und zur Frage der Verwendung des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie (Azymenfrage). Das *Filioque*, der lateinische Zusatz beim nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, wurde auf Drängen der byzantinischen Seite vom 19. bis zum 25. Januar 1234 verhandelt³³. Während die Byzantiner diesen Zusatz vehement ablehnten, verteidigten die päpstlichen Gesandten die Auffassung, dass der Heilige Geist auch vom Sohn ausgehe³⁴. Ähnlich ausgiebig behandelte man auch die Azymenfrage, den strittigen Punkt zur Verwendung des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie³⁵. Während die römische Seite die Verwendung des gesäuerten Brotes nach orthodoxem Brauch tolerierte, lehnte die orthodoxe Partei den bei der römischen Kirche üblichen Gebrauch von Azymen (ungesäuertem Brot) vollständig ab³⁶.

Neben Fragen des Dogmas und des Ritus flammten als Nebenschauplätze der Diskussionen auch gegenseitige Vorwürfe und Feindseligkeiten hinsichtlich der religiösen Praxis und des Zusammenlebens von Orthodoxen und Lateinern auf. Die päpstlichen Gesandten beschuldigten die byzantinische Seite, dass diese den lateinischen Ritus nicht nur nicht anerkenne, sondern in der Praxis sogar bekämpfe. Lateiner, die an der Messe nach römischem Ritus teilnahmen, würden mit dem Kirchenbann belegt³⁷. Die Byzantiner würden die Altäre reinigen, nachdem Lateiner dort die Messe gefeiert hatten und Lateiner würden gezwungen, die Sakramente der römischen Kirche

N. SWANSON (Hg.), *Unity and diversity in the Church. Papers read at the 1994 summer meeting and the 1995 winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford u.a. 1996*, S. 131–144, hier S. 139.

33 *Relatio*, 5–12, S. 430–443; am Sonntag, dem 22. Januar 1234, fand allerdings keine Diskussion statt: ebd., 8, S. 435; siehe auch AVVAKUMOV, *Mendikanten*, S. 137.

34 Zum Problem des *Filioque* hier nur eine Auswahl zentraler Literatur: Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin u.a. 2002; auch als guter Überblick: Peter GEMEINHARDT, *Der Filioque-Streit zwischen Ost und West*, in: Peter BRUNS u.a. (Hg.), *Vom Schisma zu den Kreuzzügen, 1054–1204*, Paderborn u.a. 2005, S. 105–132; siehe auch Bernd OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.

35 Man diskutierte die Azymenfrage inhaltlich vom 26. April bis 3. Mai 1234 (mit Unterbrechungen): *Relatio*, 20–26, S. 450–462; siehe AVVAKUMOV, *Mendikanten*, S. 137; zur Azymenfrage und ihrer Entwicklung: Ders., *Entstehung des Unionsgedankens*; ders., *Der Azymenstreit. Konflikte und Polemiken um eine Frage des Ritus*, in: Peter BRUNS u.a. (Hg.), *Vom Schisma zu den Kreuzzügen, 1054–1204*, Paderborn u.a. 2005, S. 9–26; BAYER, *Spaltung*, S. 214–221; Chris SCHABEL, *The quarrel over unleavened bread in Western theology, 1234–1439*, in: Martin HINTERBERGER u.a. (Hg.), *Greeks, Latins, and intellectual history 1204–1500*, Leuven u.a. 2011, S. 85–127.

36 *Relatio*, 22, S. 453f., und 23, S. 454f.

37 Dies erlebten die päpstlichen Gesandten selbst, als sie eine Messe feierten, an der auch in Nikaia lebende Lateiner teilnahmen, ebd., 4, S. 430: »Nachdem die Messe aber beendet und der Gottesdienst auf richtige Weise durchgeführt worden war, kam ein im Ausland lebender Lateiner weinend zu uns, der sagte, dass sein Papas [sein orthodoxer Priester] ihn mit dem Kirchenbann belegt habe, weil er an unserer Messe teilgenommen hatte.« (»Finita autem missa, et divinis rite peractis, advenit ad nos quidam Latinus exulans et flens et dicens papatem suum eum

aufzugeben und diesen abzuschwören³⁸. Beachtenswert ist, dass die byzantinische Seite zumindest die beiden letzten Vorwürfe zugab – mit dem Verweis, die Lateiner müssten sich darüber nicht wundern, da sie bei der Eroberung Konstantinopels selbst viele Freveltaten begangen hätten³⁹. Dies verdeutlicht, wie präsent der Vierte Kreuzzug auch 1234 noch war.

Die Streitpunkte von 1234 zeigen nachdrücklich: Zwischen der Orthodoxie und der römischen Kirche bestanden große Differenzen, sei es hinsichtlich des Primatsanspruchs, der Lehre oder des Ritus⁴⁰. Die Themen der Verhandlungen bringen aber auch noch eine andere Dimension der Spaltung zum Vorschein, nämlich ein Bewusstsein des Bruchs nach dem Vierten Kreuzzug, ausgelöst durch die Eroberung und die alltäglichen Feindseligkeiten zwischen Orthodoxen und Lateinern, bei denen es nicht zuletzt um einen unentwegten Kampf um Wahrheit ging: Wer hat den richtigen Glauben, wer hat den richtigen Ritus? Diese Konflikte im Alltag können dazu beigetragen haben, dass der »Andere« möglicherweise stärker als zuvor nicht mehr als zur gleichen Glaubensgemeinschaft gehörend wahrgenommen wurde. Dass der Vierte Kreuzzug als Argument verwendet wurde, und zwar als Begründung für das Vorgehen gegen die römische Kirche in der Praxis, demonstriert, welche Zäsur der Vierte Kreuzzug für die byzantinische Seite eingeleitet hatte und welche Wirkung diesem auch bei der Ausprägung oder Stärkung eines orthodoxen Bewusstseins in Abgrenzung zu der römischen Kirche beigemessen werden muss.

supposuisse sententie, quia misse nostre interfuisset.«). Der orthodoxe Priester soll daraufhin vom Patriarchen bestraft worden sein, wobei der Patriarch diese nach der *Relatio* »abscheuliche Tat« (»abominabile factum«) eher verschleiern als berichtigen wollte, ebd., 4, S. 430.

38 Die beiden letzten Vorwürfe werden bei der Diskussion um die Azymen vorgebracht. Die Lateiner behaupten, dass sie längst wüssten, wie schlecht die Orthodoxen über die Azymen denken, und machen dies an einigen Beispielen fest, ebd., 20, S. 451: »[...] tertio, quia facta vestra istud probant: ablutis enim altaria vestra, postquam celebraverit Latinus in eis; quarto, quia Latinos venientes ad Sacramenta vestra compellit apostatare et abiurare Sacramenta Ecclesie Romane [...]«.

39 Ebd., 20, S. 451: »[...] Über die anderen [Dinge], die wir machen, sollt ihr euch nicht wundern, weil eure Lateiner, als sie Konstantinopel eingenommen hatten, die Kirchen aufbrachen, Altäre zerstörten, und nachdem sie Gold und Silber an sich genommen hatten, die Reliquien der Heiligen ins Meer warfen, heilige Ikonen niedertraten und aus den Kirchen Viehställe machten, [...]« (»[...] De aliis que facimus non miremini, quia Latini vestri cum cepissent Constantinopolim, frugerunt ecclesias, diruerunt altaria, auro et argento sublato, reliquias sanctorum proiecerunt in mare, yonas sanctas conculcaverunt, et de ecclesiis stabula iumentorum fecerunt [...]«).

40 Diese Differenzen waren schon lange Streitpunkte. Siehe auch beispielsweise zu den theologischen Debatten am Hof des Kaisers Manuel Komnenos im 12. Jahrhundert: Alessandra Bucossi, *Dibattiti teologici alla corte di Manuele Comneno*, in: Antonio Rigo u.a. (Hg.), *Vie per Bisanzio: VII congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Venezia, 25–28 novembre 2009, Bd. 1, Bari 2013, S. 311–321. Zur polemischen Literatur der Byzantiner gegen die Lateiner vgl. auch Tia M. Kolbaba, *The Byzantine lists: Errors of the Latins*, Urbana, IL u.a. 2000.

Die Formen des »Sich-Bekennens« während der Unionsverhandlungen 1234

Beim Thema des Umgangs mit der römischen Kirche auf alltäglicher, praktischer Ebene während der Unionsverhandlungen von 1234 ist seitens der Orthodoxen deutlich eine Abgrenzung zur römischen Kirche sowie das Bemühen feststellbar, die eigenen Positionen zu stärken. Es stellt sich die Frage, ob und wie sich diese auch in den theologischen Auseinandersetzungen der Unionsgespräche bemerkbar machten.

Die Unionsverhandlungen von 1234 haben bisher in der Forschung besonders in generellen Abhandlungen zur Geschichte der Konzilien oder Unionsbemühungen Beachtung erfahren⁴¹. Auch Einzelaspekte der Verhandlungen von 1234, wie beispielsweise die Diskussion der Azymenfrage, der Status der päpstlichen Gesandten oder die Rolle des byzantinischen Kaisers während der Verhandlungen, fanden das Interesse einzelner Beiträge⁴². Im Folgenden werden nun der Akt und die Formen des »Sich-Bekennens«, ihre Rolle innerhalb der Verhandlungen sowie das Zusammenspiel zwischen Bekennen und Eskalation in den Blick genommen.

Laut der *Relatio* der päpstlichen Gesandten waren die Disputationen von 1234 maßgeblich von der Frage des Bekennens bzw. des Nichtbekennens geprägt. Zu finden ist dies zum einen in Gestalt des Vorwurfes, die Gegenseite bekenne sich nicht zu ihrem Glauben, zum anderen in Form tatsächlich abgegebener, mündlicher und schriftlicher Erklärungen zu einzelnen theologischen Streitfragen, namentlich dem *Filioque* und der Azymenfrage.

Dem Vorwurf, die byzantinische Seite bekenne sich nicht zu ihrem Glauben, begegnet man in dem Bericht an mehreren Stellen. Zwei mögliche Erklärungen für das Nichtbekennen werden von den päpstlichen Gesandten

41 Beispielsweise in Charles-Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Bd. 5/2, Paris 1913, S. 1565–1572; SIEBEN, *Apostelkonzil*, S. 262–268; Henry CHADWICK, *East and West: The making of a rift in the Church. From apostolic times until the Council of Florence*, Oxford 2005, S. 238–243; STAVROU, *Les tentatives gréco-latines*, S. 43–46; oder auch in Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen, z.B. CHRISSTIS, *Crusading*, S. 93–99.

42 Zur Azymenfrage: AVVAKUMOV, *Entstehung des Unionsgedankens*, S. 263–280, oder ders., *Mendikanten*, S. 129–142; zum Status der päpstlichen Gesandten 1234: Jeffrey Brubaker, *Nuncios or Legati: What makes a Papal Representative in 1234?*, in: Kirsty Stewart u.a. (Hg.), *Cross-Cultural Exchange in the Byzantine World, c. 300–1500 AD. Selected papers from the XVII International Graduate Conference of the Oxford University Byzantine Society*, Oxford u.a. 2016, S. 115–128; John Langdon fokussiert die dominante Rolle des Kaisers Ioannes Vatatzes bei den Verhandlungen 1234 und bringt das Verhalten des Vatatzes mit der politischen Vorstellung von kaiserlicher Stellvertreterschaft innerhalb der orthodox-christlichen *oikumene* in Zusammenhang: John S. LANGDON, *Byzantium in Anatolian exile. Imperial vicegerency reaffirmed during Byzantino-papal discussions at Nicaea and Nymphaion 1234*, in: *Byzantinische Forschungen* 20 (1994), S. 197–233.

gegeben. Demnach bekannten sich die Byzantiner nicht, weil sie entweder merkten, dass sie widerlegt wurden, oder weil sie Zeit schinden wollten. Erstes ist z.B. der Fall, als die päpstlichen Gesandten bei einer Diskussionsrunde zur Frage des *Filioque* die orthodoxe Seite drängten, offen zur Ablehnung des *Filioque* zu stehen. Als die Orthodoxen dies nicht explizit sagen wollten, meinten die Lateiner zu erkennen, dass die Byzantiner wohl selbst gemerkt hätten, dass sie widerlegt seien, und deshalb nicht wagten, offen zu bekennen (*manifeste confiteri*), was sie eigentlich glaubten⁴³. Als zweiten Grund für das Nichtbekennen nennt die *Relatio* die Absicht, die weiteren Verhandlungen hinauszuzögern. Mehrfach ist von Bedenkzeiten, Vertagungen und anderen Verzögerungen die Rede, um die die byzantinische Seite bat⁴⁴. Im Zusammenhang mit der Azymenfrage wurde dieser Vorwurf gegenüber den Byzantinern auch konkret formuliert. Nach langen Streitigkeiten um die Auslegung der Briefe, die der Papst mitgeschickt hatte, und mehrfacher vorausgegangener Vertagungen auf Bitten der Orthodoxen wandten sich die päpstlichen Gesandten am 26. April 1234 wie folgt an das Konzil von Nymphaion: »Wir sehen, dass ihr euch Zeit erkaufte und bemüht seid, unserer Frage auszuweichen und ihr nicht wagt, euren Glauben zu bekennen [...]«⁴⁵.

Auch wenn es sich um Schilderungen der Gegenseite handelt, sind für diese in der *Relatio* wiederholt erhobenen Bezeichnungen des »Nicht-bekennen-Wollens« und das unentschlossene Wirken der Byzantiner durchaus verschiedene Erklärungen denkbar. Eine recht schlüssige Begründung könnte sein, dass der Patriarch und die orthodoxe Geistlichkeit gewissermaßen zwischen dem Wunsch, Rom nicht zu schnell vor den Kopf zu stoßen, und den eigenen religiösen Überzeugungen, die man zu verteidigen suchte, standen. Zudem thematisiert selbst die byzantinische Seite im Fall des *Filioque* eine unglückliche Argumentation der Orthodoxen. Der Gelehrte Nikephoros Blemmydes (1197–ca. 1269)⁴⁶, der bei den Gesprächen 1234 zeitweise zugegen

43 Dies ereignete sich am 21. Januar 1234, *Relatio*, 7, S. 434: »Und als sie dies nicht offen bekennen wollten, waren sie hinsichtlich ihres Wortes widerlegt, weil sie nicht wagten zu bekennen, was sie glaubten.« (»Et cum hoc nollent manifeste confiteri, erant de verbo suo redarguti, quia quod credebant non erant ausi confiteri.«). Die *Relatio* unterschlägt hier die Tatsache, dass zuerst die lateinische Seite eine Erklärung des *Filioque* verweigerte und ihrerseits die Frage an die Byzantiner richtete, ebd.

44 Laut der *Relatio* verursachten die Byzantiner während der gesamten Verhandlungen diverse Verzögerungen, hier einige Beispiele: *Relatio*, 5, S. 431; ebd., 7, S. 435; ebd. 8, S. 436 (»petierunt postmodum indutias deliberandi«); ebd., 13, S. 444 (»petiit [Patriarcha] inducias usque post prandium«); ebd., 19, S. 450 (»Petimus indutias usque ad quartam feriam, et tunc respondebimus vobis sicut promisimus«).

45 Ebd., 20, S. 451: »Videmus quod tempus redimitis et subterfugere questionem nostram nitimini, et fidem vestram profiteri non audetis [...]«.

46 Nikephoros Blemmydes war Theologe und Philosoph. Er nahm nicht nur an den Verhandlungen 1234 teil, sondern war auch bei den späteren Verhandlungen zwischen Rom und Nikaia im Jahr 1250 zugegen. Über beide Diskussionen berichtet er in seiner *Autobiographia*: Nikephoros

war, erwähnt dazu in seiner *Autobiographia*, dass Demetrios Karykes⁴⁷, der *Hypatos* der Philosophen⁴⁸, den man als Bevollmächtigten für den Dialog mit den Lateinern bestimmt hatte, nicht in der Lage war, den Argumenten der Lateiner etwas entgegenzusetzen. Nikephoros Blemmydes beschreibt ihn als »hilflos und schweigend« gegenüber den Argumenten der lateinischen Seite. Schließlich erbat Demetrios Karykes, ihm das Gesagte schriftlich zu geben, und zog sich daraufhin aus den Verhandlungen zurück. Gemäß der Darstellung des Nikephoros Blemmydes habe dieses Versagen den Patriarchen deprimiert, war er es doch, der zu den Unionsgesprächen eingeladen hatte⁴⁹. Es offenbarten sich also, durch eine byzantinische Quelle belegt, zumindest bei einer Disputation Argumentationsschwierigkeiten in den Auseinandersetzungen mit den Positionen der römischen Kirche. Diese Verunsicherung, die auch zu Verzögerungen führte, könnte auf die Lateiner so gewirkt haben, als ob die orthodoxe Seite den Diskussionen aus dem Weg gehen oder sich nicht klar bekennen wollte. Aber tatsächlich zeigen sich hier in erster Linie Probleme mit der lateinischen Argumentationsweise, die die päpstlichen

BLEMMYDES, *Autobiographia*, II, 25–40, S. 57–63 und II, 50–60, S. 67–73; von Nikephoros Blemmydes ist auch ein weiterer Text über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Lateinern und Orthodoxen bei der Frage des *Filioque* bezüglich der Verhandlungen von 1234 überliefert. Der Text ist ediert bei Paul CANART, *Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), S. 310–325; vgl. zu den Verhandlungen 1234 und 1250 bei Nikephoros Blemmydes auch: Michel STAVROU, *Nicéphore Blemmydès, Œuvres théologiques*, Bd. 2. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 2013, S. 235–241; und zu Nikephoros Blemmydes als Theologe: Ders., *Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197–v. 1269), figure de contradiction entre orthodoxes et latinophones*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 74 (2008), S. 165–179.

47 Nikephoros BLEMMYDES, *Autobiographia*, II, 25, S. 57; STAVROU, *Les tentatives gréco-latines*, S. 45.

48 ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπάτος, Nikephoros Blemmydes, *Autobiographia*, II, 28, S. 58; zum Amt des *Hypatos ton philosophon* siehe: Alexander KAZHDAN, *Hypatos ton philosophon*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium* 2 (1991), S. 964.

49 »Der *Hypatos* der Philosophen [Demetrios Karykes] hatte nichts zu diesen [Erörterungen] zu sagen, und war hilflos und schweigend. [...] Da sich der *Hypatos* für das, was geschehen war, schämte und nicht wusste, was er tun sollte, verlangte er, dass das Gesagte aufgeschrieben und ihm übergeben werde. So wurde es niedergeschrieben und ausgehändigt und die Versammlung wurde aufgelöst und seither war der *Hypatos* verschwunden und nirgends mehr zugegen und der Patriarch war äußerst hoffnungslos.« (Πρὸς ταῦτα λέγειν ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπάτος οὐκ εἶχεν οὐθέν, καὶ ἦν ἀμηχανῶν τε καὶ σιωπῶν. [...] Ὁ γοῦν ὑπάτος ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι καταισχυθεὶς, οὐκ ἔχων ὅ τι καὶ δράσοι λοιπόν, αἰτεῖται γραφῆναι καὶ δοθῆναι οἱ τὰ εἰρημένα· καὶ γράφεται, καὶ δίδεται, καὶ ὁ σύλλογος διαλύεται, καὶ ὁ μὲν ὑπάτος ἀφανὴς ἔκτοτε, παρουσία τις οὐκ ἦν αὐτοῦ που τὸ σύνολον, ὁ δὲ πατριάρχης ἐν ἀθυμίᾳ πολλῇ). Nikephoros Blemmydes, *Autobiographia*, II, 28, S. 58. Nachdem Demetrios Karykes verschwunden war, war es schließlich Nikephoros Blemmydes, der ausgewählt wurde, für die byzantinische Seite zu antworten, ebd., 29–40, S. 58–63. Diese Schilderungen des Nikephoros Blemmydes in seiner *Autobiographia* decken sich weitgehend mit dem Bericht der päpstlichen Gesandten, vgl. für den gesamten Sachverhalt *Relatio*, 8–12, S. 436–443.

Gesandten den Byzantinern zu oktroyieren versuchten⁵⁰. Im Zusammenhang mit den Diskussionen um das *Filioque* wird in der *Relatio* auch erwähnt, dass der Kaiser höchstpersönlich die päpstlichen Gesandten aufforderte, nicht philosophisch zu argumentieren, da dies nur zum Streit führe⁵¹.

Insgesamt ergibt sich aus der *Relatio* und aus dem kurzen Bericht des Nikephoros Blemmydes, dass die orthodoxe Seite Probleme mit der Argumentationsweise der Lateiner hatte. Dies ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der Annahme, dass die Byzantiner in irgendeiner Form an ihren Auffassungen zweifelten, und erst recht nicht, dass sie sich nicht zu ihren Positionen bekennen wollten. Denn selbst gemäß dem Bericht der Lateiner bekannte sich die orthodoxe Seite sowohl mündlich als auch in schriftlicher Form. Sie verfasste im Laufe der Verhandlungen drei schriftliche Erklärungen zu Fragen des Glaubens, zwei zum *Filioque* und eine zur Azymenfrage. Es waren die Byzantiner, die als Erste eine schriftliche Niederlegung zum *Filioque* von den päpstlichen Gesandten forderten und freiwillig ihre eigene Erklärung in Schriftform den Lateinern übergaben⁵². Auch die zweite schriftliche Darlegung zum *Filioque* zu Ende des Konzils erfolgte unaufgefordert⁵³.

Bei der Azymenfrage gestaltete sich dies anders. Der Ablauf der Verhandlungen, wie ihn die *Relatio* schildert, spricht dafür, dass die byzantinische Seite von Beginn an versuchte, dem Streitpunkt um den Gebrauch der Azymen aus dem Weg zu gehen⁵⁴. Nach häufigen Verschiebungen zeigte sich die

50 Die Mendikantenorden, die im byzantinischen Raum aktiv waren, waren von der aufkommenden Hochscholastik beeinflusst und widmeten sich in intensiven Studien den griechischen Lehren sowie der patristischen Literatur: AVVAKUMOV, Mendikanten, S. 130; vgl. auch Sten EBBESEN, What did the scholastics know about Greek history and culture?, in: Martin HINTERBERGER u.a. (Hg.), Greeks, Latins, and intellectual history 1204–1500, Leuven u.a. 2011, S. 169–182; Claudine DELACROIX-BESNIER, Les prêcheurs, du dialogue à la polémique (XIII^e–XIV^e siècle), in: Martin HINTERBERGER u.a. (Hg.), Greeks, Latins, and intellectual history 1204–1500, Leuven u.a. 2011, S. 151–167.

51 *Relatio*, 8, S. 436: »[...] und während wir die Erörterung gegen seine Philosophen begannen, mahnte der Kaiser [uns] mit folgenden Worten: »Eure Aufgabe ist es, auf einfache Weise ohne Philosophie die Wahrheit der Frage zu zeigen und es ist nicht eure Aufgabe, syllogistisch vorzugehen: aus einer solchen Erörterung entstehen nämlich Streitereien und Vorwürfe. [...]« (»[...] et incipientes disputationem contra phylosophos suos, corripuit Imperator dicens: »Vestrum est simpliciter sine phylosophia monstrare veritatem questionis, nec vestrum est silogisticè procedere: ex tali enim disputatione oriuntur contentiones et lites. [...]«).

52 Ebd., 8–11, S. 436–442.

53 Ebd., 27, S. 462f. Vielleicht handelte es sich dabei um das Schriftstück, das den Gesandten nach Abreise nachgeschickt wurde, ebd., 29, S. 464.

54 Die erste Ablehnung, über die Verwendung der Azymen zu sprechen, erfolgte bereits am ersten Tag, an dem inhaltlich verhandelt wurde, ebd., 5, S. 430. Ein zweiter Versuch wurde am 26. Januar 1234 unternommen, nachdem tagelang das *Filioque*-Problem ausgiebig diskutiert worden war. Der Patriarch ließ aber wiederholt die Sitzung unterbrechen und verwies schließlich darauf, dass dies schwierige Fragen seien und er den Rat seiner Brüder, der Patriarchen von Jerusalem, Alexandria und Antiochia, benötige, ebd., 13, S. 443f. Selbst auf dem Konzil von Nymphaion schien die byzantinische Seite die Diskussion der Azymenfrage zu meiden, ebd., 19, S. 448–450.

orthodoxe Geistlichkeit am 28. April 1234 dann bereit, über die Verwendung des ungesäuerten Brotes zu sprechen. Der Erzbischof Nikolaos von Amastris⁵⁵ wandte sich den päpstlichen Gesandten zu und sagte: »Ihr fragt, ob der Leib Christi in Azymen dargebracht werden kann; und wir antworten, dass dies unmöglich ist«⁵⁶. Auf Nachfrage der päpstlichen Gesandten, ob dies *de jure* nicht möglich sei oder überhaupt nicht, antworteten die Byzantiner, dass es überhaupt nicht möglich sei, da der Herr das Abendmahl mit gesäuertem Brot gefeiert und dies so den Aposteln übergeben habe⁵⁷. Dann heißt es in dem Bericht der päpstlichen Gesandten:

Als wir diese Häresie [Ablehnung der Azymen] hörten, fragten wir jeden einzeln, zuerst den Patriarchen von Nikaia, als zweiten den von Antiochia, danach die einzelnen Prälaten, ob dies ihr Glaube wäre und sie dies glaubten. Und sie antworteten einzeln: »Dieser ist unser Glaube und dies glauben wir«. Dann fügten wir hinzu: »Wir bitten, dass ihr diesen euren Glauben [in Bezug auf die Azymen] aufschreibt und unterschreibt und uns in schriftlicher Form übergebt«⁵⁸.

Bei der Frage der Verwendung des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie genügte den päpstlichen Gesandten das von jedem einzelnen Würdenträger dargebrachte Bekenntnis scheinbar nicht. Man forderte von ihnen, ihre Haltung zu den Azymen zusätzlich aufzuschreiben, zu unterschreiben und den päpstlichen Gesandten schriftlich auszuhändigen. Besonders die Unterschriften bedeuteten eine größtmögliche Verbindlichkeit des Gesagten und zwangen die Byzantiner geradezu, ihre Position offen und endgültig festzulegen. Im Gegenzug sollten die Lateiner ihre Position zum *Filioque* verschriftlichen und den Orthodoxen überreichen. Am nächsten Tag verlasen die Byzantiner ihre *Charta* zu den Azymen und übergaben sie *in testimonium fidei sue*, als Zeugnis ihres Glaubens, wie es in der *Relatio* heißt, den päpstlichen Gesandten⁵⁹. Das Gleiche geschah mit der *Charta* der päpstlichen Gesandten zum *Filioque*⁶⁰. Diese Schriften sind vielleicht keine Bekenntnis-

55 Ebd., 20, S. 450; zum Namen des Erzbischofs von Amastris: AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 274, Anm. 129; siehe auch STAVROU, Les tentatives gréco-latines, S. 46, Anm. 32; RONCAGLIA, Les Frères mineurs, S. 74.

56 *Relatio*, 22, S. 453: »Deinde archiepiscopus Samastrie hoc modo cepit loqui: »Vos queritis si Corpus Christi potest confici in azimo; et nos respondemus quod hoc est impossibile«.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 454: »Nos audientes hanc heresim, quesivimus singillatim ab unoquoque, primo a Patriarcha Nicee, secundo ab Antiocheno, deinde a singulis prelati, si hec esset fides eorum, et istud crederent. Et responderunt singillatim: »Hec est fides nostra, et hoc credimus«. Deinde adiunximus: »Istam fidem vestram petimus ut scribatis et subscribatis, et in scripto nobis tradatis«.

59 Ebd., 23 und 24, S. 454f.

60 Ebd., 24, S. 455–458.

schriften im engeren Sinne, halten aber dennoch Positionen zu bestimmten Streitfragen schriftlich fest⁶¹. Nachdem man sie der Gegenseite übergeben hatte, zeigte sich bereits, dass eine Lösung kaum möglich war.

Der Vorwurf, sich nicht zur Ablehnung des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie zu bekennen, findet sich im gesamten lateinischen Bericht, sogar noch nachdem sich die orthodoxe Seite schriftlich bekannt hatte. Denn als die Mendikanten vom Konzil bereits abgereist waren, suchten zwei Gesandte sie auf, von denen der eine vom Kaiser und der andere vom Patriarchen geschickt worden war. Der Gesandte des Patriarchen gab den Lateinern deren *Charta* zum *Filioque* und bat sie, dem Patriarchen im Gegenzug das Schriftstück zur orthodoxen Haltung gegenüber den Azymen zurückzugeben⁶². Gleichzeitig aber ließ der Patriarch über seinen Gesandten dem Papst Briefe und die orthodoxe Position zum *Filioque* zukommen⁶³. Zwar weigerten sich die päpstlichen Gesandten, die Azymen-*Charta* herauszugeben⁶⁴, doch nach einiger Zeit nahm ihnen der *Chartophylax*⁶⁵ die *Charta*, die einer der Mönche in seinem Gewand versteckt hatte, gewaltsam ab⁶⁶. Laut Bericht wurde von byzantinischer Seite also alles dafür getan, die eigene Haltung zum Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie zu verschleiern, was allerdings vergeblich war, da die päpstlichen Gesandten den Inhalt der *Charta* bereits übertragen hatten und ihn somit bewahrten⁶⁷.

Wenn man der *Relatio* an dieser Stelle Glauben schenkt, so bleibt zu fragen, warum es gerade die Ablehnung der Azymen war, zu der sich die byzantinische Geistlichkeit nicht offen zu bekennen vermochte, während die Position zum *Filioque* gerne sowohl mündlich als auch schriftlich kundgetan

61 Georgij Avvakumov bezeichnet diese Erklärungen sogar als »Bekennnisschriften«: AVVAKUMOV, Mendikanten, S. 139.

62 Interessant ist hier auch die Rollenverteilung zwischen dem kaiserlichen Gesandten und dem Boten des Patriarchen. Während der Gesandte des Kaisers laut *Relatio* den Mendikanten in erster Linie die Rückreise ermöglichen sollte, forderte der Bote des Patriarchen die Azymen-*Charta* zurück und bedrohte sogar die Gesandten des Kaisers mit Exkommunikation für den Fall, dass sie den Lateinern helfen sollten, *Relatio*, 29 und 30, S. 464f.; siehe auch LANGDON, Vicegerency, S. 227f.

63 Mit Letzterem ist vielleicht die zweite *Charta* zum *Filioque* gemeint, *Relatio*, 27, S. 463, und 29, S. 464.

64 Gemäß der *Relatio* verwiesen sie darauf, dass sie die ihnen gegebene *Charta* auch deshalb behalten möchten, da sie sie dem Papst und der römischen Kirche »als Zeugnis des Glaubens« (»in testimonium fidei«) bzw. eher als Zeugnis »des Unglaubens der Kirche der Griechen« (»perfidie Ecclesie Grecorum«) zeigen werden, ebd., 29, S. 464.

65 Zum Amt des *Chartophylax* (χαρτοφύλαξ): RUTH J. MACRIDES, *Chartophylax*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1 (1991), S. 415f.; auch GÜNTER PRINZING, *Chartophylax*, in: *Lexikon des Mittelalters (LexMA)* 2 (1983), Sp. 1746.

66 In der *Relatio* heißt es dazu, dass alle ihre Bücher und Gepäckstücke durchsucht und selbst vor den Mendikanten nicht Halt gemacht wurde, sie wurden in eine Kammer geführt und nachdem die Schnüre ihrer Gewänder gelockert worden waren, wurde der *Chartophylax* bei einem der Brüder fündig, *Relatio*, 30, S. 465.

67 Ebd., 30, S. 465.

wurde. Erklärbar wäre dies möglicherweise damit, dass die Azymenfrage ein sehr komplexes, mehrdimensionales Thema darstellte. Es enthält beispielsweise den impliziten oder expliziten Vorwurf, die römische Kirche feiere die Eucharistie mit ungesäuertem Brot, das mit den jüdischen Azymen gleichzusetzen sei⁶⁸. Außerdem betraf die Auseinandersetzung um die Verwendung des ungesäuerten Brotes nicht allein die Diskussionen mit der römischen, sondern auch die mit der armenischen Kirche, was eine größere Dimension dieser Frage bedeutete⁶⁹. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, dass die römische Kirche sowohl die Verwendung des ungesäuerten als auch des gesäuerten Brotes anerkannte. Dies wird auch in der *Relatio* deutlich, in der von päpstlicher Seite unmissverständlich betont wird, dass der Leib Christi sowohl mit ungesäuertem als auch mit gesäuertem Brot dargebracht werden könne⁷⁰. Es waren also allein die Vertreter der orthodoxen Kirche, die dem von der anderen Seite verwendeten Brot die Anerkennung absprachen.

Wie empfindlich die römische Kirche auf die Missachtung und Weigerung, das ungesäuerte Brot bei der Eucharistie anzuerkennen, reagierte, wurde um das Jahr 1231 deutlich, als in Zypern dreizehn Mönche verbrannt wurden, weil sie die Verwendung des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie ablehnten⁷¹. Die Bedeutung dieses Ereignisses für die byzantinische Geistlichkeit zeigt sich bereits 1232 im Einladungsschreiben des Patriarchen an Papst Gregor IX., in dem das Martyrium der Mönche auf Zypern erwähnt ist⁷². Dies alles weist darauf hin, dass 1234 die Diskussion um das Brot bei der Eucharistie ein sehr heikles Thema war. Die kategorische Ablehnung der Azymen, wie sie in der den Lateinern überreichten *Charta* stand, wurde vielleicht als zu brisant betrachtet und es konnte nicht im Interesse der Orthodoxen sein, die Tür für weitere Gespräche endgültig zuzustoßen.

Die Unionsgespräche 1234 boten allerdings auch Chancen auf Annäherung und Kompromisse. Besonders zu Beginn des Berichtes wird der freundliche Umgang betont, den die päpstlichen Gesandten erlebten⁷³. Im Laufe

68 AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 103–107; siehe auch ders., Azymenstreit, S. 15–19.

69 Die armenische Kirche gebrauchte auch ungesäuertes Brot bei der Eucharistie: AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 84. Im 13. Jahrhundert wurden auch Wiedervereinigungsversuche mit der armenischen Kirche unternommen, vgl. z.B. Azat BOZOYAN, Les relations arméno-byzantines au XIII^e siècle: nouvelles perspectives, in: Isabelle AUGÉ u.a. (Hg.), L'Église arménienne entre Grecs et Latins: fin XI^e–milieu XV^e siècle, Paris 2009, S. 35–47, bes. S. 43–47.

70 *Relatio*, 26, S. 462; bereits in den Briefen des Papstes, die durch die Gesandten dem Patriarchen überbracht worden waren, wurde diese Meinung vertreten, ebd., 20, S. 450.

71 Nicholas COUREAS, The Latin Church in Cyprus, 1195–1312, Aldershot u.a. 1997, S. 281–283; AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 283–285.

72 Acta Honorii III et Gregorii IX, Nr. 179^a, S. 246.

73 Zu Beginn des Berichtes wird mehrfach herausgestellt, dass man ehrenvoll und freundschaftlich aufgenommen wurde, *Relatio*, 1–3, S. 428f.

der Verhandlungen ist davon jedoch keine Rede mehr, die Möglichkeiten einer Annäherung erscheinen in der *Relatio* nur noch im Zusammenhang mit dem Kaiser und seinem Handeln. Von ihm ging auch die Initiative zu einem Kompromissvorschlag aus, indem er dazu riet, dass – wie in politischen Angelegenheiten – jede Seite in einem Punkt nachgeben solle, damit man so *per medium ad pacem*⁷⁴, durch einen Mittelweg zum Frieden komme. Die orthodoxe Kirche solle in der Azymenfrage einlenken, während die römische Kirche das Glaubensbekenntnis gemeinsam mit den Orthodoxen sprechen solle⁷⁵. Im Gegensatz zum Patriarchen und der byzantinischen Geistlichkeit wird der Kaiser in der *Relatio* als kompromissorientiert und um Vermittlung bemüht dargestellt⁷⁶. Doch die päpstlichen Gesandten lehnten

74 Ebd., 26, S. 462.

75 Ebd. 26, S. 462: »[...] Zwei Streitpunkte sind nämlich zwischen uns und euch: der erste über den Ausgang des Heiligen Geistes, der zweite über den Leib Christi. Wenn ihr also Frieden wollt, sollt ihr einen von diesen beiden [Punkten] aufgeben: wir werden euer Sakrament verehren und anerkennen, aber ihr sollt für uns euer Glaubensbekenntnis aufgeben und mit uns sprechen, so wie wir es sprechen, so wie wir es haben, wie es von den heiligen Vätern auf ihren Konzilien beschlossen wurde. Und das, was ihr darüber hinaus hinzugefügt habt, sollt ihr fortan nicht mehr sagen, weil es für uns ein Ärgernis ist« (»[...] Duo enim sunt inter nos et vos: primum de processione Spiritus sancti; secundum de corpore Christi. Si igitur velitis pacem, vos dimittatis unum ex hiis duobus: nos venerabimur et gratum habebimus Sacramentum vestrum: vos autem dimittatis symbolum vestrum nobis, et dicatis nobiscum, sicut nos dicimus, sicut constitutum habemus a sanctis patribus in conciliis suis: et hoc quod vos superaddidistis non dicatis ulterius, quia scandalum est nobis«).

76 Er wird als redegewandt, klug und vorsichtig im Handeln beschrieben. Er ist es, der, als die Stimmung kippte, das Verhalten der Seinen entschuldigte und dafür warb, nicht uneins auseinanderzugehen, ebd., 21, S. 452f.; John Langdon meint allerdings, einen Wandel im Verhalten des Ioannes Vatatzes während der Verhandlungen zu erkennen. Zunächst erschien er im Gegensatz zum Patriarchen als verständig und kompromissuchend nach außen, dies änderte sich aber, als er nicht mehr an eine Einigung glaubte. Ab diesem Zeitpunkt sei er es gewesen, der eine antilatinische Stimmung in der byzantinischen Öffentlichkeit zu erzeugen suchte: LANGDON, Vicegerency, S. 221f., 225f. Im Gesandtschaftsbericht werden allerdings der Kaiser und selbst seine Gesandten im Vergleich zum Patriarchen und dessen Anhängern durchweg positiv dargestellt. Es ist gut vorstellbar, dass eine vorgegebene Rollenverteilung zwischen dem Patriarchen und dem Kaiser bestand. Christian Gastgeber weist hinsichtlich der Unionsfrage für das Ende des 12. Jahrhunderts auf eine solche hin. Denn in Briefen des Patriarchen und des Kaisers an den Papst, so z.B. 1193, erschien der Kaiser als Befürworter der Union, der Patriarch hingegen als Widersacher. Beide Schreiben wurden aber vom selben Diktatgeber der kaiserlichen Kanzlei aufgesetzt. Dies spricht für eine abgesprochene Rollenverteilung zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen mit dem Ziel, den Papst bezüglich der Union im Unklaren zu lassen: Christian GASTGEBER, Zum Einsatz der Rhetorik in der Korrespondenz vor dem 4. Kreuzzug, in: Pierantonio PRATTI (Hg.), The Fourth Crusade revisited. Atti della conferenza internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata 1204–2004, Andros, 27–30 maggio 2004, Vatikan 2008, S. 54–94, bes. S. 63f.; auch Christian GASTGEBER, Das unexpedierte (zweite) Schreiben des Patriarchen Ioannes X. Kamateros von Konstantinopel an Papst Innozenz III., in: Ders. u.a. (Hg.), Sylloge Diplomatico-Palaeographica I. Studien zur byzantinischen Diplomatik und Paläographie, Wien 2010, S. 135–161, hier S. 135. Solch eine abgesprochene Rollenverteilung könnte auch für die Verhandlungen von 1234 zutreffen, um so den Eindruck zu vermitteln, dass für künftige Gespräche zumindest ein gemäßigter Ansprechpartner (in Gestalt des Basileus) im Kaiserreich Nikaia zu finden sei.

seinen Vorschlag entschieden ab⁷⁷. Sie verlangten von den Orthodoxen, in der Azymenfrage wie im *Filioque* die Ansichten der römischen Kirche zu übernehmen – ihr einziges Zugeständnis bestand darin, dass die Byzantiner beim Glaubensbekenntnis das *Filioque* nicht mitsprechen müssten, doch sie müssten dennoch daran glauben und dem Volk predigen, dass der Heilige Geist auch vom Sohn ausgehe⁷⁸. Diese Forderung war allerdings für die orthodoxe Geistlichkeit nicht annehmbar⁷⁹.

Die Chancen auf einen Kompromiss waren bereits von Verhandlungsbeginn an äußerst gering gewesen, sodass deren Scheitern nicht überrascht⁸⁰ – erfolglose Unionsgespräche gab es auch vor und nach 1234. Es bleibt allerdings die Frage, warum es zu einem solchen Eklat kommen konnte, dass sich beide Seiten gegenseitig als Häretiker bezeichneten, und welche Rolle dabei das Bekennen spielte. Betrachtet man den Ablauf der Verhandlungen, so drohte an mehreren Stellen eine Eskalation, sei es aufgrund des wiederholten Zeitschindens, der Verweigerung des Bekennens, der mehrfachen Vertagung der Azymen-Diskussion oder auch der Erinnerung an den Vierten Kreuzzug⁸¹. Der entscheidende Faktor aber, der zur Eskalation und zum desaströsen Abbruch der Gespräche führte, war ein anderer, nämlich die Herstellung von Öffentlichkeit.

Am 4. Mai 1234 kam es zur letzten Sitzung des Konzils. Bei den vorherigen Treffen waren die Argumente ausgetauscht, die Schriftfassungen der jeweiligen Positionen der Gegenseite übergeben worden und auch die Vermittlungsversuche des Kaisers gescheitert. Bei diesem letzten Zusammenkommen sollte es in erster Linie darum gehen, sich zu verabschieden und freundschaftlich auseinanderzugehen⁸². Gleich zu Beginn dieser letzten Begegnung erwähnt die *Relatio*, dass alle Würdenträger anwesend waren und mit ihnen eine *multitudo copiosa plebis*⁸³, eine große Volksmenge. Auch die Türen zum Versammlungsort standen offen, das Konzil war scheinbar für jeden

77 *Relatio*, 26, S. 462.

78 Bücher, die sowohl bei der Azymenfrage als auch beim *Filioque* etwas anderes behaupteten, müssten nach dem Wunsch der päpstlichen Gesandten verdammt und verbrannt werden, ebd., 26, S. 462.

79 Als die orthodoxen Würdenträger dies gehört hatten, waren sie entrüstet, ebd.

80 Vgl. z.B. ebd., 3, S. 429.

81 Am 26. April 1234 war beispielsweise ein solcher Punkt erreicht, der die Gespräche fast eskalieren ließ. Es entbrannte ein Streit, als die Orthodoxen nicht zur ihrer Haltung bezüglich der Azymen stehen wollten und es zu gegenseitigen Beschuldigungen kam, die jeweils andere Seite zu bekämpfen. Auch der Vierte Kreuzzug war dabei ein brisantes Thema. Es gab einen solchen Schlagabtausch, dass die päpstlichen Gesandten abreisen wollten. Allerdings konnte der Kaiser sie dann von diesem Vorhaben abbringen, ebd., 20, S. 450–452; zum Treffen mit dem Kaiser: ebd., 21, S. 452f.

82 So in der *Relatio*, ebd., 27, S. 462.

83 Ebd.

zugänglich⁸⁴. Beides wird im Bericht der päpstlichen Gesandten zum ersten Mal angeführt, woraus zu schließen ist, dass die vorausgegangenen Sitzungen unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfanden. Der Verlauf dieses Treffens begann zunächst versöhnlich, da der Patriarch verkündete, dass der Glaube der römischen Kirche in den Provinzen unter den *gentes* und *nationes* des Kaiserreichs Nikaia bekannt gemacht werden solle, damit alle den Glauben der römischen Kirche hören und kennenlernen. Als die päpstlichen Gesandten vom Patriarchen gefragt wurden, ob ihnen dies gefalle, bejahten sie es⁸⁵. Bis hierhin scheint das Treffen tatsächlich von Entgegenkommen und einem versöhnlichen Charakter gekennzeichnet gewesen zu sein. Das änderte sich aber abrupt: Unerwartet erhob sich ein Teilnehmer des Konzils – weder zu seiner Person noch zu seiner Stellung werden Angaben gemacht – und begann, eine *Charta*⁸⁶ vorzulesen, in der scharf gegen die Erklärung der päpstlichen Gesandten zum Filioque argumentiert wurde⁸⁷. Inmitten des anwesenden Volkes kam große Unruhe auf, weswegen der Patriarch mit Worten und Gesten für Ruhe sorgte. Doch die päpstlichen Gesandten meinten, darin die Absicht des Patriarchen zu erkennen, das Volk gegen sie aufwiegeln zu wollen⁸⁸. Dieses Gefühl der Bedrohung könnte einen wesentlichen Anteil an der anschließenden Eskalation gehabt haben. Denn die päpstlichen Gesandten gingen in die Offensive. Als Stille eingekehrt war und alle abwarteten, was jetzt geschehen würde, ergriffen unerwartet die Gesandten das Wort und fragten, ob die Byzantiner glaubten, dass der Heilige Geist vom Sohn ausgehe oder nicht. Die *Relatio* schildert Folgendes:

84 Ebd.: »Nachdem also der Morgen angebrochen war, gingen wir zum Konzil und wir fanden dort alle versammelt, und mit ihnen eine große Volksmenge und bei geöffneten Türen saß das Konzil im Atrium des Patriarchen.« (»Mane igitur facto accessimus ad concilium, invenimusque ibidem omnes congregatos, et cum eis multitudinem copiosam plebis, et apertis ianuis sedit concilium in atrio Patriarche.«); siehe dazu auch LANGDON, Vicegerency, S. 226; АВАКУМОВ, Entstehung des Unionsgedankens, S. 279f.

85 *Relatio*, 27, S. 462f.

86 Das ist die insgesamt dritte der von den Orthodoxen schriftlich verfassten Erklärungen, die zweite *Charta* zum *Filioque*.

87 *Relatio*, 27, S. 463.

88 Ebd., 28, S. 463: »Als man also glaubte, man habe keinerlei Fortschritte gemacht, sorgte der Patriarch mit Hand und Wort für Ruhe, weil es große Unruhe im Volk gab und er hatte – wie wir glauben – gedacht, dass nachdem er Ruhe geschaffen habe, sich das Volk gegen uns bewegen werde.« (»Considerantes igitur quod nichil profecerant, Patriarcha manu et verbo silentium indicens, quia rumor magnus erat in populo, cogitaverat, ut credimus nos, facto silentio, commovere contra nos populum.«).

Der Patriarch antwortete:

»Wir glauben, dass er [der Heilige Geist] nicht vom Sohn ausgeht«. Und wir fügten hinzu: »Aber der heilige Kyrill, der dem dritten Konzil vorgestanden hat, belegt all jene, die dies nicht glauben, mit dem Kirchenbann. Also seid ihr mit dem Kirchenbann belegt. Ebenso glaubt und behauptet ihr, dass der Leib Christi nicht in Azymen dargebracht werden könne. Dies ist aber häretisch, also seid ihr Häretiker. Da wir herausgefunden haben, dass ihr Häretiker und Exkommunizierte seid, lassen wir euch als Häretiker und Exkommunizierte zurück«⁸⁹.

Daraufhin verließen die päpstlichen Gesandten das Konzil, während die Byzantiner ihnen nachriefen: »Im Gegenteil, ihr seid die Häretiker«⁹⁰. Damit endeten die Unionsgespräche 1234 mit einem Eklat.

Bei der Frage, was genau die Eskalation auslöste, fällt der Blick unausweichlich auf die Rolle des Volkes bei der letzten Konzilssitzung, das schließlich durch seine Anwesenheit und die entstandene Unruhe maßgeblich zur Eskalation der Situation beigetragen hatte. Welche Funktion kam demnach der Öffentlichkeit⁹¹ und dem Verlesen der *Charta* für die orthodoxe Seite zu? Eigentlich ließ dieses letzte Treffen keinen Konfliktausbruch erwarten. Die entgegengesetzten Positionen waren bereits in ausführlichen Verhandlungen über Wochen abgesteckt worden. Es hätte also nicht nochmals einer Positionierung in der Frage des *Filioque* seitens der Byzantiner bedurft, es sei denn, dieses wiederholte Bekennen verfolgte einen anderen Zweck bzw. hatte andere Funktionen. Die *Relatio* meint, in der öffentlichen Verlesung der *Charta* ein Mittel zu erkennen, die Gesandten durch die Instrumentalisierung

89 Ebd.: »Respondit Patriarcha: ›Credimus quod non procedat a Filio‹. Et subiunximus: ›Set b. Kyrillus, qui prefuit tertio concilio, anathematizat omnes illos qui hoc non credunt; ergo vos estis anathematizati. Item vos creditis et dicitis quod Corpus Christi non potest confici in azimo. Sed hoc est hereticum; ergo vos estis heretici. Quia invenimus vos hereticos et excommunicatos, pro hereticis et excommunicatis vos relinquimus.‹«; Jan Louis Van Dieten gibt der »fanatischen Haltung der lateinischen Gesandten« die Verantwortung für das Scheitern des byzantinischen Versuchs, »dennoch nicht in Feindschaft auseinanderzugehen«: Jan Louis VAN DIETEN, Das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung, in: Viktoria D. VAN AALST u.a. (Hg.), *The Latin Empire. Some contributions*, Hernen 1990, S. 93–125, hier S. 97; Langdon folgt hingegen eher dem Bericht der Lateiner und sieht die byzantinische Seite, aber im Gegensatz zur *Relatio* nicht primär den orthodoxen Klerus, sondern den Kaiser als verantwortlich für die Eskalation. Er macht dies nicht allein an diesem Aufeinandertreffen, sondern bereits an vorausgegangenen Sitzungen fest: LANGDON, *Viceregency*, S. 225f. Es ist fraglich, ob der Kaiser Ioannes Vatatzes an dieser letzten Sitzung teilgenommen hat. Es wird zwar geschildert, dass alle versammelt waren, aber der Kaiser wird nicht explizit erwähnt. Das Vorgehen wird aber sehr wahrscheinlich zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen abgesprochen gewesen sein.

90 *Relatio*, 28, S. 464: »Inmo vos estis heretici«.

91 Zur Rolle und den Formen von Öffentlichkeit bei Konzilien am Beispiel des Konzils von Ferrara–Florenz (1438–1439): KOLDITZ, Johannes VIII. Palaiologos, S. 113–134.

des Volkes einzuschüchtern, welches allerdings letztlich zu einer entgegengesetzten Reaktion animierte⁹². Möglich wäre aber auch, dass sich das Verlesen der *Charta* vor der orthodoxen Öffentlichkeit von Nymphaion nicht nur nach außen, gegen die Gesandten richtete, sondern vielleicht sogar primär nach innen, an das orthodoxe, im wahrsten Sinne des Wortes rechtgläubige Volk adressiert war. Zum einen kann dies als eine klare Abgrenzung von den »Irrtümern« der römischen Kirche verstanden werden, zum anderen aber auch als eigene Vergewisserung der reinen Lehre gegenüber dem Volk und der gesamten Orthodoxie. Die Wirkung blieb nicht aus, denn das Volk reagierte auf die Erklärung und die Diskussionen unmittelbar mit Unruhe, vielleicht sogar mit Beifall für die orthodoxen Positionen und das Eintreten gegen die nach dem Vierten Kreuzzug in besonderem Maße verhasste römische Kirche⁹³. Die byzantinische Geistlichkeit bekannte sich bei dieser letzten Sitzung unmissverständlich zum orthodoxen Glauben, und zwar in einem öffentlichen Akt, dem man einen identitätsbildenden bzw. identitätsbewahrenden Charakter beimessen kann und der maßgeblich für die Eskalation von 1234 verantwortlich war⁹⁴.

Schlussbemerkung

Kirchenunionsverhandlungen verfolgen das Ziel, theologische Differenzen zwischen den Kirchen zu erkennen und zu diskutieren, um abzuwägen, ob und in welcher Form eine Einheit hergestellt werden kann. Keines der diskutierten Themen bei den Unionsverhandlungen 1234 war neu und alle boten schon lange Anlass zum Streit. Vor dem Hintergrund des Vierten Kreuzzuges und den alltäglichen Feindseligkeiten zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche schienen die Divergenzen allerdings kaum überwindbar⁹⁵. Auf theologischer Ebene wäre eine Lösung nur durch Kompromissfor-

92 *Relatio*, 28, S. 463.

93 Ebd.; in der *Relatio* ist von »rumor magnus« die Rede.

94 Eigentlich waren die orthodoxe Geistlichkeit und der Kaiser von Beginn der Gespräche an sehr daran interessiert, es eben nicht zum Eklat kommen zu lassen. Langdons Einschätzung, vom Kaiser ginge die Initiative aus, die öffentliche Meinung gegen die Lateiner aufzubringen, nachdem die Verhandlungen inhaltlich gescheitert waren, ist nicht abwegig: LANGDON, *Vicergerency*, S. 225f.; dieses letzte Bekennen könnte aber auch ein orthodoxes Gemeinschaftsgefühl erweckt oder bewusst gemacht haben und hatte vermutlich auch einen identitätsbildenden und -bewahrenden Charakter.

95 Der päpstliche Primatsanspruch, das *Filioque* und die Azymenfrage waren klassische Streitpunkte in der Geschichte der Beziehungen zwischen orthodoxer und römischer Kirche, siehe z.B.: BAYER, Spaltung; Tia M. KOLBABA, Latin and Greek Christians, in: Thomas F. X. NOBLE u.a. (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 3. Early medieval Christianities, c. 600–c. 1100, Cambridge, MA u.a. 2008, S. 213–229; AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, bes. S. 50–86.

meln möglich gewesen. Kompromisse zugunsten der Union einzugehen, und seien sie noch so klein, bedeutet in gewissem Sinne aber auch immer eine Veränderung von Glaubensgrundsätzen, die unweigerlich Auswirkungen auf die religiöse Identität hat⁹⁶.

Die Unionsverhandlungen von 1234 zeigen aber eine genau entgegengesetzte Entwicklung. Durch das freiwillige und eingeforderte mündliche und schriftliche Bekennen der Byzantiner kam es im Laufe der Verhandlungen zu einer spezifischen Dynamik, in der sich ein byzantinisch-orthodoxes (Selbst-)Bewusstsein in Abgrenzung zur römischen Kirche immer stärker zu manifestieren schien. Auch wenn die *Relatio* etwas anderes glauben machen will, zweifelten die Orthodoxen an keiner Stelle an der Richtigkeit ihrer Positionen, jedes Zögern war entweder der Vorsicht geschuldet, nicht eine Eskalation und somit einen vorzeitigen Abbruch der Gespräche zu riskieren, oder ergab sich aus Schwierigkeiten mit der lateinischen Argumentationsweise. Umso erstaunlicher ist es, dass am Ende scheinbar auf Betreiben des Patriarchen ein Eklat provoziert wird⁹⁷. Damit wird der Rahmen des Elitendiskurses verlassen und um die öffentliche Bühne, auf der das Volk als Akteur in Erscheinung tritt, erweitert. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die inhaltliche Diskussion mit den Lateinern in den Hintergrund und das Bekennen vor der orthodoxen Öffentlichkeit in den Vordergrund rückte und somit auch die Wirkung der Unionsgespräche nach innen.

Die Formen des Bekennens im Rahmen der Unionsverhandlungen von 1234 zeigen, dass Unionsgespräche durch das direkte Zusammentreffen, die Diskussionen mit und die Abgrenzung von der römischen Kirche für das Hervortreten eines spezifischen orthodoxen Bewusstseins eine bedeutende Rolle einnehmen konnten. Der Akt des (öffentlichen) Bekennens kann dabei sowohl als Ausdruck eines orthodoxen Bewusstseins wie auch als Mittel verstanden werden, ein solches zu erzeugen.

⁹⁶ Während der Unionsverhandlungen 1234 gab es durchaus Kompromissvorschläge, z.B. der des Kaisers oder auch der der päpstlichen Gesandten (*Relatio*, 26, S. 462). Auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 hingegen kam es nicht zu Kompromissformeln, es fanden auch keine Debatten statt, da die orthodoxe Seite gegenüber der römischen Kirche bei allen strittigen Punkten nachgab. In der jüngeren Forschung wurde dem Zweiten Konzil von Lyon deshalb auch der Charakter eines Unionskonzils aberkannt: AVVAKUMOV, Entstehung des Unionsgedankens, S. 287–300, bes. S. 292f.; vgl. auch Burkhard ROBERG, Das Zweite Konzil von Lyon (1274), Paderborn u.a. 1990, S. 59–87, 219–281; beim Unionskonzil von Ferrara–Florenz (1438/39) kam es dann zu Kompromissen. So wurde das *Filioque* wie im päpstlichen Vorschlag von 1234 zwar als richtig anerkannt, die Orthodoxen mussten es aber nicht in ihr Glaubensbekenntnis aufnehmen. Bei der Azymenfrage wurde gesäuertes und ungesäuertes Brot als gleichwertig anerkannt: KOLDITZ, Johannes VIII. Palaiologos, S. 293–297.

⁹⁷ So im Bericht der päpstlichen Gesandten, *Relatio*, 27 und 28, S. 462f.; Langdon sieht den Kaiser als treibende Kraft hinter der Eskalation: LANGDON, Vicegerency, S. 225f.

Christian Gastgeber

Annäherung an eine orthodoxe Konfessionalisierung

Schriftliche Bekenntnisse zum Glauben in Byzanz am Beispiel
des *Patriarchatsregisters* von Konstantinopel (14. Jahrhundert)¹

*De libellis Catecheseos, summam doctrinae et preces ipsorum continentibus,
diligenter quaesivi saepius, sed praeter Horologion
et alium ὀκτώηχος inscriptum, nullos monstrare potuerunt.*

([Stephan Gerlach] an David Chytraeus, Konstantinopel, 30.10.1574²)

Das einleitende Zitat konfrontiert sogleich mit einem grundlegenden Problem in der Konfessionalisierungsforschung: Um von einer eigenen Konfession sprechen zu können, muss – für eine Buchreligion – eine schriftliche Glaubensgrundlage, eine *confessio* im christlichen Umfeld bzw., wie es hier ausgedrückt wird, eine *summa doctrinae* vorliegen, die sich von anderen Konfessionen abhebt und zu der sich die Vertreter dieser Konfession bekennen. Genau hier besteht aber das Problem, dass die Orthodoxie – im modernen Wortgebrauch – keine solche *summa doctrinae* verfasst hat, da es keinen Bedarf dafür gab: Die Lehre war in der Bibel und den Kanones der Konzile festgelegt, Vertiefungen boten einzelne Schriften der Kirchenväter. In dieser Tradition – und zwar der apostolischen, worauf großer Wert gegenüber den

1 Gekürzt zitierte Literatur:

MM = Franz MIKLOSICH u.a., *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana I–II. Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII e codicibus manu scriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis edita*, Wien 1860–1862.

PRK I = Herbert HUNGER u.a., *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331*, Wien 1981.

PRK II = Herbert HUNGER u.a., *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350*, Wien 1995.

PRK III = Johannes KODER u.a., *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363*, Wien 2001.

Regestes = Jean DARROUZÈS, *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople. Bd. I. Les actes des patriarches, Fasz. V: Les registres de 1310 à 1376. Paris 1977. Fasz. VI: Les registres de 1377 à 1410*, Paris 1979.

2 David CHYTRAEUS, *Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Boemia etc. ...*, Frankfurt a.M. 1583, S. 72.

Abweichungen in der lateinischen Kirche gelegt wurde – sind Lehre, Liturgie und »Bräuche« über Generationen vermittelt worden. Eine katechetische schriftliche Einführung war nicht nötig. Dies wurde offenkundig, als die Reformatoren aufgrund äußerer Parallelen den Kontakt zum griechischen Patriarchat suchten und mehr über die »Konfession« der griechischen Kirche erfahren wollten. Bei den Kontakten in Konstantinopel wird in aller Deutlichkeit – neben den dann doch gravierenden Unterschieden zur Reformation – klar: Eine Definition der griechischen Konfession gibt es nicht, es gibt nur einige im Zuge der Auseinandersetzungen der Patriarchen Photios und Michael Kerullarios mit dem Westen und vor allem im Rahmen der Unionskonzile von Lyon 1274 und Florenz 1439 herausgearbeitete Reibungspunkte, aber keine Gesamtdarstellung. Der Gläubige der griechisch(-orthodoxen) Tradition folgte, wie bereits angesprochen, der biblisch-apostolischen Tradition – und das genauer und korrekter als andere Christen – und sah sich als legitimer Nachfolger der Apostel an. Die Garantie der Rechtgläubigkeit war genau durch diese Beibehaltung des Traditionsstranges gegeben; terminologische Unsicherheiten wurden in Konzilen geklärt, diese definieren mit der Bibel den Glauben. In Kurzform bekannte sich der orthodoxe Christ durch das nikäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis zu dieser Tradition. Der Rest war alltägliche Praxis und Tradition und wurde nicht weiter schriftlich subsumiert, sondern gelebt. Der orthodoxe Christ lebte den Glauben und thematisierte ihn nicht in der Theorie mit Tinte.

So liegen auch einige sehr unterschiedliche Darstellungen aus spätantiker/byzantinischer Zeit vor, denen allen jedoch eine nur partielle Ausführung und Thematisierung gemeinsam ist, die mit der bestimmten Zielrichtung einer praktischen Umsetzung im Alltag verfasst wurde. Sie intendierten freilich keine Darlegung der Konfession in den Glaubensfragen und der Praxis der Religionsausübung bzw. des gesellschaftlichen Lebens in einer Glaubensstruktur. Sie regelten den Glaubensalltag – ergänzend zur Glaubenswahrheit der Bibel bzw. der ersten Synoden: die *Didache* (um 100 n. Chr. in Syrien)³, die *Traditio apostolica* (ca. Ende 2. Jahrhunderts)⁴, die *Didascalia apostolorum* (ca. 230 n. Chr., vermutlich in Syrien)⁵, die *Constitutiones* (375–400 n. Chr., Syrien)⁶ und die *Kanones der Apostel*⁷.

3 Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων bzw. Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν sind eine ethische, liturgische und gemeinderelevante sowie eschatologische Unterweisung.

4 Vorschriftenkatalog, gegliedert in klerikale Angelegenheiten und Vorschriften zu Katechumenat sowie Taufe und einzelne Anweisungen.

5 Aufgrund der starken Betonung der Stellung des Bischofs in der Ämterhierarchie wird ein Bischof als Verfasser vermutet.

6 Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Kompilation aus den vorangehenden Kirchenordnungen. Vom 2. Trullanum (692–693) als häretisch verworfen.

7 Ein Teil der *Constitutiones*, die man in der Überlieferung auch von diesem Werk trennte. Zum juristischen Hintergrund dieser Kirchenordnungen siehe Susan WESSEL, *The Formation of*

Es sind dies Regeln des Alltags zur praktischen Ausübung des Christentums, die weitertradiert wurden und daher auch sehr wenig zu dem hier beschäftigenden Thema der Konfessionalisierung beitragen; bei einzelnen Texten, denen der Autorität wegen ein apostolischer Ursprung gegeben wurde, treten bestimmte Aspekte deutlich hervor (etwa in der Durchsetzung hierarchischer Strukturen). Vage kann man die behandelten Punkte im Kontrast des Christentums zu den anderen bestehenden »Religionen«, Judentum und Heidentum (in all seinen Erscheinungsformen), sehen. Gegen innerchristliche Irrlehren wurden häretische Kataloge verfasst, in denen kurz und prägnant die Unterschiede zur traditionellen apostolisch-kanonischen Lehre thematisiert wurden.

Diese Texte zeigen aber auch schon eine erste Wegrichtung in unserer Fragestellung: Konfessionalisierung und eine entsprechende schriftliche Fixierung bedürfen eines *tertium comparationis* und einer entsprechenden Schärfung des eigenen Standpunktes. Das sind in der Frühzeit einerseits das Judentum, zu dem die Christen – vor allem in den ersten Jahrhunderten, als das Christentum gegenüber der heidnischen Gesellschaft als eine vom Judentum klar distanzierte Religion wahrgenommen werden wollte – eine Abgrenzung zogen, andererseits das Heidentum. Man nahm als Autorität bzw. Urheberchaft zur größeren Wirksamkeit die Apostel und definierte in dem historischen Umfeld einer Entwicklung aus dem Judentum sowie einer besagten Abgrenzung eine Art »Konfessionskunde«.

Es erhebt sich damit auch die Frage, für wen eine derartige Konfessionsgrundlage geschrieben und wie sie rezipiert wurde. Wie die Forschungslage belegt, haben diese Darstellungen eine sehr unterschiedliche Rezeption, nicht zuletzt auch deswegen, weil Teile in spätere Gesamtdarstellungen integriert sowie aktualisiert wurden und damit das Vorgängerwerk partiell obsolet machten. Die *Didache* wendet sich an die Gemeinde, man darf also wohl eine (wiederholte) Verlesung in einer (syrischen) Gemeinde ansetzen, die aufgrund der betonten Behandlung ankommender und sesshaft werdender Christen am ehesten an einem »Knotenpunkt« zu suchen sein wird. Die darin thematisierte Versöhnungsaufforderung und die Anweisung zur Wahl von Bischöfen und Diakonen weist auf eine kirchliche Autorität hin, die an einer organisierten hierarchischen Gemeindeordnung großes Interesse hatte und dies nachdrücklich betonte. Die liturgischen Anweisungen sind zwar insgesamt an die Gemeinde gerichtet, müssen aber konkret Handelnde, also wiederum die Kleriker, im Auge haben. Salopp formuliert war es ein Handbuch

Ecclesiastical Law in the Early Church, in: Wilfried HARTMANN / Kenneth PENNINGTON (Hg.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, D.C. 2012, S. 1–23.

für den Klerus, das in gewissen Punkten auch für die breitere Gemeinde von Interesse sein konnte. Textpragmatisch war das Werk jedoch wohl nicht als eine Form der Katechese in den Glauben und die Glaubenspraxis gedacht.

Ähnliches dürfen wir von den anderen Kirchenordnungen annehmen. Es handelt sich bei ihnen nicht so sehr um Verhaltensregeln, die die Gemeinde zu memorieren hatte, sondern viel eher um das *Vademecum* der lesekundigen Gemeindevorsteher, was nicht ausschließt, dass einzelne Partien auch einem breiteren Publikum vorgetragen werden konnten. Doch schon hinsichtlich der Ausrichtung des Benutzers der Kirchenordnungen lassen sich diese Werke nicht im Sinne einer »modernen« Konfessionskunde verstehen, sondern als eine der jeweiligen Zeit entsprechende Ordnung des Gemeinwesens mit grundlegenden theologischen Positionen.

Eine systematische Glaubenslehre (aber keine Beschreibung der Glaubenspraxis) finden wir hingegen – aufbauend auf der Vätertradition und diese systematisierend – in der *expositio fidei* des Johannes von Damaskos (ca. 650–vor 754) in 100 Kapiteln (Gott: 1–14; Schöpfung und Vorsehung: 15–44; Inkarnation und Bedeutung: 45–73; Christologie, Sakramente, Mariologie, Heiligenkult, Bilderverehrung, Heilige Schrift, Sünde, Eschatologie: 74–100). In der sprachlichen Erscheinungsform und der sehr anschaulichen Darstellung hat diese *expositio fidei* allgemeinen katechetischen Charakter und kann in der theologischen Krisenzeit des Ikonoklasmus als Fundierung des orthodoxen (im ursprünglichen Sinn) Glaubensfundaments gelten. Daher sind keine Organisationsstrukturen bzw. derartige »administrativa« nötig, vielmehr eine vertiefende Interpretation der Glaubenswahrheit und eine Abgrenzung gegen aufkommende oder immer noch virulente Gegenpositionen. Den Wert dieses Werkes für die Orthodoxie und die hier gesuchte Konfessionalisierung ersieht man schon aus der Überlieferung: Nach dem aktuellen Verzeichnis der bislang erfassten Handschriften (ganz zu schweigen von den Druckausgaben) sind vom 9. bis zum 19. Jahrhundert rund 430 griechische Handschriften überliefert, allein bis ins 15. Jahrhundert, also dem Zeitpunkt des medialen Wendepunktes von der Handschrift zum Druck, sind fast 300 Handschriften erhalten; für das 16. Jahrhundert sind noch über 60 Handschriften erhalten, für das 17. rund 15, fast 20 für das 18. Jahrhundert und zwei vom Heiligen Berg für das 19. Jahrhundert – mit der Kautel, dass es sich nur um den *bislang* erfassten Bestand handelt. Die Besonderheit liegt aber in fortgesetzten manuellen Abschriften *auch* in der Zeit der sogenannten »Turkokratie« (also von der Zeit der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen bis zum anerkannten selbstständigen Staat Griechenland 1830) bzw. eben *gerade* in der Zeit der Turkokratie, als der Buchdruck unterbunden war bzw. erst spät mit Auflagen einsetzte und man – wenn überhaupt möglich – auf externe Importe angewiesen war. Hinzu kommen noch lateinische Übersetzungen, im 12. Jahrhundert durch den Mönch Cerbanus (ein

Teil der Schrift), Burgundio von Pisa (gesamter Text), im 13. Jahrhundert durch Robert Grosseteste (Revision der Burgundio-Übersetzung) und im 15. Jahrhundert durch Baptista Panetius⁸. Das Interesse der lateinischen Seite zu einem Zeitpunkt, als der Konflikt und die Differenzen zwischen Ost und West immer stärker artikuliert wurden, macht aber auch deutlich, dass die *expositio fidei* des Johannes von Damaskos als gemeinsame Konfessionsbasis gelesen werden konnte.

Definitio ex negativo

Die besagten Glaubensdarstellungen schöpfen vor allem aus den Definitionen, die die offizielle Kirche im Zuge der Auseinandersetzung mit häretischen Tendenzen und in Abgrenzung zu anderen mono- bzw. polytheistischen Religionen gemeinsam erarbeitet hat. Die Abgrenzung und Formierung zeigt sich nicht nur in den Glaubensinhalten, sondern auch in der strukturellen Organisation, indem man einerseits eine neue Hierarchie einführte, die sich von anderen Religionen unterschied, und andererseits Elemente der staatlichen Struktur als Vorbild nahm. Damit einher gingen Machtzuweisungen an bestimmte Vertreter der Hierarchie; die Liturgie wurde bis in Einzelheiten geregelt und zum Teil durch eine bestimmte Symbolik erklärt, ebenso die Schritte der Aufnahme in der Religionsgemeinschaft. Verschiedene Praktiken sollten damit zu einer Einheit zusammengeführt werden – ein Punkt, der etwa aufgrund verschiedener Zeitberechnungen in der Frühzeit bei den Feiertagen, allen voran der Osterberechnung und der beweglichen Feiertage, ganz virulent wurde. Die nachfolgenden erweiterten Definitionen aus den ersten sieben Ökumenischen Konzilen stehen weiter in der Tradition der Präzisierung, sei es in der Christologie, sei es in der Trinitätslehre in Auseinandersetzung mit häretischen Abweichungen. Die Glaubenslehre ist somit kein Entwurf, der von Anfang an gegeben war, sondern ein Grundkonzept, das im Detail der Umsetzung und der sozialen Dimension in einer multi-kulturellen Gesellschaft noch vieler Klärungen bedurfte. Das »Programm« ist ein werdender Prozess der Entwicklung und Herausarbeitung in terminologischer und definitorischer Schärfung, wozu es extern und intern der »Reibebäume« bedurfte.

In Fortführung dieser Entwicklung stellt sich vor dem Hintergrund der Konfessionalisierungsforschung die Frage, wie sich diese Grundtendenz auf das Auseinanderdriften in eine westlich »katholische« und eine östlich »orthodoxe« Konfession – beides wie gesagt moderne Begriffe, deren

8 Siehe dazu Eligius M. BUYTAERT, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundino and Cerbanus*, St. Bonaventure 1955.

Ausschließlichkeit sich in der Terminologie der Zeit nicht widerspiegelt – auswirkte. Es wurden verschiedene theologisch-politische Zäsuren als *der* trennende Zeitpunkt genannt, wie die Bannbulle Kardinal Humberts gegen den ökumenischen Patriarchen Michael Kerullarios 1054 oder die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204; genau da liegt jedoch das Problem, dass man einen schleichenden Prozess des Auseinanderlebens kaum mit einem bestimmten Datum fixieren kann und schon gar nicht mit einem konkreten schriftlichen Niederschlag. Vielmehr zeigt Letzterer, dass gesellschaftlich schon etwas im Umbruch war, was ein vorläufiges Finale in besagter Form fand. Man wird bei dieser Frage auch nicht weiterkommen, wenn der Grund in einer rein theologischen Debatte gesucht wird, viel eher bestätigt sich der Eindruck, dass die Theologie und scharfsinnige Dialektik letztlich politisch-sozialen Absichten dienen sollte. Die theologische Kontroverse wurde immer dann wiederbelebt, wenn man nach Argumenten gegen den politischen Gegner suchte oder – auf einer anderen Machtebene – den »Anderen« als einen Fremdkörper brandmarken wollte.

Am Ende des Auseinanderdriftens, als man etwa im zweiten Konzil von Lyon (1274) eine Unionsdiskussion erzwingen wollte, sind wir aber mit zwei sich als unterschiedlich verstehenden Konfessionen konfrontiert, die einerseits immer wieder zusammenfinden und sich als Einheit definieren konnten (wie gerade zum Konzil von Lyon der byzantinische Kaiser Michael VIII. Palaiologos und der Patriarch Ioannes XI. Bekkos die vom Westen eingeforderte Einheit mit den gestellten Bedingungen des Vorrangs von Rom angesichts der Bedrohung Karls von Anjou gegen das Byzantinische Reich akzeptierten), andererseits jedoch bei Bedarf die unbestreitbaren Unterschiede hervorzukehren vermochten. Die »Vielfalt in der Einheit« wird in der Realität von der westlichen wie der byzantinischen Gesellschaft nur selten anerkannt und geduldet, denn fast immer entscheiden in der Debatte machtpolitische Faktoren den Disput. Damit einher geht die Frage, wann der theologische Diskurs aus dem intellektuellen Milieu in Form einer theologisch-literarischen Auseinandersetzung in das Bewusstsein der breiten Masse eindrang und dort einer konfessionellen Differenzierung zuarbeitete. Solange Ost (Byzantisches Reich) und West (»lateinischer« Bereich) getrennt waren und selten in direkten Kontakt traten, die breite Masse somit nicht in die Agenden der »Anderen« direkt involviert war, fehlte ein Movens, das polarisieren konnte. Die Polarisierung gelang dort, wo »Lateiner« im Osten eine Machtposition, etwa im Handel, eingenommen hatten oder als permanent anwesende Vertreter des Westens insgesamt in Krisenzeiten, sei es innenpolitisch, sei es außenpolitisch, als soziale Gegner verstanden wurden (bzw. als Sündenböcke herhalten konnten) und die theologische Differenzdebatte sich sehr gut instrumentalisieren ließ, um die »Anderen« zu stigmatisieren. So etwas konnte etwa in Konstantinopel mit seinen lateinischen Kolonien

gut funktionieren⁹. Für die griechische Kirche war die vordergründig theologische Debatte um Glaubensfragen ein willkommener Anlass, um die viel sensiblere und unüberwindbare Frage der Subordination zu übertünchen, wie bereits die Patriarchen von Konstantinopel Photios (858–867 und 878–886) oder Michael Kerullarios (1043–1058) in ihren Aktivitäten deutlich gezeigt haben.

Doch war dies immer noch auf ein sehr beschränktes Territorium reduziert und hatte noch nicht eine gesellschaftlich tiefwurzelnde Differenzierungswahrnehmung bewirkt. Dazu bedurfte es erst einer Begegnung der griechischen Gesellschaft in allen Schichten mit den »Anderen« und einer »Behandlung«, die die Differenz in aller Deutlichkeit zum Ausdruck brachte. Eine solche Begegnung Einzelner fand mit der starken Präsenz der Lateiner ab den Kreuzzügen und ihrer Etablierung als Machthaber auf dem »orthodoxen« Terrain des Vorderen Orients statt; sie entwickelte sich aber zu einer gänzlichen Gegnerschaft, als die Christen des Westens auf dem vierten Kreuzzug 1204 die Christen des Ostens statt der muslimischen Glaubensgegner niederrangen und sich in deren Gebiet festsetzten¹⁰. Damit kam es in allen Schichten der byzantinischen Gesellschaft zum endgültigen Paradigmenwechsel aus der leidvollen Erfahrung und Diskreditierung zu einer Randgesellschaft zweiter Kategorie im eigenen Land – mit allen Konsequenzen für die als Schismatiker/Häretiker verstandenen Griechen und der Einsetzung eines lateinischen Klerus mit Anspruch auf den griechischen Kirchenbesitz. Gerade in dieser politischen Situation stärkte der eigene Glaube in eigener Sprache und traditionellen Riten das Gemeinschaftsgefühl wie den sozialen Zusammenhalt gegen die »Anderen«.

Mit der Rückeroberung von Konstantinopel unter Kaiser Michael VIII. Palaiologos (1259–1282) war somit fast die gesamte byzantinische Gesellschaft der ehemals okkupierten und fremdbeherrschten Gebiete – ganz abgesehen von den Exilanten – von einer negativen Einstellung gegenüber dem Westen, seinen Besetzern und Vertretern divergierender Glaubenspraxis trotz gemeinsamen Christentums durchdrungen. Die Folgeentwicklung unterstreicht, wie sehr die Kirche erstarken und Positionen selbst gegen den Kaiser einnehmen konnte. Das Trauma der Besetzung und der schlechten Behandlung seitens der Lateiner konnte im konservativen Klerus immer wieder gut

9 Vgl. dazu den sozialpolitischen Faktor der Auseinandersetzung von 1054 in: Christian GASTGEBER, *The So-Called Schism of 1054 and Its Impact on Byzantine Society*, in: Barbara CROSTINI / Glenn PEERS (Hg.), *Book of Psalms from Eleventh-Century Byzantium. The Complex of Texts and Images in Vat. gr. 752*, Vatikan 2016, S. 193–225.

10 Zu den religiösen Konsequenzen siehe Joan Mervyn HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford 2010, S. 184–219; zur Folge der Etablierung von Missionsorden im Byzantinischen Reich siehe Nickiphoros I. TSOUGARAKIS, *The Latin Religious Orders in Medieval Greece, 1204–1500*, Turnhout 2012.

instrumentalisiert werden, wenn unter den Kaisern ab Michael VIII. die Unionsdebatte zur Diskussion stand – wie wir nach heutigem Verständnis deuten müssen: aus politischem Kalkül. Neben lenkbaren oder kaiseraffinen Klerikern, die eben dem Kaiser folgen mussten, bildete der konservative Klerus mit einer deutlichen Absage gegen alles Latinophrone eine Front. Es ist dies der »Nährboden«, auf dem die mönchische Bewegung des Hesychasmus sowie der Palamismus erfolgreich sein konnten und die neuen Häretiker, der Italiener Barlaam (ca. 1290–1348) sowie Gregorios Akindynos (ca. 1300–1348), sehr bald in die Nähe des lateinischen Irrglaubens gerückt wurden¹¹. Der asketische Mönch bzw. Abt auf dem Patriarchenstuhl wurde wieder zum Ideal; rigorose Maßnahmen zur Hebung des sittlichen Standards unter den Klerikern sollten eine Reform bewirken¹². Das Patriarchat konnte auch parallel zu Unionsverhandlungen, die seitens des byzantinischen Kaisers aus politischer Rason eröffnet wurden, Konvertiten aus der lateinischen Kirche deren falsche Zusätze zum Glauben (das *filioque*) und verwerfliche Bräuche (vor allem die Verwendung ungesäuerten Brotes in der Liturgie) öffentlich abschwören lassen¹³. Die Union von Lyon hat gleich zu Beginn der Palaiologendynastie gezeigt, wie tief der Hass und der Gegensatz zwischen Ost und West saßen – und es wäre zu einfach, dies allein auf einen Glaubensgegensatz nach der Zeit der Fremdherrschaft zu reduzieren; vielmehr war der Glaube, wie schon angemerkt, ein weiterer willkommener Anlass, die Alterität dieser von der eigenen Gesellschaft Ausgeschlossenen hervorzuheben. Die offizielle Kirchengeschichtsschreibung, vertreten durch Nikephoros Kallistu Xanthopoulos (2. Hälfte 13. Jahrhundert–n. 1328), sprach einen subtilen Bann gegen Michael VIII. aus, indem der Titel eines »neuen Konstantins«¹⁴ nicht mehr *ihm* zugeschrieben wurde (ein Titel, den er als Rückeroberer der Stadt aber offiziell verwendete), sondern seinem Sohn Andronikos II. (1282–1328), der

11 Siehe Christian GASTGEBER, Der Umgang des Patriarchats von Konstantinopel mit der lateinischen Kirche im 14. Jahrhundert, in: Erika JUHÁSZ (Hg.), *Byzanz und das Abendland. Begegnungen zwischen Ost und West*, Budapest 2013, S. 131–160.

12 Dies ist sehr beeindruckend im *Patriarchatsregister* (zur Sammlung siehe unten, S. 181) dokumentiert, in den sogenannten Exarchenlisten von 1357: Die Kleriker der Stadtdistrikte in Konstantinopel mussten nach mehrmaliger Ermahnung eine sittsame und den Geboten entsprechende tadellose Lebensführung versprechen. Vgl. Herbert HUNGER, Die Exarchenlisten des Patriarchen Kallistos I. im *Patriarchatsregister* von Konstantinopel, in: Καθηγήτρια. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday, Camberley 1988, S. 431–480.

13 Siehe dazu unten, S. 182–185.

14 Siehe dazu Ruth MACRIDES, The New Constantine and the New Constantinople. 1261, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 6 (1980), S. 13–41; dies., From the Komnenoi to the Palaiologoi. Imperial models in decline and exile, in: Paul MAGDALINO (Hg.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*. Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews u.a., 1992/94, S. 269–282; Luca PIERALLI, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204–1282)*. Studio storico-diplomatistico ed edizione critica, Vatikan 2006, S. 55–61.

die Union wieder aufgelöst hatte¹⁵. Letzterer sei nun der wahre »neue Konstantin« weil er wie Konstantin auch gegen die Häretiker vorgegangen sei¹⁶. Für den Leser der Zeit ist die Assoziation sofort klar, wer nämlich die »neuen Arianer« sind, die das Glaubensbekenntnis verfälschen¹⁷.

15 *Historica ecclesiastica, Dedicatio* (Patrologia Graeca 145, Sp. 580, 590–594); siehe Franz DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453*. 4. Teil. Regesten von 1282–1341, München u.a. 1960, Reg. 2086 (ca. Ende Dezember 1282).

16 Zur Terminologie der »Schismatiker« und »Häretiker« vgl. Marie-Hélène BLANCHET, »Schismatiques« et »hérétiques«. Les qualifications appliquées aux Latins à Byzance, in: Aurélien GIRARD/Benoît SCHMITZ (Hg.), *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 126–2. De l'Église aux Églises. Réflexions sur le schisme aux temps modernes. Tours et détours des objets de dévotion catholiques (XVI^e–XXI^e siècles), Rom 2014, URL: <<https://mefrim.revues.org/1870>> (01.10.2015).

17 *Historica ecclesiastica, Dedicatio* (Patrologia Graeca 145, Sp. 580–581): »Wahrlich, es wäre nicht ein so großer Haufen von Feinden hereingeströmt, der den unverfälschten Glauben mit irgendwelchen sprachlichen Verdrehungen durcheinander und in Verwirrung gebracht hat. In weiser Voraussicht hat Gott dich, der du jenen [d.h. Alexander dem Großen oder Konstantin dem Großen] in nichts unterlegen bist, als ob er ein gleichwertiges Gegengewicht in der Waageschale all diesen entgegengesetzt, als eine der Größe der Herrschaft gesicherte Gesinnung und Achtung der Tradition für unserer Angelegenheiten eingesetzt – dich also, der du in diesem Maße Erfahrung und Rechtschaffenheit erworben hattest, weil du dies am besten lenken könntest, damit wir nicht gänzlich den »Bach runtergehen«. Denn welch Anderer hätte ausgereicht, um so vielen gewaltigen Gegnern einer gar sehr großen Menge, die im Kreis herbeiströmte, entgegenzutreten wenn nicht du selbst, der du aufgrund deiner Tapferkeit, deines Verstandes und deiner Frömmigkeit als gerecht[er Herrscher] beurteilt und so zu unserer Zeit wie ein zweiter Noe oder Moses betrachtet worden bist! Denn diejenigen, die am Holzkahn das Kreuzzeichen angebracht haben, hast du vor der Woge der gewaltigen Gegner gerettet, du hast dein Volk vor deren Fangnetzen entrissen, hast sie geschlagen, die Verfolger im Meer versenkt und allenthalben mit eigener Hand das Siegeszeichen Gottes errichtet. [...] Die gesamte Kirche also bringst du so erneuert wieder in den alten Zustand, du vertreibst von ihr jegliches falsches und ruchloses Dogma, du reinigst das Heiligtum von den Gotteshändlern, nicht durch eine dreifach geflochtene Peitsche, sondern durch das Wort der Wahrheit, mit der Trinität der göttlichen Einigkeit. Geradezu eifersüchtig wachst du über den heiligen und göttlichen Altar, du bemühest dich mit vollem Atemzug um den Heiligen Geist, und jener haucht dir Klarheit genauer Gotteslehre ein. [...] (Sp. 592): doch es setzte jener [= Konstantin der Große, mit dem der angesprochene Kaiser Andronikos II. verglichen wird] das Dogma des Glaubens ein und machte damit die Äußerungen der Andersdenkenden zunichte, die Unrecht bis zur Unerträglichkeit aussprechen; wie ein zweiter Abraham hat er 300 im Haus Geborene versammelt und vertrieb hernach die Anhänger um den verrückten Arius, indem er sie verfolgte und niederschmetterte. Doch was ist dies auch im Vergleich zu dir! Gab es nicht bei jenem einen gleichen Wettkampf um den vereinten Heiligen Geist? Denn du hast Versammlungen nicht irgendwelcher im Haus Geborener einberufen, sondern die Kirche unserer Erstgeborenen; du bist wie ein neuer Abraham und gibst auch wieder der seligen Trinität eine Heimat, die Phalanx der Schwätzer trennst du, und du machst auch in aller Deutlichkeit das Austreten [die Ekporeusis] des Heiligen Geistes hinsichtlich ihres Ursprunges klar, dass sie nämlich nur aus dem Vater erfolgt, weswegen auch dem Sohn das Attribut »nicht verstandesgemäß erfassbar« neben »gezeugt zu sein« zukommt. So wage ich jenes kühn zu behaupten, dass, was jenem [= Konstantin dem Großen] hinsichtlich des Sohnes [Gottes] früher gunstvoll gewährt wurde, das wurde dir nachher hinsichtlich des Heiligen Geistes eingegeben, damit ihr auch darin, soweit es angeht, gleiches Lob erhält; denn bei gleichen Taten handelt ihr gleich sowohl in eurem Eifer als auch in eurem Verlangen und in der Übermacht an Taten.«

Was die Byzantiner in dieser Zeit zusammengehalten hat, war neben dem Bewusstsein der eigenen (den Lateinern überlegenen) kulturellen Größe und dem Gebrauch sowie der Pflege der eigenen Sprache unter einer fremdsprachigen Herrschaft vor allem der Rückhalt in der eigenen religiösen Tradition und in deren umso intensiveren Pflege. Es ist nicht zufällig, dass wir eine parallele Entwicklung nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen 1453 beobachten können¹⁸.

Ansätze zu einer Konfessionslehre

Annäherung an eine eigene »Konfessionslehre« gab es in Byzanz gelegentlich, vor allem als man sich mit einer neuen, mächtigen Religion konfrontiert sah, dem Islam. Wiederum wurde also aus einer Konkurrenzsituation heraus eine Darstellung des eigenen Glaubens gegeben; allerdings ist es keine spezifisch griechisch-orthodoxe Konfession, sondern eine christliche (in der Tradition der griechischen Kirche). Diese Texte gehen in der Darstellung des Glaubenskerns (und damit der Widerlegung des Glaubens der »Anderen« als nicht wahrhaftig) weder auf liturgische Besonderheiten noch auf die Frage des Heiligen Geistes weiter ein; sie präsentieren eine sehr simplifizierte Glaubensdarstellung des Christentums und gewähren für unsere Zwecke keine weiteren Einblicke.

Dies sei an zwei berühmten Beispielen demonstriert: Die (26) *Dialoge* Manuels II. Palaiologos mit einem »Perser«¹⁹, d.h. einem Osmanen (ca. 1392–1393), die sich in neun polemische und 17 apologetische Unterredungen gliedern. In Letzteren werden Christologie und Trinitätslehre behandelt sowie die Bilderverehrung (20), die christliche Heilslehre (21–24) und die Apostel (25–26)²⁰. Die spezifische Rolle des Heiligen Geistes (worin sich Byzanz gegen die lateinische Kirche positionieren könnte) wird über den allgemeinen

18 Exemplarisch sei die nachhaltige Bemühung Kardinals Bessarions (1403–1472) erwähnt, das literarische Erbe durch das Sammeln und Kopieren der noch erhaltenen Texte zu bewahren (vgl. dazu beispielhaft sein Schreiben an Michael Apostoles nach dem Fall Konstantinopels 1453; Ludwig MOHLER, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschung, 3. Bd. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica, Paderborn 1942, S. 478–479). Zur Thematik siehe auch zuletzt Tom PAPADEMETRIOU, *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015.

19 Ediert von Erich TRAPP, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem »Perser«*, Wien 1966, und von Théodore KHOURY, *Manuel II. Paléologue. Entretiens avec un Musulman. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris 1966.

20 Inhaltsangabe zu den einzelnen Kapiteln bei TRAPP, *Manuel II. Palaiologos*, S. 62–84.

Hinweis der *προβολή* aus dem Vater nicht weiter vertieft (Dialog 17). Es war so schon kompliziert genug, einem Nichtchristen die Besonderheit der göttlichen Trinität zu erklären.

Der erste Patriarch unter osmanischer Herrschaft, Gennadios Scholarios (Amtszeit 1454–1464), verfasste ähnliche christliche Glaubensdarstellungen zur Rechtfertigung gegenüber den Osmanen; darunter eine »sehr kurze und sehr deutliche Darstellung über den Glauben«²¹. In zwölf Kapiteln werden die Grundzüge dargelegt: Gotteslehre, Trinitätslehre, Christologie (die *filioque*-Thematik wird nicht weiter vertieft, wenn die »Kompetenzbereiche« von Sohn und Geist klar gesondert zugewiesen werden [Kapitel 3–4]), Seelenlehre, Wahrheitsanspruch des Glaubens.

Ebenfalls dieser Kategorie der theologischen Fundierung der eigenen Glaubenslehre gegen Häresien gelten die Gesamtdarstellungen von drei Gelehrten: Euthymios Zigabenos (Mitte 11. Jh.–n. 1118)²², Andronikos Kamateros (ca. 1110–ca. 1175)²³ und Niketas Choniates (ca. 1155–1217)²⁴.

21 Louis PETIT u.a., Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἅπαντα τὰ εὐρισκόμενα. Œuvres complètes de Gennade Scholarios, tome 3: œuvres polémiques – questions théologiques. Écrits apologétiques), Paris 1930, S. 453–458. Am Ende fügt Gennadios geradezu eine Entschuldigung der simplifizierten Darstellung hinzu (S. 458): »Uneingeweihten müsse man die außerordentlichen Glaubenslehre eher leicht verständlich als gar zu akribisch darlegen. Zudem solle sie recht klar und deutlich sein, damit sie leicht übersetzt werden könne« (der Text wird auch eingeleitet mit dem Hinweis, dass diese Zusammenstellung arabisch übergeben wurde [S. 453], ebenso wie der erste Text, die *via salutis* – ὁδὸς τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας [S. 434]). Siehe dazu auch Marie-Hélène BLANCHET, Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l’empire byzantin, Paris 2008, S. 41–43, 99–110.

22 Vgl. zuletzt mit speziellem Fokus auf der Wirkung in der Neuzeit: Nadia MILADINOVA, *The Panoplia Dogmatike* by Euthymios Zygadenos. A study on the first edition published in Greek in 1710, Leiden 2014; vgl. ferner Jacob WICKERT, *Die Panoplia dogmatica* des Euthymios Zigabenos. Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quelle, ihres Inhalts und ihrer Bedeutung, in: *Oriens Christianus* 8 (1908), S. 278–388; Andreas N. PΑPABΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εὐθύμιος – Ἰωάννης Ζυγαδηνός. Βίος – Συγγραφαί, Leukosia ²1979; Antonio RIGO, *La Panoplie dogmatique* d’Euthyme Zigabène. Les pères de l’église, l’empereur et les hérésies du présent, in: Antonio RIGO/Pavel ERMILOV (Hg.), *Byzantine theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, Rom 2009, S. 19–32. Gegen die Lateiner in Titulus 12 und 13; Text: *Patrologia Graeca* 130.

23 Alessandra BUCOSI, *The Sacred Arsenal* by Andronikos Kamateros, a Forgotten Treasure, in: RIGO u.a., *Byzantine Theologians*, S. 33–50. Eine kritische Edition wird erarbeitet von Alessandra Bucossi; bereits erschienen: Andronicus CAMATERUS, *Sacrum Armamentarium*, Pars prima, hg. v. Alessandra BUCOSI, *Corpus Christianorum Series Graeca* 75, Turnhout 2014.

24 Siehe dazu Jan-Louis VAN DIETEN, *Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia Dogmatike* des Niketas Choniates, Amsterdam 1970; Harry John MAGOULIAS, *Doctrinal Disputes in the History of Niketas Choniates*, in: *Patristic and Byzantine Review* 6 (1987), S. 199–226; Luciano BOSSINA, *L’eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i Latini e gli azimi* (*Panoplia dogmatica* XXII), in: Mariarosa CORTESI (Hg.), *Padri greci e latini a confronto* (sec. XIII–XV). *Atti del convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*, Florenz 2004, S. 153–205; ders., *Teologia come problema politico. Niceta Coniata e le eresie latine dopo la IV Crociata*, in: Gherardo ORTALLI u.a. (Hg.), *Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero latino*, Venedig 2006, S. 559–582; Alicia SIMPSON, *Nicetas Choniates. A Historiographical*

Die *Confessio fidei*

Die aus der Tradition der Bibel und der Konzile konzisiert gefasste Glaubensdefinition liegt uns im Glaubensbekenntnis vor, und dies konnte auch immer dann eingefordert werden, wenn man sich der Rechtgläubigkeit eines Konfessionsvertreters vergewissern wollte. Gerade bei diesem Text zeigt sich aber in Byzanz eine sehr interessante Entwicklung der Erweiterungsmöglichkeit; denn das nikäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis konnte ergänzt und vertieft werden, wenn etwa ein gelehrter Kleriker den Text zugleich interpretierend präziserte oder wenn ein Konvertit oder suspekter Christ aktuellen Glaubensirrtümern abschwören sollte. Interpretatorisch vermochte beispielsweise ein Patriarch einzelne Punkte zu vertiefen, wenn er seine *inthronistica* an seine Glaubensbrüder der anderen Patriarchenstühle schickte. Dabei musste der Grundtext der nikäno-konstantinopolitanischen Formel erhalten bleiben, doch waren sprachlich und inhaltlich Modifikationen möglich.

Ein sehr gutes Beispiel liefert hierzu der Patriarch Petros III. von Antiocheia (1052–1056), einer der Nebenakteure in der Auseinandersetzung zwischen Patriarch Michael Kerullarios und Kardinal Humbert (ca. 1006/10–1061); von ihm sind die *inthronistica* mit Glaubensbekenntnis an Papst Leo IX. (1049–1054) sowie an die Patriarchen von Jerusalem und Alexandria erhalten. Jedes Mal variiert der Text mehr oder weniger; so lautet beispielsweise der trinitarisch-christologische Abschnitt in den drei Schreiben folgendermaßen:

An den Patriarchen von Alexandria²⁵ (definiert als λόγος τῆς πίστεως, »Glaubenslehre«²⁶):

Ich bekenne eine Gottheit in drei Hypostasen des ungezeugten Vaters, des gezeugten Sohnes und des ausgetretenen Heiligen Geistes, die in völliger Gleichheit des natürlichen Ranges rechtgläubig verehrt werden; die Gottheit ist untrennbar in ihrer Wesensgleichheit, trennbar gemäß der persönlichen, also charakteristischen Eigenheiten; sie ist unerfassbar, sie selbst ist jedoch für sich erfassbar; sie ist übersubstantiell, da sie Schöpfer ist, der jegliche Substanz reichlich zu Gebote steht; sie ist über die Maßen gut, da sie an allem Sichtbaren und Unsichtbaren Gutes tut, all dessen ist sie Schöpfer aus

Study, Oxford 2014, S. 36–50. Nach der Interpretation von Bossina (dazu zuletzt kritisch Alicia Simpson) dienen die starken antilateinischen Passagen (vor allem Buch 21 und 22) im Vorfeld sich abzeichnender Unionsverhandlungen mit Rom der Verdeutlichung an die Leser, worin die römische Kirche vom wahren Glauben abweicht und was sie zuerst korrigieren muss. Eine Gesamtedition fehlt bis heute.

25 Anton MICHEL, Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, zweiter Teil, Paderborn 1930, S. 434.

26 Ebd., S. 432, Z. 38 und S. 438, Z. 11.

einer niemals irgendwie vorhandenen Existenz; sie ist vor jedem Beginn, da sie jeglichem Beginn überlegen ist; in der Definition der Ursache kennt das fromme Zeugnis den Vater als Beginn, unwandelbar und unvermischbar [...].

Ich glaube, dass die eine Hypostase der heiligen Trinität, der Sohn, der vor aller Zeit aus dem Vater in unaussprechlicher Weise gezeugt worden war, am Ende der Tage wegen unseres Heiles aus der ewigen Jungfrau und Gottesmutter Maria Fleischgestalt angenommen hat, ohne Samen und eines Gottes würdig; sich mit Geist und Seele der Hypostase entsprechend mit unserer ganzen [menschlichen-irdischen] Masse vereint hat; [als] einfach[e Natur] mit der Gottheit zusammengesetzt und [als] doppelt[e Natur] gesehen worden ist; sich mit natürlichen und untadeligen Leiden wie wir verhalten hat, ohne Sünde; [der Sohn] bewahrte auch nach der Vereinigung zwei völlig unvermischte Naturen mit doppelter Wirksamkeit und [doppeltem] Willen; er war zugleich unwandelbar und wandelbar, leidlos und leidend, unbegrenzt und begrenzt; er ist dem Vater gleich an unveränderter Göttlichkeit, und er war gleich in seinem Menschenwesen, das er dem Wesen nach, nicht nur dem Schein nach aus dem hochheiligen Blut der Gottesmutter empfangen hatte, zum Heil und zum Aufruf der gesamten Menschenmasse, deren Leiden er sich ebenso in einer Gott geziemenden Weise zu eigen machte [...] [Danach folgen die abgeschworenen Häresien.]

Μίαν οἶδα θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι τοῦ ἀγεννήτου πατρὸς, τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ, τοῦ ἐκπορευτοῦ πνεύματος, ὁμοτιμία φύσεως καὶ ταυτότητι ὀρθοδόξως δοξαζομένην· ἀδιαίρετον τῷ ὁμοουσίῳ, διαιρετὴν ταῖς προσωπικαῖς εἴτ' οὖν χαρακτηριστικαῖς ιδιότησι, ἀκατάληπτον, αὐτὴν ἑαυτῇ καταληπτὴν, ὑπερούσιον ὡς πάσης οὐσίας ἄφθονον δημιουργόν, ὑπεράγαθον ὡς ἀγαθύνουσαν πάντα τὰ ὄρατά τε καὶ τὰ ἀόρατα, ὧν ἔστιν ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος δημιουργός, ὑπεράρχιον ἅτε πάσης ἀρχῆς ὑπεριδρυμένην κἂν τῷ τοῦ αἰτίου λόγῳ ἀρχὴν οἶδε τὸν πατέρα ὁ εὐσεβῆς λογισμός, ἄστρεπτον καὶ ἀσύγχυτον [...]. πιστεύω τὴν μίαν τῆς ἁγίας τριάδος ὑπόστασιν, τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς ἀφράστως γεννηθέντα, ἐπ' ἔσχάτων διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ θεομήτορος σάρκα λαβεῖν ἀσπόρως τε καὶ θεοπρεπῶς· ἔνουν καὶ ἔμψυχον ἐνωθῆναι τε καθ' ὑπόστασιν ὄλῳ τῷ ἡμετέρῳ φυράματι καὶ σύνθετον γενέσθαι τὸν ἀπλοῦν τῇ θεότητι καὶ διπλοῦν ὀφθῆναι καὶ μετὰ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἐπίσης ἡμῖν ἀναστραφῆναι χωρὶς ἀμαρτίας· τὰς δύο φύσεις ἀσύγχυτους τε καὶ ἀφύρτους καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν σφύζοντα, μετὰ τῶν διπλῶν ἐνεργειῶν καὶ θελήσεων· τὸν αὐτὸν ἄστρεπτον καὶ τρεπτόν, ἀπαθῆ καὶ παθητόν, ἀπερίγραπτον καὶ περιγραπτόν. Ἴσον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα ἀπαράλλακτον καὶ ἴσον κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἦν οὐσία, οὐ φαντασία προσέλαβεν ἐκ τῶν πανάγων αἱμάτων τῆς θεομήτορος· ἐπὶ σωτηρία καὶ ἀνακλήσει τοῦ παντὸς τῶν ἀνθρώπων φυράματος, ἧς καὶ τὰ πάθη θεοπρεπῶς ὑκείωσατο [...].

An den Patriarchen von Jerusalem²⁷ (definiert als ὁ τῆς πίστεως ὄρος καὶ λόγος – »Glaubensdefinition«²⁸):

Ich glaube an einen Gott, allmächtigen Vater, Schöpfer von Himmel und Erde, von allem Sichtbaren und Unsichtbaren aus dem völligen Nichts; und an den einen Herrn Jesus Christus, dem Sohn, der dem Vater wesensgleich ist, der vor aller Zeit ohne Ausfluss aus dem Vater gezeugt wurde; und an den Heiligen Geist, von gleichem Beginn und ebenso ewig, der aus dem Vater austrat – den Heiligen Geist, der vergöttlicht und vollendet; ich anerkenne als Gott ebenso den Vater wie den Sohn und den Heiligen Geist, einen Gott in drei Hypostasen; ich teile nicht in drei Wesenheiten die Trinität der Personen in der Einheit der Natur und die Einheit in der Trinität der Hypostasen, eine Einheit, die untrennbar, nicht vermischt, nicht verändert, unveränderlich, über die Maßen gut, übersubstantiell, über jeden Ursprung erhaben ist, da sie jeglichen Beginns über die Maßen entbehrt; sie ist sich selbst zugleich ohne Anfang, wobei nach der Definition des Ursprungs der Vater als der Beginn verstanden wird, aus dem der Sohn gezeugt und der Heiligen Geist ausgetreten ist; sie geht jeglichem Sein wie eine Quelle voraus und gewährt jegliche Güte.

Ich verkündige [und verherrliche], dass die eine Hypostase der heiligen Trinität, der einziggeborene Sohn, der, ohne [aus dem Vater] auszutreten, gemeinsam mit dem Vater und dem Heiligen Geist verherrlicht wird, am Ende der Tage ohne Samen und eines Gottes würdig aus der heiligen Gottesmutter und ewigen Jungfrau Maria sich gänzlich mit menschlicher Masse gemäß der Hypostase vereint hat mittels der vernunftbegabten und intelligiblen Seele, wobei beide Naturen völlig unvermischt auch nach der Vereinigung bewahrt und entsprechend den Naturen Wille und Wirksamkeit völlig gewahrt blieben; ich kenne deren Unterschied und vermeide jegliche Trennung [...] [Danach folgen die abgeschworenen Häresien.]

Πιστεύω εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ἐκ τοῦ μηδαμῆ ὄντος· καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ υἱόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἀρρευστός ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, σύναρχόν τε καὶ συναΐδιον, ἐκ τοῦ πατρὸς προίον, θεοποιόν, τελειοποιόν· θεὸν εἰδῶς τὸν πατέρα, θεὸν τὸν υἱόν, θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἓνα θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν· οὐκ εἰς τρεῖς οὐσίας διαίρων ἰδιότητος τριάδα προσώπων ἐν μονάδι φύσεως καὶ μονάδα ἐν τριάδι ὑποστάσεων ἀδιαίρετον, ἀσύγχυτον, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ὑπεράγαθον, ὑπερούσιον, ὑπεράρχιον ὡς πάσης ἀρχῆς ὑπεροχικῶς ὑπεξηρημένην, σύναρχον αὐτῇ ἑαυτήν· τῷ τοῦ αἰτίου λόγῳ τοῦ πατρὸς ἀρχῆς νοούμενου, ἐξ οὗ γεγέννηται μὲν ὁ υἱός, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορεύεται· πάσης οὐσίας πηγαίαν πρόοδον, πάσης χορηγὸν ἀγαθότητος· δοξάζω τὴν μίαν

27 Ebd., S. 442.

28 Ebd., S. 446, Z. 19.

ὑπόστασιν τῆς ἁγίας τριάδος, τὸν μονογενῆ υἱόν, τὸν ἀνεκφοιτήτως σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι δοξαζόμενον, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἀσπόρως καὶ θεοπρεπῶς ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ὅλα καθ' ὑπόστασιν ἐνωθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ φυράματι, διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοεράς ἀσυγχύτως ἀφύρτως σφζομένης ἑκατέρας καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν φύσεως, καὶ καταλλήλως ταῖς φύσει διτῶν θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν καθόλου τετηρημένων· ὧν διαφορὰν οἶδα, πᾶσαν ἀποφεύγων διαίρεσιν [...].

1. Schreiben²⁹ an Papst Leo IX.³⁰ (als ὀρθοτομία τῆς πίστεως – »korrekte Darstellung des Glaubens« bzw. auch wiederum vom Papst eingefordert als ἔγγραφος τῆς πίστεως ἔκθεσις³¹ – »schriftliche Ausführung des Glaubens« – definiert³²):

Ich glaube also an die heilige, wesensgleiche, ungetrennte und unvermischte Trinität, wobei ich in dieser keine Verschmelzung der drei Hypostasen anerkenne und keine physische Trennung verkündige, sondern in natürlicher Einheit die Trinität verehere und in drei Hypostasen eine Gottheit bzw. Natur bekenne. Ich anerkenne den Vater als ohne Anfang [existierend], ich anerkenne den Sohn und den Heiligen Geist gleichfalls als ohne Anfang [existierend]. Sie sind erhaben über jeden Anfang, auch wenn wir den Vater ursächlich als Anfang nennen. Als Eigenheit des Vaters nenne ich die Ungezeugtheit, [als Eigenheit] des Sohnes aber die Zeugung und [als Eigenheit] des lebensbegründenden Heiligen Geistes den Ausfluss [aus dem Vater], die Ekporeusis; einfach gesagt, ich verehere eine einzige Natur der Gottheit in drei Eigenheiten, und zwar geistigen, an sich vollkommen existierenden, der Zahl nach getrennt, aber nicht hinsichtlich der Gottheit. Ich erhöhe nicht eine der drei Hypostasen oder sondere eine ab und verehere auch nicht [bloß] diese, durch die es mehr als gut geht, und schmähe die anderen. Ich glaube, dass eine einzige trinitarische Gottheit aus dem völligen Nichts alles hervorgebracht hat, als Schöpfer von allem, als Klammer von allem, aus der [nämlich der Gottheit] den Existierenden auch die Existenz zukommt; sie ist über-substantiell, über jeden Anfang erhaben, sie ist über alle Maßen gute Güte, gibt den Geschöpfen Anteil an jeglicher Güte, vergöttlicht und vollendet, ist allmächtig und allerfassend.

Ich verkündige [und verherrliche], dass der Sohn von Gott Vater, ebenfalls Gott, die eine Hypostase der heiligen Trinität, am Ende der Zeit gemäß den Verkündigungen der Propheten mit uns gewesen ist und sich bei uns aufgehalten hat, aus dem hochheiligen Blut der ewigen Jungfrau und Gottesmutter ganz das Menschsein angenommen

29 Zur Chronologie siehe ebd., S. 421–423.

30 Ebd., S. 450–452.

31 Ebd., S. 448, Z. 15.

32 Vgl. auch ebd., S. 452, Z. 28: τὸ ἡμέτερον φρόνημα καὶ οὕτω δογμάτων ἔχον (Unsere Einstellung und Denkweise, die sich so auch an die [kanonischen] Lehren hält).

hat und so herausgetreten ist, als wahrlich vollkommener Mensch, nicht dem Schein nach, mit vernunftbegabter und geistiger Seele; er hat auch nach der Einheit in einer Hypostase die zwei Naturen völlig unvermischt bewahrt; er lebte gottmenschlich mit entsprechenden natürlichen Willens- und Wirksamkeitsformen, er ertrug unsere Krankheiten, nahm [unsere] Schwächen auf sich, lehrte die überhimmlischen Lehren und erfuhr in allem die natürlichen und untadeligen Leiden des angenommenen [Menschseins]; danach litt er im fleischlichen Dasein und ertrug Kreuz und Tod, stand am dritten Tag auf, verweilte 40 Tage zugleich mit den anfänglichen Freunden, teilte mit ihnen das Essen und zeigte über die Maßen in allem sein wahrhaftiges Menschsein; [...] dann wurde er auch in die Himmel gemeinsam mit dem angenommenen [Fleisch] in Ehre aufgenommen; durch den Aufenthalt des wesensgleichen und [in seiner Natur mit Gott] verbundenen Heiligen Geistes machte er die Apostel beredt für die mündliche Verkündigung und entsandte sie als Lehrer zu den Heiden unter dem Himmel, um dann selbst auch mit Ruhm zurückzukehren. Denn in welcher Weise, wie es heißt, ihr ihn in den Himmel emporsteigen saht, so wird er wieder kommen, um zu richten die Lebenden und Toten. Denn der Vater, wie es heißt, urteilt über niemanden, sondern übergab das Urteil dem Sohn.

Πιστεύω τοίνυν τῇ ἀγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ καὶ ἀσυγχύτῳ τριάδι, οὐδεμίαν ἐν ταύτῃ συναλοιοφῆν εἰδῶς τῶν τριῶν ὑποστάσεων οὐδὲ φυσικὴν δογματίζων διαίρεσιν, ἐν μονάδι δὲ φύσεως τριάδα προσώπων τιμῶν καὶ ἐν ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν μίαν θεότητα εἶτ' οὖν φύσιν ὁμολογῶν. ἄναρχον οἶδα τὸν πατέρα, συνάναρχον οἶδα τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα. πάσης ἀρχῆς ὑπερίδρυνται, εἰ καὶ ἀρχὴν τὸν πατέρα τῷ αἰτίῳ φαμέν. ιδιότητα δὲ πατρὸς μὲν τὴν ἀγεννησίαν, υἱοῦ δὲ τὴν γέννησιν, τοῦ δὲ ζωαρχικοῦ πνεύματος φημί τὴν ἐκπόρευσιν. καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, μίαν φύσιν θεότητος ἐν τρισὶν ιδιότησι προκυνῶ, νοεραῖς, τελείαις καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαις ἀριθμῷ διαιρεταῖς, οὐ θεότητι, οὐχ ὑπερτιθεῖς ἢ ἀποτέμνων μίαν τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί, οἷς πλέον ἢ καλῶς ἔχοι, ταύτας τιμῶ, τὰς ἄλλας ὑβρίζων. πιστεύω τὴν μίαν ἐν τριάδι θεότητα ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος τὰ πάντα παραγαγεῖν, πάντων δημιουργόν, πάντων συνεκτικὴν, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι τοῖς οὐσὶν ἐστιν, ὑπερούσιον, ὑπεράρχιον, ὑπεράγαθον ἀγαθότητα, πάσης ἀγαθότητος τοῖς κτίσμασι μεταδοτικὴν, θεοποιόν, τελειοποιόν, παντοδύναμον, παντεπίσκοπον. δοξάζω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ θεόν, τὴν μίαν τῆς ἀγίας τριάδος ὑπόστασιν, ἐν τῷ τέλει τῶν αἰώνων κατὰ τὰς προφητικὰς προρρήσεις μεθ' ἡμῶν γενέσθαι καὶ ἡμῖν συναναστραφῆναι ἔκ τε τῶν πανάγων αἱμάτων τῆς ἀειπαρθένου καὶ θεομητρὸς ὄλον τὸν ἄνθρωπον ἐνδυσάμενον προελθεῖν, ἄνθρωπον τέλειον ἀληθείας, οὐ φαντασίαν, μετὰ ψυχῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς καὶ μετὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν τὰς δύο φύσεις ἀφύρτους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα, μετὰ τῶν καταλλήλων καὶ φυσικῶν θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν θεανδρικῶς τε πολιτευσάμενον καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἄρανα καὶ τὰς ἀσθενείας βαστάσαντα καὶ τὰς ὑπερουρανίους διδασκαλίας διδάξαντα καὶ διὰ πάντων τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη γνωρίσαντα τοῦ προσλήμματος· εἶτα καὶ παθόντα σαρκὶ καὶ σταυρὸν ὑπομείναντα καὶ θάνατον, καὶ τριήμερον ἀναστάντα καὶ δι' ἡμερῶν μ' τοῖς ἐξ ἀρχῆς φίλοις συναναστρεφόμενον

καὶ τροφῆς αὐτοῖς κοινωνοῦντα καὶ διὰ πάντων τὴν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρώπησιν ὑπερφαίνοντα ... εἶτα καὶ εἰς οὐρανούς μετὰ δόξης ἀναληφθέντα σὺν τῷ προσλήμματι καὶ τῇ ἐπιδημίᾳ τοῦ ὁμοουσίου καὶ συμφυοῦς πνεύματος τὰς τῶν ἀποστόλων γλώσσας ὡσπερ στομῶσαντα καὶ τοῖς ὑπ' οὐρανὸν ἔθνεσι τούτους διδασκάλους ἐξαποστείλαντα, ἔπειτα καὶ μετὰ δόξης ἤξοντα. ὃν γάρ, φησί, τρόπον ἐθεάσασθε τούτον πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται πάλιν κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. ὁ γὰρ πατήρ, φησί, κρίνει οὐδένα, πᾶσαν δὲ τὴν κρίσιν ἐπέτρεψε τῷ υἱῷ.

2. Schreiben an Papst Leo IX.³³: »Πιστεύω γὰρ κατὰ τὸ ἅγιον σύμβολον, τὸ ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐκτεθέν, εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. ἐγράφη³⁴ ἐν τῇ ἐπιστολῇ καὶ τὸ

33 Ebd., S. 454. Zur Hinterfragung der Version des so genannten zweiten Schreibens siehe die folgende Anmerkung.

34 Michel liest hier »ἐγράψαμεν« – wir haben geschrieben –, die Handschrift (Codex Laurentianus plut. 57.40, f. 192^v) überliefert an dieser Stelle die Form: »ἐγρ^α«; dies lässt ebenso eine Auflösung der Abbréviatur in den Passiv-Aorist zu und würde eine Problematik lösen, der sich Michel nicht weiter stellt. Nach seiner Interpretation (ebd., S. 422) bezieht sich ἐπιστολή hier auf das Vorgängerschreiben (also den ersten Brief des Petros an Papst Leo IX., auf den Petros zunächst keine Antwort erhielt). Daraufhin sei dieser zweite Brief mit ähnlichem Inhalt verfasst worden, und wieder wurde das Glaubensbekenntnis hinzugefügt. Doch genau hier setzt die Aporie ein: In diesem Schreiben ist bis zu diesem ominösen ἐγράψαμεν kein einziger Hinweis auf den Vorgängerbrief gemacht worden, ja das Schreiben wirkt vielmehr wie eine neue, abgewandelte Fassung des ersten Schreibens, wobei aber die Frage nach dem Ursprung der Abkühlung der Beziehung zwischen West und Ost ausgelassen wurde. Wie im ersten Schreiben will sich Petros von Antiocheia auf der Basis der zusammengefassten Glaubensgrundsätze der gegenseitigen Rechtgläubigkeit versichern. Das macht er in seinem ersten Schreiben recht ausführlich, wobei er nicht das nikäno-konstantinopolitanische Symbolon zitiert, sondern eine freie Bearbeitung, die aber wohlweislich die Rolle des Heiligen Geistes verschwommen lässt. Im ersten Schreiben wird nur allgemein von der Verehrung der sieben ökumenischen Konzile (»δέχομαι καὶ προσκυνῶ καὶ ἀσπάζομαι τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἐπτὰ συνόδους καὶ παρ' ἑκάστη τούτων δογματισθέντα καὶ κυρωθέντα ἀδιστάκτω γνώμῃ ἀρρεπῶς ἀποδέχομαι, τιμῶν καὶ προσκυνῶν σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας. καὶ οὕτω βεβαίως κατεπαγγέλλομαι« – ich nehme an, verehere und achte die sieben heiligen ökumenischen Synoden und ich heiße ohne Schwanken die bei jeder von ihnen beschlossenen Dogmen und Beschlüsse zweifelsfrei gut; ich achte und verehere die verehrungswürdigen heiligen Ikonen; und so verkündige ich verbindlich [ebd., S. 452, Z. 7–10]) und der Anathematisierung der Häretiker gesprochen. Leo IX. bot in seiner Antwort ebenso eine erweiterte Interpretation des nikäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (der *spiritus sanctus* als »a patre et [!] filio procedens« [ebd., S. 470, Z. 9]), erwähnt aber auch alle Konzile jeweils mit dem amtierenden Papst. In der Lesung von Michel hätte man nun mit dieser Stelle also einen plötzlichen Verweis auf den Vorgängerbrief und den Hinweis, dass darin auch noch die Konzile aufgezählt worden seien, sogar mit Wortlaut (»ἐφεξῆς δὲ προσετέθη καὶ ταῦτα« – danach war auch noch folgendes hinzugefügt). Doch dies steht eben *nicht* in dem vorangegangenen Schreiben. Die Lösung wird viel eher darin zu suchen sein, dass ein (späterer) Redaktor des Schreibens das allbekannte Symbolon nicht weiter ausschrieb (wie dies etwa auch von den Kanzlisten der Patriarchatskanzlei bei der Eintragung des »klassischen« nikäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses gelegentlich gemacht wird; man vgl. etwa das Symbolon des Patriarchen Michael III. von Antiocheia (1395–1412) von 1395; zu dieser ὁμολογία ist nur der Zusatz als erwähnenswert eingetragen: »μετὰ τὸ πιστεύω«, καθὼς καὶ ἡμεῖς λέγομεν ἀπαραλλάκτως, φησὶν ἐπὶ τούτοις ὁμολογῶ ἐν βάπτισμα δι' ὑδατός τε καὶ πνεύματος [...]« – nach dem »ich bekenne«, wie auch wir (das Glaubensbekenntnis) in gleicher

λοιπὸν ὅλον ἅγιον σύμβολον ἀπαραλλάκτως ἐφεξῆς δὲ προσετέθη καὶ ταῦτα [...]« – ich glaube nämlich gemäß des heiligen Glaubenssymbolons, das von unseren heiligen und gotterfüllten Vätern ausgestellt wurde, an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer von Himmel und Erde. In dem Brief ist auch das restliche ganze heilige Glaubenssymbolon unverändert niedergeschrieben; danach war auch noch Folgendes hinzugefügt (es folgt die Aufzählung der Konzile, die einzeln mit ihrer Glaubensdefinition aufgezählt werden, und die Abschwörung der Häresien).

Aus derselben Zeit sei noch ein weiteres Dokument eines der Redeführer der griechischen Partei in der Diskussion mit Kardinal Humbert angeführt: des Mönches Niketas Stethatos (ca. 1000–1090). Auch von ihm ist eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses erhalten, die das Symbolon vertiefend interpretiert und etwa zum Heiligen Geist klar festhält: »[...] καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐκπορευόμενον αἰδίως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, τὸ φῶς γνωριζόμενον καὶ θεὸν ἀληθινόν, ὡς ὑπάρχον πατρὶ καὶ υἱῷ [...]«³⁵. – [...] und (ich glaube) an den Heiligen Geist, der ewig aus Gott und dem Vater austritt, (der Heilige Geist) das Licht, das auch als wahrer Gott anerkannt wird, da es Sohn und Vater zu Gebote steht. Ebenso selbstverständlich wird am Ende festgehalten: »[...] so also bekenne und so glaube ich, und ich verabscheue diejenigen, die nicht so glauben oder denken, als Feinde des rechten Glaubens der Christen und Gegner der ›katholischen‹ und apostolischen Kirche und ich stelle sie in einem Anathem anheim«³⁶.

Die *Confessio fidei* zur Abgrenzung von der lateinischen Konfession am Beispiel der Konvertiten

In der Konfessionsforschung der Ostkirche (des byzantinischen Ritus) ermöglicht uns der besagte Basistext des Glaubensbekenntnisses in seinen

Weise sagen, sagt er noch zusätzlich: ›ich bekenne eine Taufe durch Wasser und den Heiligen Geist: [...] MM II 248–249 [Nr. 491]). Es wird lediglich darauf *hingewiesen* und nur der *Zusatz* der Abschrift für wert befunden. Damit sagt nicht Petros von Antiocheia in dem Schreiben ›wir haben in dem Brief auch das übrige ganze Symbolon geschrieben«, sondern der Redaktor vermerkt: in dem Brief – nämlich dem jetzt vorliegenden zweiten Schreiben – war auch das gesamte restliche Symbolon geschrieben, und dazu war noch folgendes hinzugefügt (dann folgt das Zitat aus dem zweiten Schreiben). Diese Interpretation bringt dann aber auch Michels Deutung des Schreibens als zweiten ›Versuch‹ ins Wanken (MICHEL, Humbert, S. 422). Es könnte sich also wohl eher um eine bloße *variatio* ein und desselben Schreibens handeln, und es muss damit nicht unbedingt ein neues Schreiben mit Änderung (und plötzlichem Verweis auf einen sonst nicht erwähnten Brief) angesetzt werden. Damit kommt aber auch Michels Datierung gewaltig ins Wanken!

35 Jean DARROUZÈS, Nicétas Stéthatos, Opuscules et lettres. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 1961, S. 446, Kap. 3, Z. 8–11.

36 Ebd., S. 458, Kap. 14, Z. 15.

Variationen und Zusätzen zudem noch eine Annäherung an die Frage, ab wann der Unterschied zwischen römischer und griechischer Kirche nicht mehr nur als gelehrter Disput eines immer noch als Einheit verstandenen Christentums gesehen wurde, sondern als ein wirklicher Bruch. Wie gesagt ist die genaue Zäsur schwer auszumachen, und zwar jene Zäsur, die die Gesellschaft durchdrang (in diesem Fall vor allem die östliche) und damit zum Bewusstsein von zwei Konfessionen bzw. der »rechtgläubig« orthodoxen und der »abweichenden« führte. Wie oben schon ausgeführt, ließen die lokale Trennung zwischen Papst nebst westlichen Potentaten und dem Byzantinischen Reich sowie die diesbezüglichen Machtfaktoren eine »Radikallösung« nicht zu, wie sie etwa im frühen Christentum zu finden war, indem Abweichungen eliminiert wurden oder – geographisch getrennt – außerhalb des Wahrnehmungshorizontes traten. Weder hatte der Papst im Osten diese Macht und schon gar nicht Byzanz im Westen. Man musste sich also *volens nolens* mit jeweils Abtrünnigen abfinden und, wenn es die politische Rason verlangte, sogar zusammenarbeiten. Umso leichter hatten es die Gegner solcher Kooperationen, dagegen zu polemisieren. Man begann Unterschiede über das bekannte *filioque* und die Azymendebatte³⁷ hinaus in Listen anzuführen, wobei man auch unterschiedliche Lebensgewohnheiten, etwa Essgewohnheiten, in die (religiösen) Abweichungen aufnahm und den »Anderen« zu stigmatisieren suchte³⁸. Diese Texte wurden in der Folgezeit nicht nur weiter abgeschrieben und verbreitet, vielmehr stießen auch neue Autoren der Palaiologenzeit in diese Kerbe und unterstrichen die Irrtümer der Lateiner, ergänzten sie mitunter sogar. Man stellt sich bei diesen Listen zu Recht die Frage, für wen sie eigentlich geschrieben wurden und ob sich das intendierte Publikum nicht womöglich gewandelt habe. Denn in der Phase des 11. und 12. Jahrhunderts geht die Kontroverse nach einer von den Leitfiguren Photios und dann Michael Kerullarios losgetretenen Debatte der Abweichungen im Glauben mit dialektisch und theologisch teils sehr anspruchsvoller Ausführung allmählich – begleitend zu den Erfahrungen während der Kreuzzüge – auch zu persönlichen Ressentiments und einem entsprechenden Polarisieren über. Die übergreifenden lateinischen Mächte sollten gebrandmarkt werden als falsche Christen. Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist etwa die just um 1204 verfasste Liste des Konstantinos

37 Darunter versteht man die Frage der unterschiedlichen Verwendung von ungesäuertem Brot (Azymen) in der lateinischen Kirche und von gesäuertem Brot (Enzymen) in der griechischen Kirche während der Liturgie; entsprechend dem Verständnis der Abendmahlsberichte im Neuen Testament wurde eine solche Verwendung für oder gegen die jüdische Tradition interpretiert.

38 Tia M. KOLBABA, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, Urbana 2000; Marie-Hélène BLANCHET, *Les listes antilatines à Byzance aux XIV^e–XV^e siècles*, in: *Medioevo greco* 12 (2012), S. 11–38.

Stilbes; um die Zeit der Union von Lyon nahm ein anonym Autor in einem volkssprachlichen (!) Text die Anklage gegen die Lateiner auf, der griechische Dialogpartner (der andere ist ein Lateiner, der sich zu den Azymen bekennt) widersetzte sich der Union Kaiser Michels VIII. Palaiologos und erlitt dafür Verfolgung. Es ist bemerkenswert, dass in einer der textlich sehr variierenden Handschriften, dem *Codex Vindobonensis theologicus graecus* 244 (79^r–83^v) aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts, just im Anschluss an dieses Stück (die Handschrift enthält insgesamt 46 inhaltlich verschiedene Texteinheiten) der Besitzvermerk angebracht wurde, und zwar des Metropoliten Akakios von Naupaktos und Arta (ca. 1520)³⁹. Infolge der Union von Lyon widmete sich Meletios Galesiotes (ca. 1209–1286), ebenfalls Unionsgegner, dem Thema erstmals in Gedichtform und warnte vor dem Umgang mit den Lateinern – seine 15-Silber konnten in dieser neuen literarischen Form schon auf ein breiteres Publikum hoffen⁴⁰. Unter den späteren Autoren sei noch Symeon von Thessalonike hervorgehoben († 1429), der seine antilateinische Liste in sein Werk *Διάλογος κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων*⁴¹ einbaute – hier werden die Lateiner terminologisch nun wie bereits im 14. Jahrhundert im *Patriarchatsregister expressis verbis* als Häretiker gebrandmarkt.

Wie bereits festgehalten, vollzog ein Großteil der östlichen Gesellschaft für einige Zeit diese Form der Radikalisierung aus direktem Kontakt mit den Mächten des Westens und entsprechender Behandlung, als große Gebiete zu lateinischen Reichen erklärt wurden – vielfach mit entsprechenden Konsequenzen für die Mitglieder des griechischen Glaubens: Parallelhierarchien, Neuordnung des Kirchenbesitzes, Sozialklassifizierung nach Glaubenszugehörigkeit⁴². Eine solche soziale Differenz war der Nährboden für Xenophobie bis Xenomanie, die sich in einem immer bestimmteren Festhalten an der eigenen Tradition und dem Hervorstreichen des Andersartigen dokumentierte, das nun als entgegengesetzt, feindlich bis hin zu abartig angesehen wurde. In einer diesbezüglich provozierten Interpretation des »Anderen« als Abweichler vom wahren Christentum konnte man zumindest in der Rolle des Unterlegenen eine gewisse Genugtuung und Selbstbehauptung zurückgewinnen. Dies zu forcieren und immer wieder auch bei den folgenden Generationen zu mobilisieren, war daher für diejenige Seite ganz wichtig, die davon profitieren konnte, wenn man nicht zur anderen Seite »überlief« oder gar mit

39 Siehe Herbert HUNGER u.a. (Hg.), *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3/3. *Codices theologici* 201–337, Wien 1992, S. 148, 155f.

40 Siehe dazu Tia KOLBABA, *Meletios Homologetes on the Customs of the Italians*, in: *Revue des Études Byzantines* 55 (1997), S. 137–168.

41 *Patrologia Graeca* 155, 33–176, die Liste: 101A–108D; vgl. dazu BLANCHET, *Listes*, S. 14 und passim.

42 Vgl. HUSSEY, *Orthodox Church*.

ihr sympathisierte; denn die immer wieder apostrophierte Einheit wäre einer Unterordnung der Ostkirche unter die Westkirche gleichgekommen mit allen Konsequenzen bis hin zu Kirchenbesitz, Einnahmen, Einflussnahmen etc.

In diesem Zusammenhang der Propagierung der Glaubensirrtümer der Lateiner und damit indirekt des falschen Umgangs für einen Griechen sowie einer bewussten Hervorstreichung der Differenz der westlichen und östlichen Konfession eröffnet das sogenannte »Patriarchatsregister« von Konstantinopel einen sehr eindrucksvollen Einblick. Dieses Register ist in zwei originalen Handschriften (heute in der Österreichischen Nationalbibliothek bewahrt, *Codices historici graeci* 47 und 48) für den Zeitraum von 1315 bis 1402 erhalten und umfasst mehr als 800 Dokumente des Patriarchats von Konstantinopel und seiner Sitzungen der ständigen Synode⁴³. Für die hier gleich zu besprechenden Dokumente ist noch darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine lückenlose, kontinuierliche Eintragung aller synodalen Entscheidungen handelt, sondern um eine intentionale Selektion, die der Vorstand der Patriarchatskanzlei, der (*Megas*) *Chartophylax*, vornahm. Andererseits sind diese Registerbücher nun auch wieder nicht die privaten »Notizbücher« des *Chartophylax*, sondern die offizielle Dokumentation der Synode und des Patriarchen bezüglich aller als wichtig angesehenen Schriftstücke. Dies drückt sich darin aus, dass man diesem Registerbuch den Namen *ἱερός κώδιξ* bzw. *ἱερόν κωδίκιον* (Heiliger Kodex) gab. Zum Teil enthält es wirklich nur *Abschriften* von ausgefertigten Dokumenten, zum Teil weisen jedoch autographe Unterschriften auch darauf hin, dass hier *Originaldokumente* vorliegen und wohl nicht zusätzlich noch ein weiteres Dokument ausgestellt worden ist⁴⁴. Unter Letzteren stellen eine eigene Gruppe die Glaubensbekenntnisse dar; darunter die im hesychastischen Geist erweiterten Bekenntnisse der palamitischen Patriarchen Antonios IV. (1389,

43 Vgl. dazu Jean DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarchat byzantin au XIVe siècle. Étude paléographique et diplomatique*, Paris 1971; zu Einzelaspekten vgl. zuletzt auch Christian GASTGEBER u.a. (Hg.), *The Register of the Patriarchate of Constantinople. An Essential Source to the History and Church of Late Byzantium*, Wien 2013; zur Geschichte vgl. auch ders., *Das Patriarchatsregister von Konstantinopel der Österreichischen Nationalbibliothek*, in: *Historicum. Zeitschrift für Geschichte, Frühling-Sommer* (2007), S. 9–19 mit weiterführender Literatur.

44 Vgl. zur Entwicklung der Eintragungen von Versprechungen und Glaubensbekenntnissen zumindest mit autographe Unterschrift, eventuell sogar mit dem gesamten Text: Christian GASTGEBER, *Confessiones fidei* im Patriarchatsregister von Konstantinopel (14. Jahrhundert), in: Marie-Hélène BLANCHET/Frédéric GABRIEL (Hg.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Leuven, Bristol 2016, 145–190. Siehe ferner Ekaterini MITSIΟΥ u.a., *Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel (mit zehn Tafeln)*, in: Christian GASTGEBER/Otto KRESTEN (Hg.), *Sylloge Diplomatico-Palaeographica I*, Wien 2010, S. 233–288.

amtierte 1389–1390 und 1391–1397)⁴⁵ und Kallistos II. Xanthopulos (1397, amtierte Mai–Juli/September 1397)⁴⁶ jeweils zu ihrem Amtsantritt, indem gleich vor der Synode ein Bekenntnis zur Orthodoxie und zur Abschwörung jüngster Häresien, ganz besonders des Barlaam von Kalabrien und Gregorios Akindynos, abgegeben und damit gegenüber der Synode offiziell »für alle Ewigkeit« – wie im Register immer wieder für die Eintragungen hervorgehoben – festgehalten wurde; bemerkenswert ist auch die betonte Versicherung der Beförderung ohne Bestechung.

Für die zentrale Fragestellung dieses Bandes ist eine zweite Gruppe von Glaubensbekenntnissen sehr aufschlussreich: jene der Konvertiten⁴⁷. Die Eintragung dieser Dokumente in das Register begann mit dem Jahr 1360; auffallend ist bei den ersten Zeugnissen der Konvertiten (1360–1369) noch die Verknüpfung der Abschwörung der römischen Kirche mit einer Anathematisierung von Barlaam und Akindynos – und nur dieser. Solche Äußerungen offenbaren, wie auch in der Formulierung des Glaubensbekenntnisses eine Assoziation mit dem aus dem Westen stammenden Barlaam und seinen Angriffen gegen den Hesychasmus hergestellt worden ist. Denn die Einstufung eines zuvor Rom ergebenden Konvertiten als Barlaamist oder Akindynist ist nicht *a priori* naheliegend. Da der Zusatz dieser Anathematisierung nicht für die Folgezeit beibehalten wurde – nur in einer noch heißen Phase der Nachwehen der Verurteilung von Barlaam und Akindynos (eben bis 1369) und eben nicht in den noch zahlreichen folgenden Glaubensbekenntnissen der Lateiner-Konvertiten –, liegt eine ganz offensichtliche subtile Gleichsetzung der damals »größten theologischen Widersacher« der innergriechischen Linie mit den »verhassten« Lateinern vor⁴⁸. Der erste diesbezügliche Konvertit war zugleich ein Triumph für die griechische Kirche, denn es war der lateinische Bischof von Chimarea und Konzile, der Dominikaner Fra Nicola. Der erweiterte Zusatz (von Dezember 1360) lautet hier:

Dazu nehme ich freudig die heiligen sieben ökumenischen Synoden und die [Reichs-] Teilsynoden an, die einberufen worden sind zum Erhalt, zur Sicherung und zur Absicherung des heilen Glaubens; ich nehme an, was auch sie annehmen, und wiederum verwerfe ich, was auch sie verwerfen; dazu verwerfe ich und verschmähe aus ganzem Herzen auch die verfallenen Bräuche in der Kirche Roms mit [meinem] reinen und

45 Regestes 2844 (Januar 1389); MM II 112–113 (Nr. 400).

46 Regestes 3052 (17. Mai 1397); MM II 292–295 (Nr. 519).

47 Siehe dazu MITSIOU u.a., Übertritte; GASTGEBER, *Confessiones fidei*; ferner Christian GASTGEBER, Der Umgang des Patriarchats von Konstantinopel mit der lateinischen Kirche im 14. Jahrhundert. Opposition im Patriarchat(register) von Konstantinopel, in: JUHÁSZ (Hg.), Byzanz und das Abendland, S. 131–159.

48 Besonders aussagekräftig diesbezüglich ist die Abschwörung des Papas Demetrios Chloros und eines Mönches Daniel von Juni 1369, die unter Lateinern gelebt haben und »die Kirche Gottes über die Maßen verfolgt haben« (MM I 503–505).

gesunden Verstand sowie [deren] Blasphemie gegen den Heiligen Geist und [deren] Gebrauch des ungesäuerten Brotes. Dazu verwerfe ich auch die gottlosen und irrgläubigen Lehren des Barlaam und Akindynos und alle ihre Häresieanhänger. Ich heiße voll und ganz gut den heiligen Tomos, der gegen sie zur Sicherung der heiligen Lehren von der Großen Kirche Gottes von Konstantinopel ergangen ist [...].

Πρὸς τούτοις ἀσπάζομαι τὰς ἀγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους καὶ τὰς μερικὰς, αἵτινες συνεκροτήθησαν ἐπὶ συστάσει καὶ στηριγμῶ καὶ ἀσφαλείᾳ τῆς ὑγιοῦς πίστεως, ἀποδεχόμενος, ἅπερ καὶ αὐτὰ ἀποδέχονται, καὶ αὐθις ἀποβαλλόμενος, ἅπερ ἀποβάλλονται· ἔτι τὲ ἀποβάλλομαι καὶ ἀποστέργω ἀπὸ ψυχῆς καὶ τὰ καινοτομηθέντα ἔθῃ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ῥώμης μετὰ καθαροῦ καὶ ὑγιοῦς τοῦ φρονήματος καὶ τὴν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίαν καὶ τὰ ἄζυμα. πρὸς δὲ ἀποβάλλομαι καὶ τὰ δυσσεβῆ καὶ κακόδοξα δόγματα τοῦ Βαρλαάμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου καὶ πάντας τοὺς αἵρεσιῶτας αὐτῶν. στέργω κατὰ πάντα τὸν προβάντα κατ' αὐτῶν ἐπ' ἀσφαλείᾳ τῶν ὑγιῶν δογμάτων ἱερὸν τόμον παρὰ τῆς ἀγιωτάτης Μεγάλῃς τοῦ θεοῦ Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως [...]⁴⁹.

Im Folgenden sind es dann immer der Zusatz (προσθήκη, nämlich das *filioque*) und die üblichen Gebräuche/Gewohnheiten (ἔθῃ bzw. ἔθιμα) der Lateiner, die als Glaubensunterschied gebrandmarkt und abgeschworen wurden. Diese wurden stets als *ceterum refello* hinzugefügt, etwa in einer Abschwörung von September 1383 – *en passant* der ersten im Register bezeugten Konvertitin namens Zoe – mit folgendem Wortlaut:

Dazu verwerfe ich auch den von den Lateinern gemachten Zusatz in diesem heiligen Glaubenssymbolon, der besagt, dass der Heilige Geist auch aus dem Sohn austritt. Denn ich glaube und bekenne, dass der Heilige Geist einzig aus dem Vater austritt, ich verwerfe auch alle ihre Bräuche, ihre Lebensform und -führung, soweit diese außerhalb der [Bestimmungen der] apostolischen Kirche und der Gesetzgebung der heiligen Apostel sowie der heiligen Väter sind [...].

πρὸς τούτοις ἀποβάλλομαι τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γενομένην προσθήκην ἐν τούτῳ τῷ ἀγίῳ συμβόλῳ τὴν λέγουσαν, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. πιστεύω γὰρ καὶ ὁμολογῶ, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἀποβάλλομαι δὲ καὶ πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν καὶ διαγωγὴν, ὅσα εἰσὶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας τῆς ἀποστολικῆς καὶ τῆς νομοθεσίας τῶν ἀγίων ἀποστόλων καὶ τῶν ἀγίων πατέρων [...]⁵⁰.

49 Vgl. Regestes 2439; PRK III 476 (Nr. 253); ΜΙΤΣΙΟΥ u.a., Übertritte, S. 250–251 (Nr. 2).

50 Regestes 2758; MM II 8–9 (Nr. 333); ΜΙΤΣΙΟΥ u.a., Übertritte, S. 255–256 (Nr. 6).

Der nächste Schritt war die offizielle Bezeichnung der Lateiner nicht nur als Schismatiker, sondern auch als Häretiker. Auch dies bezeugt das »Heilige Buch« des Patriarchats von Konstantinopel, u.a. bei einem der wohl schillerndsten Konvertiten, eigentlich Rekonvertiten, nämlich des von Rom als lateinischen Patriarchen von Konstantinopel eingesetzten Paulos Tagaris (1379/80–1385 [1388?]⁵¹) in dessen offizieller »Reuebekundung« von 1394 (ἐξομολόγησις). Er berichtet darin von seinen Freveltaten (auch als lateinischer Konvertit, womit assoziativ gleich die Gottlosigkeit mit dem lateinischen Glauben verbunden wird) und verurteilt dann die lateinische Konfession als Häresie: »[...] καὶ ἀναθεματίζω πᾶσαν αἵρεσιν καὶ αὐτὴν τῶν Λατίνων καινοτομίαν καὶ προσθήκην ἐν τῷ ἱερῷ συμβόλῳ καὶ αἵρεσιν καὶ τὰ τούτων ἔθιμα πάντα [...]«⁵² – und ich verurteile jegliche Häresie und eben die üble Neuerung der Lateiner sowie (deren) häretischen Zusatz im heiligen Glaubenssymbolon und alle ihre Bräuche.

Im Nukleus bleiben dann auch die folgenden Abschwörungen des Registers als Ergänzungen zum Glaubensbekenntnis gleich, gelegentlich wird nur statt der Bezeichnung »Lateiner« noch der ältere Terminus »Phrangoi« verwendet.

Die Bedeutung dieser Eintragungen liegt weit über der reinen Bezeugung einer Praxis im Patriarchat; denn in einem Zeitraum von 40 Jahren wurden 25 derartige Dokumente registriert und für so wesentlich befunden, dass sie im »Heiligen Buch« des Patriarchats neben wichtigen »außenpolitischen« Schreiben nach Russland oder Einsetzungsurkunden von Metropolitentatzen fanden. Der Grund liegt in der begleitenden Performance dieser Dokumente, nämlich einem öffentlichen Abschwörungsakt, zumindest vor der Synode, mit eigener autographischer Unterschrift. Diese Performance konnte das Patriarchat auch subtil gegen kaiserliche Unionsbestrebungen einsetzen, indem immer wieder – und auffällig parallel zu gleichzeitigen Unionsverhandlungen des Kaisers – die Glaubensverfälschung der Westkirche wiederholt wurde. Es entsteht damit der Eindruck, dass man nur ja die Synode auf die antilateinische Linie einschwören wollte. Bei einigen Konvertiten lässt sich nicht mehr als der Name feststellen; man darf jedoch vermuten, dass es sich durchaus um angesehene Persönlichkeiten gehandelt hat, deren Konversion für die Kirche durchaus als Triumph der Gewinnung für den wahren Glauben angesehen wurde.

51 Erich TRAPP u.a., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, aktualisierte CD-ROM-Version, Wien 2001, Nr. 27.401.

52 Regestes 2974; MM II 229 (Nr. 476); MITSIOU u.a., *Übertritte*, S. 265 (Nr. 20).

Wie schon oben dokumentiert, musste nicht der gesamte Text des Glaubensbekenntnisses für ebenso wichtig angesehen werden wie bloß der Zusatz der Abschwörung der lateinischen Kirche. Ein sehr bezeichnendes Beispiel dafür liefert der Eintrag eines Alexios Palaiologos (2. Hälfte des 14. Jh.) von Januar 1396. Der Text ist im Register vom Konvertiten persönlich unterfertigt worden, was eine der seltenen Ausnahmen darstellt; eingetragen wurde aber nur das *ceterum refello*: »Μετὰ τὸ ἅγιον σύμβολον ἀποβάλλομαι τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γενομένην προσθήκην ἐν τούτῳ τῷ συμβόλῳ τὴν λέγουσαν, ὅτι [...]«⁵³ Nach dem heiligen Glaubenssymbolon verwerfe ich den von den Lateinern gemachten Zusatz in diesem Glaubensbekenntnis, der besagt, dass [...].

Im Folgemonat Februar hat der *Megas Chartophylax* über die Konversion eines Antonios Lumbardos Tyatziba nur einen Bericht eintragen lassen, der – anders als die wörtliche Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses – die Möglichkeit offenlässt, eine Wertung anzubringen: »ὠμολόγησε στέργειν τὴν ἡμῶν ἁγίαν πίστιν, ἀποβαλλόμενος τὴν βλάσφημον προσθήκην ἐν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τὴν τῶν Λατίνων καὶ τὰ ἔθιμα πάντα ἐκείνων«⁵⁴ – er bekannte, unseren heiligen Glauben anzuerkennen, indem er den *blasphemischen* Zusatz im heiligen Glaubensbekenntnis, nämlich den der Lateiner, und all deren Bräuche verwarf.

Sechs Konvertiten sind Frauen⁵⁵; dabei spiegelt sich auch eine Ehepraxis wider, denn gemischtkonfessionelle Ehen wurden vom Patriarchat nicht geduldet, die Konversion des Ehepartners wurde gefordert⁵⁶. Dies bezeugt *vice versa* die Vermählung eines Ioannes Konstantzu mit der Tochter eines Sitarudes im Februar 1400: Konstantzu konvertierte vom lateinischen Glauben und legte das nikäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis mit dem Abschwörungszusatz ab (persönlich von ihm unterschrieben)⁵⁷; dazu wurde zur (finanziellen) Eheabsicherung noch ein weiteres Dokument (wiederum persönlich unterfertigt) als Kautel eingetragen: Sollte er, nachdem er die Tochter des Sitarudes zur Frau genommen hat, sein hier vorliegendes Glaubensbekenntnis widerrufen und wiederum dem Glauben der Lateiner (θρησκεία τῶν Λατίνων) verfallen, muss er sich erstens von seiner Frau trennen und zweitens ihr die gesamte Mitgift und Rechtsame wieder übergeben, »als ob er gestorben wäre«, zudem muss er an das kaiserliche *bestiarion* ein Drittel seines gesamten Vermögens als Strafe bezahlen.

53 Regestes 3017; MM II 266 (Nr. 501 I); ΜΙΤΣΙΟΥ u.a., Übertritte, S. 265f. (Nr. 21).

54 Regestes 3019; MM II 266 (Nr. 501 II); ΜΙΤΣΙΟΥ u.a., Übertritte, S. 266 (Nr. 22).

55 Ebd., S. 255f. (Nr. 7), S. 257 (Nr. 9: ein Formular für eine konvertierende Lateinerin!), S. 257f. (Nr. 10: Mann mit Ehefrau), S. 268 (Nr. 25), S. 268f. (Nr. 26), S. 270f. (Nr. 29).

56 Ebd., S. 246f. (mit Quellenangaben).

57 Regestes 3003; MM II 343 (Nr. 545); ΜΙΤΣΙΟΥ u.a., Übertritte, S. 267f. (Nr. 24).

Dieses Registerbuch des Patriarchats von Konstantinopel erhellt also ein wenig die tatsächliche Praxis, die leider nur in einem so schwachen Schimmer erkennbar wird, aber jegliche euphorisch interpretierten Unionsbemühungen seitens des Kaisers und des mehr oder weniger dazu gezwungenen hohen Klerus auf den Boden der byzantinischen Realität zurückholt. Denn diese Dokumente stammen auch nicht aus der Kanzlei *eines* antiunionistischen *hardliners*, sondern spiegeln die Vorgehensweise in der Abfolge der ökumenischen Häupter der Ostkirche wider – ganz besonders nach dem Sieg des Palamismus.

Jan Kusber

Gab es im Moskau der Frühen Neuzeit eine Konfessionalisierung?

Heinz Schilling betrachtete in einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1988 die Konfessionalisierung als »einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlichen disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war«¹. Schilling bezog sich seinerzeit allerdings vor allem auf die konfessionelle und auf die aus ihr resultierende politische Situation im Alten Reich.

In einem mehr als ein Jahrzehnt später erschienenen, auf Europa bezogenen großen Beitrag zu eben jenem Thema verwendete er den an der Latinitas orientierten Schlüsselbegriff »alteuropäisch« – womit die Orthodoxien im östlichen und südöstlichen Europa aus seiner Betrachtung herausfielen. Und in der Tat hat man sie unter dem Gesichtspunkt, ob es in den orthodoxen frühneuzeitlichen Herrschaftsbildungen eine Konfessionalisierung gegeben habe, kaum beachtet. Liest man Klaus Zernacks Doppelgeschichte *Polen und Russland* und damit das *opus magnum* einer der Väterfiguren der Osteuropäischen Geschichte im engeren Sinne, geht die Interpretation noch weiter: Weil das Moskauer Reich nicht zu Alteuropa gehört habe, habe es dort auch keine reformatorischen Bewegungen gegeben. Beides habe Rückwirkungen auf Staats- und Gesellschaftsbildungen bzw. Religion in Gehalt und Praxis gehabt².

Bei Heinz Schilling schwang durchaus ein modernisierungstheoretischer Unterton seiner Zeit mit, da er sich in den geschichtswissenschaftlichen

-
- 1 Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1–45, hier S. 6. Siehe schon: Ernst Walter ZEEDEEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), S. 249–299.
 - 2 Klaus ZERNACK, *Polen und Russland. Zwei Wege in der europäischen Geschichte* (= Propyläen-Geschichte Europas. Erg.-Bd.), Berlin 1994. Eine Anwendung auf vor allem Böhmen und den ruthenischen Bereich der polnisch-litauischen Adelsrepublik siehe: Stefan PLAGGENBORG, Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes, in: *Bohemia* 44 (2003), S. 3–28; Alfons BRÜNING, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*, Wiesbaden 2008.

Debatten der Bundesrepublik der 1970er- und 1980er Jahre verortete. Klaus Zernack hingegen suchte zeitgleich nach einer Konzeptualisierung von Räumen des östlichen Europas anhand von strukturgebenden Merkmalen, die er geographisch, sprachlich und kulturell ordnete³.

Für die Fragestellung dieses Beitrages scheint der Ansatz Wolfgang Reinhard's noch immer interessant: Er setzte in seiner Konzeptualisierung von Konfessionalisierung wichtige Eckpfeiler, an denen sich die Forschung bis heute abarbeitet: Reinhard benannte die Wiedergewinnung klarer theologischer Vorstellungen, die Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, Propaganda und Verhinderung von Gegenpropaganda, Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung sowie Disziplinierung der Anhänger als relevante Elemente⁴.

Ich möchte im Folgenden eine Diskussion zur Leitfrage des Bandes für das Moskauer Reich in drei Schritten vornehmen. Erstens wird der Weg der russisch-orthodoxen Kirche in die Autokephalie beschrieben, ein Prozess, der sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts verdichtete und seinen Abschluss erst Ende des 16. Jahrhunderts fand. In einem zweiten Schritt gehe ich auf die Kirchenspaltung um die Mitte des 17. Jahrhunderts und ihre Folgen ein. Diese beiden Entwicklungen stellen wesentliche Beobachtungsfelder für die Tauglichkeit des Konfessionalisierungsparadigmas dar, wenn es um das Moskauer Reich im Übergang vom Spätmittelalter in die Frühe Neuzeit geht. Die orthodoxe Kirche Moskaus wählte den Weg in die Autokephalie in einem doppelten Trennungsprozess, der zu beschreiben sein wird: Sie vollzog die Kirchenunion, die auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1439⁵) beschlossen worden war, nicht mit. Zugleich löste sie sich aus der Unterordnung unter den Patriarchen von Konstantinopel, der in der Krise des byzantinischen Kaiserreiches zumindest für die slawische Welt an Bedeutung verlor. Die Kirchenspaltung innerhalb der Moskauer Kirche des 17. Jahrhunderts hingegen hatte eine andere Qualität, weil sie nicht das religiöse Verhältnis zu den Nachbarn berührte, sondern innermoskauische Relevanz besaß. In einem dritten, zusammenfassenden Schritt möchte ich anhand der beiden Beobachtungsfelder Merkmale des Konfessionalisierungsparadigmas erläutern und damit zur Diskussion über den historischen Vergleich beitragen.

3 So schon in: Klaus ZERNACK, Osteuropa. Eine Einführung in seine Geschichte, München 1977.

4 Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277, hier S. 263.

5 Das wichtige Jahr für die hier besprochene Problematik. Das Konzil wurde 1431 in Basel einberufen, tagte aber 1438 in Ferrara und dann in Florenz.

Der Weg der Moskauer orthodoxen Kirche in die Autokephalie

Das Konzil von Ferrara-Florenz bildete die wohl bedeutendste Einigungsbemühung der lateinischen und der orthodoxen Kirche nach einer langen Phase gegenseitiger Entfremdung, für die das Schisma von 1054 gemeinhin als Ursache genannt wird, aber eigentlich nur einen Schritt innerhalb eines langfristigen Prozesses darstellt. Der byzantinische Kaiser Johannes VIII. Palaiologos (1425–1448), sein Bruder, Theodor II., Despot von Morea, und Papst Eugen IV. (1431–1447) suchten die Kirchenunion in Anbetracht der Bedrohung Konstantinopels durch die Osmanen⁶. In diesem Zusammenhang reiste auch eine Delegation des Metropoliten von Kiew und der ganzen Ruß nach Italien. An ihrer Spitze stand der Metropolit Isidor selbst. Er war gebürtiger Grieche und Abt des Demetrios-Klosters in Konstantinopel, bevor er 1436 zum Metropoliten geweiht wurde. Griechen als Metropoliten von Kiew sowie der ganzen Ruß waren in der Kiewer Ruß und in der Mongolenzeit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert gang und gäbe und auch im 15. Jahrhundert nicht ungewöhnlich⁷. Trotzdem erlebte die Delegation, in der sich eine ganze Reihe russischer Geistlicher befand, darunter der Bischof Avramij von Suzdal', das Verhalten Isidors auf dem Konzil als Verrat. Über die Eindrücke russischer Geistlicher liegen zwei Texte ganz unterschiedlichen Charakters vor. Der erste stammt von Simeon von Suzdal', dem Vertrauten seines Bischofs und Beichtvater der Moskauer Delegation⁸. Das Ziel seines Berichtes war ein doppeltes: Es ging ihm einerseits darum zu zeigen, dass die russische Delegation nicht für die schließlich beschlossene Union gewesen sei, und andererseits um eine Rechtfertigung seines Bischofs, der die Konzilsakte letztlich doch unterschrieben hatte. Dabei orientierte sich seine Darstellung des Konzils insgesamt, aber auch die des Papstes und des byzantinischen Kaisers an Urteilen, wie man sie auch in der zeitnahen altrussischen Chronistik selbst findet. So schrieb Simeon von Suzdal':

-
- 6 Joseph GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, MA 1959. Speziell zu Moskau und dem Konzil: Lev V. ČEREPNIN, *K voprosu o russkich istočnikach po istorii Florentijskoj unii*, in: *Srednie veka* 24 (1964), S. 176–187; Gustav ALEF, *Muscovy and the Council of Florence*, in: *Slavic Review* 20 (1961), S. 389–401. Wichtige und kritische Edition der altrussischen Quellen mit lateinischer Übersetzung: *Acta Slavica concilii Florentini, Narrationes et documenta. Ad fidem ms. ed. addita versione Latina Joannes [John] Krajcar*. Roma 1976 (*Concilium Florentinum* 11).
- 7 Siehe die Bestandsaufnahme von: Edgar HÖSCH, *Griechische Bischöfe in Altrußland*, in: *Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früherer Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Eckhard HÜBNER u.a., Stuttgart 1998, S. 201–222.
- 8 Zur Einordnung des Textes siehe: Natal'ja V. MOŠČINSKAJA, *Literaturnaja istorija »Povesti ob ošmom Ferraro-Florentiskom sobore« Simeon Suzdal'skogo*, in: *Učennye zapiski Moskovogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Instituta* 455 (1971), S. 43–61.

Und der Papst selber zog mit großer Frechheit und Überheblichkeit ein, mit dem Klang von Trompeten und Schalmeien, nach seiner Sitte, wie es Kardinäle und Bischöfe im Gotteshaus immer tun, und eine große Menge lateinischen Volkes war da und der Kaiser selbst und mit ihm die Metropoliten aber nicht alle [...]. Gleich zu Beginn setzte sich der Papst auf seinen Platz. Da erhoben sich die Metropoliten alle von ihren Plätzen und traten vor den Papst und beugten ihre Knie vor dem Papst nach Sitte der Franken und der Kaiser selber und sein Bruder der Despot und alle Griechen fielen auf die Knie. Als wir dies sahen, weinten wir und sagten nur: »Herr wir haben gesündigt«⁹.

Der Mönch beschrieb die von ihm wahrgenommene Fremdartigkeit der Verfahren im Konzil. Er nahm Anstoß daran, dass der Papst die Versammlungen, in denen es ja auch um politische Kontexte ging, in einem Kirchenraum, also einem sakralen Raum stattfinden ließ. Und er war nicht bereit, sich auf die Argumente der Konzilsbefürworter einzulassen.

Seine Haltung gegenüber dem Metropolit Isidor, der nach 1439 die Union in der Ruß vortreiben sollte, damit aber scheiterte, ist eindeutig:

Und der Metropolit von Russland, Isidor, unterschrieb für das ganze Land. Darauf sandte der Papst seinen Bischof Christophorus zum Bischof Avramij von Suzdal', dass auch er unterschreibe. Als dieser sich weigerte, ließ ihn der Metropolit Isidor ergreifen und ins Gefängnis werfen, und dort saß er eine ganze Woche; und er unterschrieb, nicht freiwillig, sondern gezwungen¹⁰.

Simeon konzentrierte sich in seinem Bericht ganz auf die Schilderung der Konzilsvorgänge, auf die theologischen Streitpunkte und auf das Verfahren. Sein Text diente vor allem der innerrussischen Auseinandersetzung mit den Konzilsbefürwortern und musste den Nachweis erbringen, dass sein geistlicher Herr Avramij von Suzdal' die Konzilsakte keineswegs freiwillig unterschrieben habe. Zugleich bot er aus seiner spezifischen Perspektive der russischen Geistlichkeit auch Informationen über den Konzilsbetrieb¹¹.

Bekanntlich scheiterten die Unionsbemühungen Isidors. Er versuchte auf wenig sensible Weise, die Implementierung der Union in Moskau zu forcieren, indem er bei seiner Rückkehr aus Italien nach Moskau 1441 das »lateinische Kreuz« vortragen ließ. Diese Form der Symbolpolitik führte dazu, dass sich die Moskauer Stadtbevölkerung, so die Chronik, empörte und sich der Moskauer Großfürst Vasilij II. genötigt sah, Isidor in Haft zu nehmen.

9 Zitiert nach: Peter HAUPTMANN/Gerd STRICKER (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Göttingen 1988, S. 216.

10 Zitiert nach: ebd., S. 216.

11 Olga A. ABELENCEVA, *Mitropolit Iona i ustanovlenie avtokefalii Russkoj Cervi*, Moskau u.a. 2009, S. 80–109.

Die Festnahme Isidors hatte zwar die Union für Moskau verhindert, brachte aber, wie Peter Nitsche ausführte, zwei neue Probleme mit sich: Wie sollte sich das Verhältnis der Moskauer Kirche zu Konstantinopel gestalten? Und was fing man mit Isidor an? War ein Ketzerprozess gegen einen rechtmäßig eingesetzten Metropoliten vorstellbar¹²?

Es ergab sich jedoch eine andere Möglichkeit: Eines Nachts im September 1441 floh Isidor aus Moskau – der Chronist vermerkt eigens, dass ihn niemand daran gehindert und der Großfürst ihn nicht verfolgen lassen habe¹³. Für Moskau kam es nicht infrage und war es sinnlos, einen Nachfolger für den wegen einer Häresie Abgesetzten in Konstantinopel einsetzen zu lassen – durch einen Patriarchen, welcher derselben Häresie, also der Union anhing. Ein formeller Bruch mit Konstantinopel hätte allerdings als ein Traditionsbruch gegolten, nicht minder als die Annahme der Kirchenunion selbst. Die Moskauer Bischöfe prangerten unterdessen das Verhalten Isidors an, der die Union von Kiew aus weiter betrieb. Keineswegs erwies er sich dabei als ein Vollstrecker des Wunsches derjenigen, die eine umstandslose Inkorporation in die lateinische Kirche durchführen wollten¹⁴, was durchaus zu Spannungen mit Rom führte und letztlich zu einem Schwebезustand hinsichtlich von Gültigkeit und Reichweite der Kirchenunion im ukrainisch-litauischen Bereich, der auch mit der Union von Brest 1596 nicht beendet werden sollte¹⁵.

Die Kirchenprovinz Moskau aber war für die Unionisten wie für den Patriarchen von Konstantinopel gleichermaßen verloren. Ihre Bischöfe saßen das Problem zunächst aus. Spätestens nach der Niederlage der päpstlich-venezianisch-jagiellonischen Koalition von Varna 1444 war der Fall Konstantinopels eine Frage der Zeit¹⁶. Ende 1448, über sieben Jahre nach Isidors Flucht, wählten die Bischöfe ihren Rjazaner Amtsbruder zum »Metropoliten von Kiew und ganz Russland«¹⁷. Dieser Vorgang war erstmalig und bedeutete die Aufkündigung der Unterstellung unter Konstantinopel. Zwar schrieb der Großfürst immerhin noch nach Konstantinopel und teilte die Wahl Ionas mit, aber der Kaiser antwortete nicht mehr – zu sehr war Konstantinopel, das

12 Peter NITSCHKE, *Mongolenzeit und Aufstieg Moskaus (1240–1538)*, in: Manfred HELLMANN (Hg.), *Handbuch der Geschichte Russlands*. Bd. 1.1, Stuttgart 1981, S. 534–715, hier S. 632.

13 Pol'noe Sobranie Russkich Letopisec (im folgenden PSRL), Tom 25, S. 259.

14 Zu seinem differenzierten Vorgehen am Beispiel Novgorods: ABELENCEVA, *Mitropolit Iona*, S. 137–140.

15 Lesenswert: Michail V. DMITRIEV, *Meždu Rimom i Car'gradom. Genezis Bretskoj cer'kovnoj unii 1595–1596*, Moskau 2003; sowie BRÜNING, *Unia*, S. 248–325.

16 Hierzu umfassend und auf breiter Quellengrundlage: John JEFFERSON, *The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad. The Ottoman-Christian Conflict from 1438–1444*, Leiden 2012.

17 PSRL, Tom 25, S. 270.

1453 dem Ansturm der Osmanen erliegen sollte, mit sich selbst beschäftigt¹⁸. Aus Moskauer Sicht hatten die Griechen für ihre Zustimmung zur Union, die als Abfall vom rechten Glauben gesehen wurde, 1453 die gerechte Strafe bekommen. Auch wenn der Patriarch in Konstantinopel die Union bald nach dem Fall der Stadt widerrief, kam es für Moskau nicht mehr infrage, seinen Metropolit durch einen Patriarchen einsetzen zu lassen, der in einer von »Ungläubigen« beherrschten Stadt lebte. Bis ins 17. Jahrhundert hinein blieben Reisen russischer Geistlicher nach Konstantinopel oder zu den Athos-Klöstern selten¹⁹.

Für die Kirche wie für den Großfürsten schien dies zunächst eine *win-win*-Situation zu sein. Der Metropolit wurde fortan immer in der Ruś gewählt, er setzte auf den Großfürsten als verbliebenen orthodoxen Herrscher, der ihm Privilegien, materielle Sicherheit und Schutz gewährleisten konnte. Die Großfürsten seit Vasilij II. (1425–1462) zogen Vorteil von der Rangerhöhung der nun autokephalen Kirche und von deren Unterordnung unter ihren Herrschaftsanspruch. Um Peter Nitsche zu zitieren: »Wenn es auch die Bischöfe waren, die den Metropolit wählten, so zeigte sich doch rasch, dass sie nur den wählten, dessen Wahl der Großfürst wünschte«²⁰.

Die faktische Autokephalie im 15. und 16. Jahrhundert konnte realpolitisch von keiner Seite mehr infrage gestellt werden. Vielmehr wurde Moskau attraktiv, als nach 1458 das Großfürstentum Litauen (in der Union) auch offiziell mit Moskau brach²¹ und orthodoxe Adlige sich dem Moskauer Großfürsten zu unterstellen begannen. Der Moskauer Kirche ging es nun um faktische Anerkennung und Rangerhöhung: Nachdem die Herrscher des Moskauer Reiches eine solche spätestens mit der Zarenkrönung Ivans IV. 1547 anzeigten und sukzessive durchsetzen²², folgte unter dessen Sohn Fedor (1584–1598) die Einführung des Patriarchats. Im Januar 1589 schlug eine Moskauer Kirchensynode dem Zaren Fedor I. drei Kandidaten für die Besetzung des neu errichteten Patriarchats in Moskau vor²³. Der Zar wählte den bisherigen Moskauer Metropolit Iov. Eine gesamtorthodoxe Synode in Konstantinopel unter Beteiligung aller Patriarchen der Ostkirche bestätigte 1590 die Errichtung des neuen Patriarchats in Moskau und wies ihm – nach

18 Sergej V. TROICKIJ, O cerkovnoj avtokefalii, in: Žurnal Moskovskogo Partiarhii 7 (1948), S. 33–54.

19 Peter NITSCHKE, »Nicht an die Griechen, sondern an Christus glaube ich.« Russen und Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit, Düsseldorf 1991, S. 96–100.

20 NITSCHKE, Mongolenzeit und Aufstieg Moskaus, S. 634.

21 Janet MARTIN, Medieval Russia 980–1547, New York 1995, S. 257.

22 Jan KUSBER, Making sense of Autocracy. The Case of Ivan the Terrible, in: Jörg ROGGE (Hg.), Making Sense as a Cultural Practice. Historical Perspectives, Bielefeld 2013, S. 121–133.

23 Dies kam auf Initiative der Kirche und nicht des kaum regierungsfähigen Zaren zustande.

Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem – den fünften Rang zu²⁴. Die Auseinandersetzungen gingen in der Folge eher um die orthodoxen Untertanen in der polnisch-litauischen Adelsrepublik, deren geistliche und weltliche Eliten man über die Union von Brest kirchlich und politisch zu integrieren versuchte. Der Moskauer Patriarch – schon in seiner Titulatur – und auch die Herrscher des Russischen Imperiums sahen alle orthodoxen Christen in jenen Gebieten, die heute die Ukraine, Weißrussland und auch Litauen umfassen, als die ihren an. Die Instrumentalisierung der Dissidentenfrage durch die »negative Polenpolitik«²⁵ Russlands besaß eine politische und eine religiöse Dimension – auch im Zeitalter der Aufklärung²⁶. Derartige Prozesse der *longue durée* trugen zur Abgrenzung gegenüber dem Anderen, auch dem religiös-konfessionell Anderen, bei²⁷.

Dieser lange Weg der Moskauer Orthodoxie in die Autokephalie, in der Metropolit und Zar danach trachteten, das eigene Weltbild zu konturieren und zu schließen – man denke an Ivans IV. berühmte Disputationen mit dem jesuitischen Legaten Antonio Possevino²⁸ oder den böhmischen Brüdern um Jan Rokyta²⁹ –, kann sicher als ein Weg innerhalb eines Konfessionalisierungsparadigmas vom Spätmittelalter bis zum Ende der Frühen Neuzeit im Zarenreich betrachtet werden. Der Prozess betraf die Abgrenzung gegenüber Katholiken sowie allen reformierten und lutherischen Bekenntnissen und trug gleichzeitig zur Formierung des Selbstbildes des Zaren als orthodoxer Herrscher schlechthin bei. Als solcher zeigte er sich auch zunehmend den anderen Patriarchen gegenüber, die auf seine finanzielle Unterstützung

24 Hierzu Eintrag »Iov«, in: Pravoslavnaja ěnciklopedija, Tom XXV, Moskau 2010, S. 253–264, URL: <<http://www.pravenc.ru/text/578144.html>> (10.09.2015).

25 So prägnant formuliert bei Klaus ZERNACK, Negative Polenpolitik als Grundlage deutsch-russischer Diplomatie in der Mächtepolitik des 18. Jahrhunderts, in: Uwe LISZKOWSKI (Hg.), Russland und Deutschland, Stuttgart 1974 (= Kieler Historische Studien 22), S. 144–159.

26 Siehe hierzu die Politik Katharinas II. in den Territorien, die Russland aus den Teilungen Polens erhielt: Barbara SKINNER, The Western front of the Eastern Church. Uniat and Orthodox conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia, DeKalb, IL 2009, S. 112–225.

27 Zum weiteren Kontext: Gabriele SCHEIDEGGER, Perverse Abendland, barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse, Zürich 1993; dies., Das Eigene im Bild vom Fremden. Quellenkritische Überlegungen zur russisch-abendländischen Begegnung im 16. und 17. Jahrhundert, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas NF 35 (1987), S. 339–355.

28 Eine nützliche, wenn auch nicht in allem gelungene Übersetzung der Religionsgespräche ins Englische: Hugh F. GRAHAM (Hg.), The Moscovia of Antonio Possevino, S. J., Pittsburgh, PA 1977. Walter DELIUS, Antonio Possevino S. J. und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts, Stuttgart 1962.

29 Zur *disputatio* mit Rokyta: Erich DONNERT, Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Eckhard HÜBNER u.a., Stuttgart 1998, S. 179–200, hier S. 190–193.

angewiesen waren. Während es gegenüber Ersteren eher um Abgrenzung ging, stand gegenüber den anderen Orthodoxien perspektivisch die Unterordnung im Mittelpunkt.

Die Kirchenspaltung um die Mitte des 17. Jahrhunderts³⁰

Nach der Zeit der Wirren (1604–1613), die den Zusammenbruch der Autokratie und überhaupt jeglicher staatlichen Struktur bedeutete, wurde in der Zeit der ersten beiden Romanov-Zaren Michail (1613–1645) und Aleksej (1645–1676) die Selbstherrschaft wiederhergestellt und ein Prozess wiederaufgenommen, den man als »Territorialisierung« bezeichnen könnte. Ordnung sowie die Befolgung von Regeln einerseits und andererseits die Verfolgung dessen, was nun fallweise als Devianz galt, wurden verstärkt durch die Zaren, die Spitzen der Verwaltung in den Provinzen und die Hierarchen der Kirche gleichermaßen eingefordert³¹. In diesem Zusammenhang war die Erhebung Nikons, des Metropoliten von Groß-Nowgorod, im Jahre 1652 zum Patriarchen von Moskau bedeutsam³². Nikon setzte auf Kirchenzucht in einem spezifischen Sinne. Es ging um eine Vereinheitlichung der Liturgie: Ein Abgleich regionaler Handschriften hatte große Unterschiede zutage gefördert, die beim geplanten Übergang zum gedruckten Liturgie- und Messbuch ausgeglichen werden sollten. Eine Standardisierung war also das Ziel, die eine Abweichung auch kirchenrechtlich justitabel machen konnte. Bereits als Erzbischof in Groß-Nowgorod hatte Nikon die »Vielstimmigkeit« der Liturgie untersagt, eine von ihm als Missbrauch empfundene Praxis, die darin bestand, dass Teile der Messe, die aufeinanderfolgen sollten, des Zeitgewinns wegen von verschiedenen Geistlichen simultan gehalten wurden³³. Nikon ging von der Maxime aus, dass er selbst zwar Großrusse und Sohn eines Russen sei, dass aber sein Glaube und seine Grundsätze in einer griechischen Tradition

30 Die Ausführungen in dieser Passage habe ich schon in einer früheren Fassung zur Diskussion gestellt: Jan KUSBER, Imperialer Pragmatismus und orthodoxe Dominanz. Situationen religiös-konfessioneller Differenz im neuzeitlichen Russland, in: Johannes PAULMANN u.a. (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit, Göttingen 2016, S. 179–196, hier S. 185–189.

31 Hans-Joachim TORKE, Die staatsbedingte Gesellschaft im Moskauer Reich. Zar und Zemlja in der altrussischen Herrschaftsverfassung 1613–1689, Leiden 1974 (= Studien zur Geschichte Osteuropas 17).

32 Biographische Skizze in: A. P. BOGDANOV, Patriarch Nikon, in: *Voprosy istorii* 1 (2004), S. 51–117.

33 Thomas BREMER, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der Orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg 2007, S. 230–232.

stunden. Auch deshalb strebte er eine Revision der liturgischen Bücher und Bräuche an, um von ihm vermutete Irrtümer in Bezug auf die griechische Tradition – bewusst oder durch Abschriften – zu tilgen³⁴.

1655 legte Nikon in Anwesenheit des Patriarchen von Antiochien und des Metropoliten von Serbien, die Unterstützung für ihre Kirchen suchten und zugleich Nikons Autorität stützten, ein korrigiertes Messbuch auf der Basis der von Athos mitgebrachten liturgischen Bücher für die orthodoxe Kirche vor, das der *Sobor* als verbindlich genehmigte und das bald darauf auch gedruckt wurde. 1656 legte Nikon der Synode ein weiteres Buch vor, das von ihr zum Druck freigegeben wurde und als verbindlich galt. Demnach habe Jeder rechthgläubige Russe das Zeichen des Kreuzes fortan mit drei Fingern zu schlagen; diejenigen aber, die an der alten russischen Form festhielten und es mit zwei Fingern tun würden, sollten als Ketzer verflucht werden³⁵. Der Patriarch war bereit, seine Lesart der religiösen Gebote auch mit Gewalt durchzusetzen.

Gegen die Veränderungen Nikons erhob sich eine breite Opposition. Geistliche überreichten dem Zaren Aleksej Memoranden, in denen sie sich darüber beschwerten, dass Nikon die rechthgläubige Kirche in Aufruhr versetzte. Sie weigerten sich, in ihren Gottesdiensten die neuen Vorschriften zu befolgen, und bezeichneten ihrerseits den Standpunkt der sogenannten »Nikonianer« als ketzerisch. Aleksej würdigte die Einwendungen der Gegner Nikons keiner Antwort. Trotz einer grundsätzlichen Sympathie für jene, die für sich – meines Erachtens nicht zu Unrecht – in Anspruch nahmen, der Tradition zu folgen, widersprach es Aleksejs Herrschaftsauffassung als Autokrat, sich selbst zu solchen Einlassungen zu äußern³⁶. Nikon aber begann seine Widersacher durch staatliche Gewaltmaßnahmen zu bekämpfen. Angesehene Würdenträger der Kirche ließ er in entfernte Klöster verbannen oder einkerkeren und trug so dazu bei, sie zu Märtyrern zu machen. Die Verfolgten genossen lebhaftes Sympathien in allen Schichten der Bevölkerung, sodass die Bewegung rasch zunahm³⁷.

So kann man schon um 1656 von einer beginnenden Spaltung der moskauisch orthodoxen Kirche sprechen. Aus der Perspektive der Staatskirche wurde dieses Schisma mit dem Ausdruck »raskol« belegt und die von der

34 Und auch zum Folgenden: Ekkehard KRAFT, Moskaus griechisches Jahrhundert. Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss 1619–1694, Stuttgart 1995; Paul MEYENDORFF, Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century, Crestwood, NY 1991.

35 Zur Diskussion des religiösen Gehalts: Paul BUSHKOVITCH, Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries, New York u.a. 1992, S. 63–75.

36 Zu Aleksej noch immer instruktiv: Sergej F. PLATONOV, Car' Aleksej Michajlovič (Opyt' charakteristiki), in: Istoričeskij vestnik Tom 24, Nr. 5 (1886), S. 265–275.

37 Hans-Heinrich NOLTE, Religiöse Toleranz in Russland 1600–1625, Göttingen 1966 (= Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 41), S. 122–127.

offiziellen Staatskirche Abgefallenen wurden als »raskolniki« bezeichnet, während die Eigenbezeichnung »staroverye«, also »Altgläubige« lautete. Sie titulierten, wie erwähnt, die Anhänger der offiziellen Kirche verächtlich als »Nikonianer«. Auf der Großen Synode 1666–1667 wurden die *raskolniki* mit dem Anathema belegt und waren damit zur Verfolgung freigegeben³⁸.

Eine Symbolfigur von herausragender Bedeutung unter den Altgläubigen war der Protopope Avvakum³⁹. Um 1620 geboren, übte er mit seiner offenbar charismatischen Persönlichkeit einen starken Einfluss auf die wachsende Gruppierung der Altgläubigen aus. Anfänglich hatte auch er die Forderung vertreten, dass in manchen liturgischen Büchern einige Korrekturen vorgenommen werden sollten. Als jedoch die Neuerungen Nikons zahlreicher wurden und Avvakum den Eindruck gewann, dass die sklavische Nachahmung griechischer Bräuche den russischen Gottesdienst wesentlich veränderte, sprach er sich mit Entschiedenheit gegen Nikon aus: »Wie ich den Glauben empfangen habe«, erklärte er, »so will ich ihn bis zum Tode festhalten.« An den Zaren Aleksej schrieb er: »Aber kehre zurück, oh Zar, nach alter Art wie in früheren Tagen und spreche auf gut russisch ›Herr, erbarme dich meiner‹. Du bist doch ein Russe, Alexej Michailowitsch, und kein Grieche. Rede du in deiner angeborenen Sprache, erniedrige dich nicht, weder in der Kirche noch zuhause, noch im alltäglichen Umgang [...]. Uns liebt Gott nicht weniger als die Griechen«⁴⁰.

Obwohl der Zar für Avvakum ein Gefühl höchster Achtung hegte, wurde der Geistliche wegen seines Widerstands gegen die vom Konzil genehmigten Nikon'schen Erneuerungen bestraft. Avvakum wurde zunächst nach Tobol'sk, später in noch entlegene Gegenden Sibiriens verbannt und wiederholt eingekerkert. Trotzdem ließ er sich nicht zu Zugeständnissen bewegen. Weiterhin unnachgiebig, wurde er schließlich in den äußersten Norden Russlands, nach Pustozörsk an der Eismeerküste jenseits des Polarkreises, verbannt. Hier verfasste er 1672 bis 1673 seine Lebensbeschreibung, eines der erstaunlichsten Ego-Dokumente der russischen Literatur des 17. Jahrhunderts⁴¹. Dieser Text ist *nota bene* zugleich ein Dokument des Hasses gegen die Nikonianer, aber auch gegen Lateiner und Juden, deren Vernichtung er predigte. Schließlich wurde Avvakum am 14. April 1682 auf dem Scheiterhaufen verbrannt und starb als Märtyrer für seinen Glauben; aus der Perspektive

38 NOLTE, Religiöse Toleranz, S. 122–124.

39 Und zum Folgenden: Peter HAUPTMANN, Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1963; Serge A. ZENKOVSKY, The Old Believer Avvakum, in: Indiana Slavic Studies 1 (1956), S. 1–51.

40 Valentin GITERMANN, Russische Geschichte, Bd. 1, Frankfurt a.M. 21987, S. 309f.

41 Deutsche Übersetzung: Gerhard HILDEBRANDT, Das Leben des Protopopen Avvakum von ihm selbst niedergeschrieben, Göttingen 1965.

des Staates erfuhr er die gerechte Strafe für seine Häresie⁴². Avvakum stand paradigmatisch für Leben und Glauben vieler Altgläubiger, die gewaltsam zur Konversion gedrängt wurden.

Sie flohen in den folgenden Jahrzehnten insbesondere an die Peripherien des Russischen Reiches im hohen Norden. Das im 15. Jahrhundert gegründete Kloster Solovkij, ein Zentrum altgläubigen Widerstandes, war mit seiner Insellage Schauplatz einer jahrelangen Belagerung, bevor 1674 die mehreren Hundert Insassen durch Verrat zur Aufgabe gezwungen wurden und bis auf wenige Ausnahmen in den Tod gingen⁴³. Andere Altgläubige flohen nach Sibirien, aber auch in die südlichen Grenzregionen, etwa in die heutige Ukraine zu den Kosaken. Wiederum andere reagierten auf die Einschränkung ihrer Rechtgläubigkeit, so wie sie diese verstanden, mit dem Freitod. In den Jahren 1687 bis 1693 verbrannten sich etwa 20.000 Altgläubige selbst⁴⁴.

Die Reformen Nikons und die folgende Kirchenspaltung brachten den ersten tiefen Bruch in der Orthodoxie im Russischen Reich und waren in ihren Folgen weitreichend. Die Spaltung der Orthodoxie beschleunigte die Unterordnung der Kirche unter den Staat vor allem nach dem Fall Nikons, der es gewagt hatte, eine Suprematie über die weltliche Gewalt zu beanspruchen. Zar Aleksej und sein Sohn Peter I. (1682–1725) erkannten das Potenzial der Kirche als Instrument der Sozialdisziplinierung und maßen der Staatsorthodoxie eine erhebliche Integrationskraft zu, die bei allen unterschiedlichen theologischen Einflüssen, die etwa auch über die Ukraine nach Moskau kamen⁴⁵, letztlich zu einem stabilen Unterordnungsverhältnis führten und im 18. Jahrhundert, soweit ich das sehe, zu einem Abflachen theologischer Kontroversen beitrugen. Die Integration nach innen über die Abgrenzung nach außen erfolgte meines Erachtens sehr viel stärker dank der *raskolniki* als der nicht christlichen Religionen des Zarenreiches. Die *raskolniki* schlossen sich in ihrem theologischen Weltbild wie in ihren Gemeindestrukturen ab und erreichten auf diese Weise auch eine Disziplinierung ihrer Gemeindeglieder mittels Ritus und Glaubenssätzen, etwa im Sinne Wolfgang Reinhardts⁴⁶. Allerdings hielten sie sich abseits von Politik und Staat.

42 Zum Prozess gegen Avvakum: Evgenij O ŠACKIJ, Za što sozgli protopopa Avvakuma?, in: Problemy istorii, filologii, kul'tury 2 (2011), S. 257–268.

43 George MICHELS, At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia, Stanford, CA 1999, S. 143–146.

44 Manfred HILDERMEIER, Geschichte Russlands vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution, München 2013, S. 392. Siehe auch Robert O. CRUMMEY, The Miracle of Martyrdom. Reflections on Early Old Believers Hagiography, in: Samuel H. BARON/Nancy Shields KOLLMAN (Hg.), Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine, DeKalb, IL 1997, S. 132–145.

45 Max J. OKENFUSS, The Rise and Fall of Latin Humanism in Early Modern Russia. Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy, Leiden 1995.

46 Siehe Anm. 4.

In einer Klageschrift der *raskolniki* über die ersten Reformen Peters I., die auch sein persönliches Verhalten ansprach, hieß es:

Wir erkennen sehr wohl, dass die Prophezeiung, welche sich 1666 zu erfüllen begann, jetzt unter Peter sich endgültig erfüllt hat. Schon Zar Aleksej fiel, zugleich mit Nikon vom rechten Glauben ab; [...] Weil nun Peter die letzten Reste der Rechtgläubigkeit in Russland austilgt, eine Menge neuer Reglements entwirft und versendet, können und wollen wir einem solchen Pseudochristen nicht gehorchen; er lässt sich als Gottheit verehren, wir aber halten die Gebote unserer Väter; darum müssen wir uns in der Einöde verbergen, wie ja auch der Prophet Jeremias den Kindern Gottes befahl, aus Babylon zu fliehen⁴⁷.

Peter I. reagierte auf die Anwürfe, er führe eine Endzeit herbei⁴⁸, mit einer Gewalt, die auch davon zeugt, dass ihm die Orthodoxie keineswegs gleichgültig war⁴⁹; sie überstieg das Maß, das der Autokrat in der Regel anwendete, um bei Widerstand zu reagieren. Verbrennungen und als Reaktion auch Selbstverbrennungen von Altgläubigen spalteten die Gesellschaft und behinderten aus der Perspektive des Imperiums gerade auch die Integration der Peripherie nachhaltig⁵⁰. Die Altgläubigen, die sich in ihren relativ stark abgeschlossenen Gemeinden bald differenzierten – die Priesterlosen und die Gemeinden mit Priestern – blieben der Verfolgung durch den Staat bis ins 19. Jahrhundert hinein ausgesetzt, vernetzten sich aber untereinander kaum. Staatliche sowie kirchliche Politik einerseits und Selbstbehauptung andererseits führten zur Verfestigung der theologischen Positionen und der gesellschaftlichen Dominanz der Staatskirche versus einer Marginalisierung der Altgläubigen. Man kann diese Prozesse von der Mitte des 17. bis ins 18. Jahrhundert als

47 Valentin GITERMANN, *Russische Geschichte*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 21987, S. 414f.

48 Zu dieser Figur an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ausführlich: Gabriele SCHEIDEGGER, *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*, Bern u.a. 1999. Siehe auch Jan KUSBER, *Beschleunigung, Bruch und Dauer. Die Veränderung der Zeiten im Russland Peters I.*, in: Achim LANDWEHR (Hg.), *Frühe neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, Bielefeld 2012, S. 179–197.

49 Der parodistische Umgang mit religiösen Ritualen und die Unterordnung der Kirche gleichsam als Staatsbehörde bedeuten keineswegs, dass Peter selbst areligiös war. Vgl. hierzu Kirill V. ČISTOV, *Der gute Zar und das Ferne Land. Russische sozial-utopische Volkslegenden des 17. und 19. Jahrhunderts*, Münster u.a. 1998, S. 96; Ernest A. ZITZER, *The Transfigured Kingdom. Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great*, Ithaca u.a. 2004.

50 Freilich konnte diese Radikalität auch wieder in Pragmatismus umschlagen: So konnten die »Schismatiker« ihren Glauben behalten – freilich nicht öffentlich ausüben –, wenn sie hohe Sondersteuern zu zahlen bereit waren. Vgl. Hans-Heinrich NOLTE, *Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung*, in: *Kirche im Osten 19* (1976), S. 11–28. Diskussion über die Radikalität von Peters Ansatz in: Daniel Clark WAUGH, *We Have Never Been Modern. Approaches to the Study of Russia in the Age of Peter the Great*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NF 49/3 (2001), S. 321–345.

Konfessionalisierungsprozesse sehen, wenn man will. Blickt man auf die Forschungen zu den Altgläubigen, ist ein Vergleich mit West- und Ostmitteleuropa bislang, soweit ich sehe, nicht angestellt worden. Dies liegt auch daran, dass das Konfessionalisierungsparadigma eben wissenschaftsgeschichtlich eine im deutschsprachigen Raum situierte Kontroverse ausgelöst hatte, die bei der Betrachtung des Russländischen Imperiums und der Anwesenheit großer andersreligiöser Gruppen (Islam seit dem 16. Jahrhundert, Judentum mit den Teilungen Polens im ausgehenden 19. Jahrhundert), nicht unbedingt weiterhilft.

Konfessionalisierung im Russländischen Reich der Frühen Neuzeit?

Das macht jedoch die Diskussion des Paradigmas an sich nicht uninteressanter. Der Akt der Autokephalie hatte auf der Ebene der symbolischen Kommunikation von Großfürst bzw. Zar und Metropolit bzw. Patriarch mit der Untertanenschaft Bedeutung. Nach innen wie nach außen war dies ein Prozess, aus dem das frühneuzeitliche Russländische Reich Dignität bezog – und dies über die Frühe Neuzeit hinaus. Für Nikolaus I. (1825–1855) im 19. Jahrhundert waren Orthodoxie und Autokratie noch immer wesentliche Leitbegriffe. Ob es sich um einen Fundamentalvorgang auf der Ebene des Individuums im Sinne Heinz Schillings handelte, würde ich bezweifeln. Frömmigkeit, *dvoverie* (Doppelglaube), Gemeindeleben vollzogen sich auch ohne das, was in Moskau kommuniziert wurde.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Fallbeispiel, der Kirchenspaltung. Diese war durchaus strukturbildend in manchen geographischen Ungunstreionen des Russländischen Reiches und prägte das Mit-, Gegen- und Nebeneinander nachhaltig, zumindest bis zu den letzten großen Versuchen – wiederum unter Nikolaus I. im 19. Jahrhundert –, die Altgläubigen, zu diesem Zeitpunkt immerhin ca. 8 Millionen Menschen, wieder in den Schoß der Staatskirche zu führen⁵¹.

Allerdings hat George Michels in seinem eindrucksvollen Buch *At war with the Church* zu Recht darauf hingewiesen, dass das öffentliche Leben, hier im Sinne Schillings, weit weniger vom *raskol* beeinflusst war, als man meinen könnte⁵². Avvakum war weder Luther noch Calvin. Und die von mir zitierte, teils wortmächtige altgläubige Publizistik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es keine personale und theologische Kohäsion innerhalb des weiten Feldes der Altgläubigen gab. Kosaken und aus der Grundherrschaft

51 Anton GRABNER-HAIDER u.a., Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2015, S. 107f.

52 MICHELS, *At war with the Church*, S. 227.

geflohene Bauern hatten sicher keine theologischen Beweggründe, sich den Altgläubigen anzuschließen. Andererseits strukturierten die Altgläubigen insbesondere an den Peripherien gesellschaftlich-religiöse Lebenswelten und zwangen Zar und Patriarch zur beständigen Reaktion, solange sie sich deren Autorität nicht beugen wollten⁵³.

Die hier beschriebenen Entwicklungen trugen nur nachgeordnet zur Herausbildung des frühmodernen Staates mit der Formierung einer neuzeitlichen disziplinierten Untertanengesellschaft bei. »Wir waren nie modern«, könnte man hier, Bruno Latour folgend, konstatieren⁵⁴. Disziplinierung blieb in weit stärkerem Maße als in der sehr kleinteiligen Situation des Alten Reiches lediglich ein Anspruch. Das galt für die Verwaltung und die Durchsetzbarkeit von Befehlen zwischen Moskau und Ochotsk, Moskau und Astrachan, Moskau und Archangelsk auf der Ebene des Staates ebenso wie auf der Ebene der Kirchenorganisation, die der Staat durchaus zu nutzen trachtete. Beim Streben von Staat und Staatskirche nach Sozialdisziplinierung war die Akzeptanz des Anspruchs und nicht die Durchsetzung an sich wesentlich. Eigenentwicklungen in Regionen, Provinzstädten oder Klöstern waren in diesem Sinne lange tolerabel⁵⁵.

Die Autokephalie ermöglichte die Herausbildung und Verfestigung theologischer Lehrmeinungen und einer eigenen Tradition von Kirchenvätern, wie etwa den vier Moskauer Wundertätern⁵⁶. Der erste autokephal gewählte Metropolit Iona gehörte zu ihnen. Erst danach beginnt unter Ivan III. (1462–1505) im ausgehenden 15. Jahrhundert die große Zeit der Kirchensynoden, in denen die grundlegenden Konflikte wie der Kampf gegen die sogenannten »Judaisierenden«⁵⁷ oder zwischen den Uneigennütigen und denjenigen, die an eine starke, »besitzende« Kirche glaubten, ausgetragen wurden⁵⁸. Insofern ist der Schub für die Kirchenorganisation in der Fläche nicht gering zu schätzen. Bei aller Länge der Kommunikationswege im Moskauer Reich war

53 Boris KUTOZOV, *Cerkovnaja Reforma XVII veka: Tragičeskaja ošibka ili diversija?*, in: *Antologija drevnerussloj literatury*, URL: <http://old-ru.ru/articles/art_44.htm> (10.09.2015).

54 Diskutiert bei WAUGH, *We Have Never Been Modern*, passim.

55 Paul W. WERTH, *Coercion and Conversion. Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740–1755*, in: *Kritika Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History Vol. 4/3* (2003), S. 543–569, hier S. 545.

56 Gemeint sind hier die sogenannten heiligen Bischöfe, die Metropoliten Petr und Aleksej im 14. Jahrhundert, der im Zusammenhang mit der Autokephalie erwähnte Iona im 15. und Philipp im 16. Jahrhundert. Siehe: Günther STÖCKL, *Staat und Kirche im Moskauer Rußland. Die vier Moskauer Wundertäter*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NF 29/4 (1981), S. 481–493.

57 Paul BUSHKOVITCH, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York u.a. 1992, S. 43.

58 Es ging um die Frage, ob die Kirche über umfangreichen Landbesitz verfügen müsse, um ihre Aufgaben zu erfüllen oder nicht: Ruslan G. SKRYNNIKOV, *Ivan III, Moskau 2006*, S. 231–242.

die Kirche eben jene Institution, die nach Nikon und in der Zeit Peters I. infolge ihrer endgültigen Unterordnung unter den Staat diesen auch in der Fläche repräsentierte. In Gehalt und Form trug sie erheblich zur konfessionellen und politischen Stabilisierung des Moskauer Reiches nach außen wie nach innen bei.

Krista Zach (†)

Konfessionelle Diversität und Dynamik im donaukarpatischen Raum und die Rumänen (11.–14. Jahrhundert)

Die spätmittelalterliche Religionsgeschichte im Donau- und Karpatenraum zeichnet sich durch ihre beträchtliche Diversität und große Dynamik aus. Sie kann mithilfe dieser beiden paradigmatischen Aspekte als eine prozessuale konfessionelle Integrationsgeschichte jener Bevölkerungskonglomerate¹ aus Slawenstämmen, Reitervölkern (einschließlich Magyaren) und Vlachen bzw. Walachen², die diesen Raum seit dem 7. und 8. Jahrhundert bevölkerten, plausibel beschrieben werden.

Nur bedingt geeignet erscheint dagegen die traditionelle Orientierung an bestimmten Stichdaten wie der Eroberung Konstantinopels durch westliche Kreuzritter 1204 sowie durch die Osmanen 1453 oder auch an bestimmten, im historiographischen Kanon festgeschriebenen Jahreszahlen aus der Reformationsgeschichte dieses Raumes im 16. und 17. Jahrhundert. Solche Daten vermitteln *irreführende Eindeutigkeit* oder künden auf vereinfachende Weise einen Bruch, eine Zeitenwende an. Derartige Simplifizierungen verdecken den *Prozesscharakter* der damit verbundenen historischen Vorgänge. Im Besonderen kann die unterschiedliche Interpretation dieser Stichdaten in der

-
- 1 Den Begriff »großes ethnisches Konglomerat« verwendet Tasim Gemil für kumanisch dominierte »andere Stämme und Elemente« im Donau-Karpaten-Raum. Tasim GEMIL, Cumanotătarii și începuturile statelor medievale românești [Die Kumano-Tataren und die Anfänge der rumänischen Staaten im Mittelalter], in: Ioan BOLOVAN/Ovidiu GHITTA (Hg.), Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani [Geschichte als Pflicht. Festschrift für das Akademiemitglied Ioan-Aurel Pop zum 60. Geburtstag], Cluj-Napoca 2015, S. 353–364, hier S. 355; Victor SPINEI, The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Centuries, Leiden u.a. 2009, S. 181: »conglomerates of smaller Cumans groups of populations which had been forced to migrate by their neighbors«; István VÁSÁRY, Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365, Cambridge, MA 2005, S. 24–26, 38–42; Kurt HORED, Siebenbürgen im Frühmittelalter, Bonn 1986, S. 82–89, 183f., 191.
 - 2 In byzantinischen Quellen seit dem späten 10. Jahrhundert, ab dem frühen 13. auch in lateinischen, unspezifisch als Βλάχοι. *Blaci*, *blaqui*, *vlachi*, *olachi*, *valachi*, *ungrovlahi*, SPINEI, The Romanians, S. 74–82, 177–180; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 15, 19; Daniel URSPRUNG, Die Walachei als historische Region – Schnittstelle europäischer Verflechtungen an der Peripherie, in: Thede KAHL u.a. (Hg.), Rumänien. Raum und Bevölkerung, Geschichte und Geschichtsbilder Kultur, Gesellschaft und Politik heute, Wirtschaft, Recht und Verfassung, Historische Regionen, Österreichische Osthefte (Sonderband) 48 (2006), S. 806–824, hier S. 809.

modernen Ethnohistoriographie der südosteuropäischen Staaten kontroverse und überhitzte Diskurse generieren – wie beispielsweise zwischen ungarischer, südslawischer und rumänischer Historiographie im 19. und 20. Jahrhundert. Das lässt sich anhand der Frage nach der Relevanz von »1204« für den hier im Fokus stehenden Donau-Karpaten-Raum zeigen – signalisiert das Datum eine Epochenwende oder ist es für die Konfessionsgeschichte in diesem Raum von eher nachrangiger Bedeutung?

Historiographischer Dissens und die nationalen Narrative

Der Blick richtet sich zunächst, wie angedeutet, auf eine politisch, demographisch und konfessionell äußerst dynamische Region, die von nachhaltiger gesellschaftlicher und kultureller Mobilität wie von globalen Klimaveränderungen im 7. und 11. Jahrhundert geprägt ist, die nicht zuletzt die zahlreichen Bevölkerungsbewegungen von Ost nach West in den Schwarzmeer- und Donau-Karpaten-Raum bewirkt hatten. Hier formierten sich, einem geschwächten Byzanz bzw. dem aufstrebenden Frankenreich der Karolinger und Ottonen benachbart, ab dem 7. Jahrhundert neue Herrschaftsformationen der Slawen –, Přemisliden, Piasten und Kiewer Rus im Osten, Bulgaren, Kroaten, Bosniern und Serben im Süden – an die das Siedlungsgebiet der Magyaren nach der Landnahme (um 895/907) heranreichte. Diesen Stammesherrschaften integrierte sich allmählich eine nach Namen, Aufenthaltsort und Religion überaus heterogene und mobile Bevölkerung. Die diese Dynamiken zeitgleich beschreibenden Quellen bzw. das Problem des Quellenmangels über diese Prozesse resultierten im späten 18. Jahrhundert in einem bis heute bestehenden historiographischen Dissens.

Konfessionelle Dynamik und Eindeutigkeitskonfigurierung

In der Donau- und Karpatenregion des südöstlichen Europa dominierten im 11. und 12. Jahrhundert Byzanz und das seine Grenzen noch suchende Königreich der magyarischen Arpaden. Die Anwerbung von *foederati* und die Ansiedlung von Grenzwächtern betrieben beide – früh schon Byzanz, auch in den nordöstlichen Reichsgebieten, die Ungarn in Pannonien und seit dem 12. Jahrhundert auch im Karpatengebiet. Die von Kaiser Justinian I. (527–565) geprägte politische Integrationsidee einer »Symphonie« von Kirche und Staat erforderte zwingend die Christianisierung heidnischer Bevölkerung im ostkirchlichen Ritus. Ungarn entwickelte keine mit Byzanz vergleichbare »Reichskirchen-Ideologie«. Doch die seit dem 12. Jahrhundert formulierten Konzepte der »Heiligen Krone« und der nationalen »heiligen

Könige« verweisen, sakral überhöht, auf die von Ungarn beanspruchte Eigenständigkeit als »Apostolisches Stephansreich«, wovon Missionsauftrag und Distanznahme zum Deutschen Reich abgeleitet werden.

Im Westen des Gebiets waren seit dem Sieg Kaiser Ottos I. (912–973) auf dem Lechfeld (955) vorwiegend Kleriker des römisch-lateinischen Ritus aus den Bistümern Passau bzw. Salzburg unterwegs, im Süden Pannoniens, im Maroschtal, beiderseits der Theiß wie an der unteren Donau Missionare des byzantinischen Ritus. Beide gründeten, je nach ihrem Brauch, Klöster und erbauten Gotteshäuser, von beiden wurden hierarchische Strukturen mit eigenem »griechischem« (d.h. byzantinisch-orthodoxem) bzw. »lateinischem« (d.h. römisch-katholischem) Personal errichtet. Damit kam es im Arpadenreich zu einer anfangs zwischen den beiden chalkedonischen Kirchen römischer und byzantinischer Tradition wenig unterschiedlichen *christlichen Biritualität*, die nach 1204 fortbestand. Die birituale Langzeitstruktur markiere, so der Kirchenhistoriker Konrad Onasch, ein bis heute gültiges Spannungsfeld in Südosteuropa:

Das alte Pannonien, bzw. die alte Diözese Illyrien wird entvölkert und bildet den Keim des späteren, zwischen Rom und Konstantinopel liegenden »Zwischenreiches«, das nicht nur im Mittelalter, sondern bis in die neueste Zeit politisch und konfessionell eine bewusste Sonderstellung zwischen Ost und West einnimmt³.

Die Phänomene konfessioneller Dynamik, die in Begleitung politischen Handelns im mittelalterlichen Donau-Karpaten-Raum des 10. bis 13. Jahrhunderts auftraten, haben in materieller wie in Schriftform nur vereinzelt ihre Spuren hinterlassen. Diese weisen auf erst später wahrnehmbare Resultate hin, erlauben aber oft keine eindeutige Interpretation politischer wie konfessioneller Phänomene⁴. Doch schlug sich das birituale mittelalterliche Erbe des Donau-Karpaten-Raums im 19. und 20. Jahrhundert in den national geprägten Kirchen- und Landesgeschichten sowohl als persistentes Spannungselement

3 Konrad ONASCH, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen, Berlin 1962, S. 22.

4 Viorel Achim verweist mit Bezug auf die »Sonderheit des Banats« (rum. *particularismul zonei*) darauf hin, dass die Trennung von Verdrängung und Assimilation meist schwierig sei: Viorel ACHIM, Banatul în Evul Mediu. Studii [Banat im Mittelalter. Studien], Bukarest 2000 (hier die Studie: Mutații în spațiul unor sate ceziale din Banat în epoca angevină. Cazul de la Biniș [Veränderungen auf dem Gebiet einiger Banater Knesendörfer im Zeitalter der Angevinen], S. 44–62, hier S. 49, 51; ders., Catolicismul la românii din Banat [Katholizismus bei den Banater Rumänen], S. 145–160, hier S. 145f., 149f.; ders., O formațiune medievală de graniță în sud-estul Banatului: Craina [Eine mittelalterliche Grenzformation im südöstlichen Banat – die Craina], S. 161–176, hier S. 169, 171, 173. Dazu auch SPINEI, The Romanians, Anm. 2; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, XI^f. und passim. Dazu gehört auch die »Latinisierung« (siehe weiter unten). Thomas NÄGLER, Transylvania between 900 and 1300, in: Ioan-Aurel POP/Thomas NÄGLER (Hg.), The History of Transylvania, Cluj-Napoca 2005, S. 199–231 (rum.: Istoria Transilvaniei,

in gegensätzlichen Interpretationskontexten wie als Langzeitstruktur nieder. Neuere Forschungen bestätigen die »allgemein bekannte und übliche Biritualität, welche die Geschichte dieser Gebiete [Pannonien und Siebenbürgen] seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts geprägt hat«⁵. Sie bestand anfänglich auch für die landnehmenden Magyaren. In der rumänischen Sprache verweist die frühe, auf lateinische wie griechische und slawische Wortstämme zurückgehende christliche Terminologie auf Biritualität. Doch historiographisch wird der grundlegende kirchenlateinische Wortbestand nur als Nachweis der Latinität und romanischen Ethnizität der Rumänen gewürdigt und der dakisch-romanischen Symbiose im Frühchristentum zugewiesen⁶. In beiden nationalen Historiographien wird weitgehend an traditionellen Stereotypen der Eindeutigkeit hinsichtlich Ethnogenesen, Siedlungsräumen, Konfessions- und Herrschaftsbildung, politischer wie sozialer Teilhabe der heterogenen Bevölkerungsgruppen festgehalten. In der ungarischen und rumänischen Mediävistik spiegeln sich bis heute noch diese kontroversen Diskurse zu Themen wie »Antezedens im Donau- und Karpatenraum«⁷ oder der monokonfessionellen »Eindeutigkeit«. Ștefan Turcuș hat das auf die Kurzformel »Romeni ortodossi contro ungheresi cattolici«⁸ (orthodoxe

Cluj-Napoca 2003), erläutert die slawische Toponymik dagegen phantasievoll: »Although the Slavs didn't conquer Transylvania in a single campaign, they partially succeeded, like other migrating populations before them, to dislocate some of the Romanian settlements«, S. 208.

- 5 Mit dem Begriff der »Biritualität« eröffnet der Klausenburger Historiker Ștefan Turcuș unter Verweis auf einen Papstbrief von 1304 die Diskussion über die konfessionellen Optionen der Rumänen im Karpatenraum neu: »Si è arrivato [...] alla elaborazione della tesi (che illustra la realtà dei diplomi coevi) di un biritualismo in Pannonia, regno patrimoniale ungherese e in Transilvania, un biritualismo consapevole ed abituale che ha segnato la storia di queste terre sino all'inizio del Trecento«, Ștefan TURCUȘ, *Transilvania birituale. Un documento pontificio del 1304*, in: Ioan-Aurel POP u.a. (Hg.), *Dal cuore dell'Europa. Omaggio al professor Cesare Alzati per il compimento del 70 anni*, Cluj-Napoca 2015, S. 185–194, hier S. 186. Viorel Achim schlägt stattdessen den Begriff »uniert« (*uniți*) *avant la lettre* vor, ACHIM, *Catholicismul*, S. 154.
- 6 Dazu linguistische »Beweise« aus einer breit gefächerten Literatur bei Gheorghe MIHĂILĂ, *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sex. X–începutul sec. XVI)* [Wörterbuch des Altru-mänischen, Ende des 10. bis Anfang des 16. Jh.], Bukarest 1974, S. 200, 206; Mihai BĂRBULESCU, *De la romani până la sfârșitul mileniului I* [Von den Römern bis zum Ende des ersten Millenniums], in: POP/NÄGLER, *History*, S. 137–198, hier S. 189, 197f.: »Born in the Roman Empire, Christianity became an ethnic identity element [...] The Latin character of the Daco-Roman Christianity also resulted from the *basic terminology* [Hervorhebung der Verf.] preserved in the Romanian language«, u.a. rum. *biserică* (*basilica*), *creștin* (*Christianus*), *cruce* (*crux*), *Dumnezeu* (*Domine Deo*), *Paște* (*Paschae*). Bei SPINET, *Romanians*, S. 269: s. Beispiele slawischer Wortstämme aus der rituellen Praxis wie rum. *amin* (Amen), *călugăr* (Mönch), *duh* (Geist), *popă* (Pope). Dubletten wie *duh/spirit* oder *s(f)ânt/sanctus/sveti*, *drac/diavol* (Teufel) weisen eher auf Biritualität hin.
- 7 Dazu differenziert: Manfred HUBER, *Grundzüge der Geschichte Rumäniens*, Darmstadt 1973, S. 10–25.
- 8 TURCUȘ, *Transilvania*, S. 186. Erhellend dazu zuletzt: Lucian BOIA, *Istorie și mit în conștiința românească* [Geschichte und Mythos im rumänischen Bewusstsein], Bukarest 2011 (1997), S. 191–213, passim.

Rumänen gegen katholische Ungarn) zugespitzt. Anlass für Dissens bieten einige der wenigen, hier noch zu nennenden, oftmals interpretationsoffenen diplomatischen Quellen aus dem 13. und 14. Jahrhundert wie auch die zeitgleich überlieferte ungarische Chronistik, etwa in den Königsviten.

Für die Frühzeit der Magyaren in Europa stammt das schriftliche Quellenmaterial überwiegend aus Byzanz und Rom, ungarische Königs- und kuriale Urkunden liegen vermehrt erst ab dem 12. Jahrhundert vor, die römischen in größerer Zahl ab dem 13. und 14. Jahrhundert. Darin kommen unterschiedliche Bevölkerungsgruppen vor, die Rumänen namentlich ab dem 13. Jahrhundert. Rumänen und Ungarn greifen folglich auf dasselbe Quellenkorpus zurück und hier liegt der freie Raum für spätere historiographische Divergenz und Spekulation bereit, wie ein Vergleich der nationalen Meistererzählungen zeigt, beispielsweise zur Datierung walachischer Knesate in der *Gesta Hungarorum*⁹ oder zu einer konfessionelle und ethnische Eindeutigkeit konnotierenden Geschichtsbetrachtung im Sinne der Kurzformel von Ștefan Turcuș.

Die aus späterer Zeit überlieferten Legenden heiliggesprochener Könige der Magyaren¹⁰ und die noch später datierten rumänischen Chroniken sind wohl nicht nur in der Absicht entstanden, den heroischen und gottgefälligen Taten der Vorfahren ein christliches Gedächtnis zu bewahren. Daraus schöpft die traditionelle ungarische Historiographie ihre Meistererzählung zu Landnahme und Christianisierung der Magyaren¹¹. Die Integration der heidnischen Stammesverwandten in das Esztergomer regnum wird hier

9 Zur rumänischen Meistererzählung s. zuletzt POP/NÄGLER (Hg.), *The History*. Zur Meistererzählung nach der ungarischen Chronistik; vgl. Anm. 13, 18 und 56 wie unten. Dazu kritisch Viorel ACHIM, *Ecclesiastic Structures and Political Structures in 14th Century Wallachia*, in: Maria CRĂCIUN/Ovidiu GHITTA (Hg.), *Church and Society in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1998, u.a. S. 171 (Gerhardslegende, Territorien des Ahtum), S. 172, 174 (Johanniterdiplom von 1247).

10 Es sind die Könige Stephan I. (1000/01–1038) und Ladislaus I. (1077–1095), der Kronprinz Emmerich (1000/1007–1031) sowie der erste Märtyrerbischof Gerhard von Csanád (~980–1046). Siehe BOGYAY, *Die heiligen Könige*, Graz u.a. 1976, S. 26f.

11 Einen Gesamtüberblick erlaubt die Reihe *Geschichtsschreiber des Ostens* mit Auszügen aus der byzantinischen, osmanischen, slawischen und ungarischen Geschichtsschreibung. Der 1. Ungarnband enthält Auszüge aus den Stephans-, Emmerichs-, Gerhards- und Ladislaus-Legenden sowie der Ungarischen Chronik, *Gesta Hungarorum* (~1200/1230), eines *Anonymus*, die im 13./14. Jahrhundert, also nicht zeitgleich, über Ereignisse aus dem 10./11. Jahrhundert berichten: BOGYAY, *Die heiligen Könige*, S. 122, 126. Dazu János BAK, *Vorbemerkungen zur Ungarischen Chronik des Anonymus*, in: BOGYAY, *Die heiligen Könige*, S. 122–127, hier S. 122, 126. Die *Emmerich-Vita* entstand Mitte des 12. Jahrhunderts. Die beiden Stephansviten, *Vita Minor* (um 1100) und *Vita Maior*, sind aus dem 13. Jahrhundert überliefert. Siehe ebd., S. 13. Eine der beiden Gerhardslegenden (*Vita Minor* aus dem 11. Jh., *Vita Maior* aus dem 14. Jh.) sowie die *Vita S. Ladislai regis* (14. Jh.) bringen in der späten Überlieferung legendäre Ausschmückungen: *Lexikon des Mittelalters* (künftig: LexMA), München u.a., Bd. 4 (1996), (1989), Sp. 1312f.; LexMA, Bd. 5 (1991), Sp. 1610.

einseitig als immer nur im lateinischen Ritus¹² erfolgte Heidenmission thematisiert, die früher zu datierende byzantinische Mission wird ignoriert oder uminterpretiert, wie beispielsweise in der *Vita minor* Stephans I.:

Als die heilige Kirche Gottes in Frieden aufgebaut und nach römischen Anweisungen gehörig geordnet war, da begann der Stamm der Petschenegen – ohne jeden Glauben, von fast tierischer Dummheit, [...] – voller Zerstörungswut in die Grenzen seines Reiches einzufallen¹³.

Bei *Anonymus* heißt es:

Später [1003] führte der selige Stephan, nachdem er die Krone der königlichen Hoheit auf göttliche Weise erlangt [hatte], einen berühmten und ertragreichen Krieg gegen seinen Oheim Gyula, der damals die Herrschaft über das ganze Land jenseits des Waldes [Transsylvanien] ausübte. [...] Er tat dies deshalb, weil jener, trotz wiederholter Ermahnungen des seligen Königs, sich weder zum Glauben Christi bekehrte, noch aufhörte, den Ungarn Unrecht zuzufügen. Sein ganzes weites und reiches Land schloss er [Stephan] dem Königreich Ungarn an. Jenes Land wird ungarisch »Erdelw« genannt, es ist von vielen Flüssen bewässert, in deren Sand Gold gefunden wird, und das Gold jenes Landes ist das Beste¹⁴.

Auch wenn dafür die Quellen fehlen, werden die beiden politisch zentralen Ereignisse der Frühzeit – die Königskrönung Stephans I. und die Erhebung Grans zur Kirchenprovinz (1000–1001) – in den einige Jahrhunderte später kompilierten Chroniken politisch zur Bekundung der Eigenständigkeit des Arpadenreichs instrumentalisiert. Mit Hinweisen auf *Anonymus* und die späteren Chronisten János Thuroczy, Antonio Bonfini etc. merkt Jenő Szűcs kritisch an, dass bereits Simon von Kézai die legitimierende Funktion der Mythen um die heiligen Könige als solche erkannt habe. Diese *Gestae*, betont Szűcs, hätten für ein mongolisches Volk inmitten Europas zwar »die legitimierende Kraft des »Ahnenerbes« auf die Gegenwart«, seien von späteren Historikern jedoch als »real« und ihr Wirken als ein rein katholisches

12 Dazu beispielhaft György GYÖRFFY, König Stephan der Heilige, Budapest 1988, S. 90f., 94–96 und passim. Weitgehend gleichlautend auch im Millenniumsband von Attila ZSOLDOS (Hg.), Saint Stephen and His Country. A Newborn Kingdom in Central Europe: Hungary. Essays on Saint Stephen and His Age, Budapest 2001. Darin u. a. Gábor THOROCZKAY, The dioceses and Bishops of Saint Stephen, S. 49–68; und László VESZPRÉMY, The Holy Crown of Saint Stephen, S. 95–109.

13 *Vita Minor* Stephans I., Kap. 4, in: BOGYAY, Die heiligen Könige, Kap. 5, S. 66 (Zitat).

14 *Gesta Hungarorum* (*Anonymus*), Kap. 65, in: Ebd., S. 129. Die Familie des hier erwähnten Gyula (Stammesführer) und Oheims von Stephan folgte seit mehreren Generationen dem byzantinischen Ritus.

wahrgenommen worden¹⁵. Von rumänischer Seite wird dagegen das mittelalterliche Siebenbürgen als eigenständiges »rumänisches« *regnum* postuliert¹⁶.

Diese Textlektüren ignorieren den Anteil des jeweils »Anderen« an Christianisierung und Ethnogenese im gemeinsamen Raum.

Es findet zwar inzwischen in der ungarischen Historiographie weitgehenden Konsens, dass für die Anfänge der Geschichte der Magyaren im Donau-Karpaten-Raum nur

ein äußerst spärliches Quellenmaterial zur Verfügung [steht,] die Spuren der damaligen ungarischen Schriftlichkeit undeutlich sind. [...] Die Untersuchungen müssten daher auf die Frage konzentriert werden, welche Völker zur Zeit der Landnahme im Karpatenbecken lebten und wie sich ihr Schicksal gestaltete. [...] Über die Inbesitznahme des Karpatenbeckens sowie über deren Art und Weise wird erst in der 315 Jahre nach diesem Ereignis entstandenen ungarländischen lateinischen Quelle, nämlich der *Gesta Hungarorum*, in der Arbeit des *Anonymus*¹⁷, berichtet. Dies kann man jedoch nicht als eine zuverlässige Quelle für das 10 Generationen früher eingetretene Ereignis betrachten¹⁸.

15 Jenő SZÜCS, König Stephans *Institutionen* – König Stephans Staat, S. 247–262; ders., Theoretische Elemente in Meister Simon von Kézais *Gesta Hungarorum* (1282–1285), S. 263–295, in: Ders., *Nation und Geschichte*, Köln u.a. 1981.

16 Vor allem Ștefan PASCU, Voivodatul Transilvaniei [Das Woiwodat Siebenbürgen]. Bd. 1–2, Cluj-Napoca 1971, ²1972 und 1979; und die gesamte marxistisch geprägte rumänische Historiographie. Pascus Thesen gelten heute noch für viele rumänische Historiker, wie in POP/NÄGLER, *History*, S. 299–310 und passim; einige halten sie für überholt. Dazu detailliert Alexandru CIOCÎLTAN, *Comunitățile germane la sud de Carpați în evul mediu (secolele XIII–XVIII)* [Die mittelalterlichen deutschen Siedlungen im Süden der Karpaten (13.–18. Jh.)], Brăila 2015, S. 48–50, mit kommentierter Bibliographie in Anm. 17 und 18. In den Chroniken der Rumänen (16. und 17. Jahrhundert), genannt *Letopiseșe*, die über die beiden Fürstentümer Walachei und Moldau im 14./15. Jahrhundert berichten, fehlt diese »Lektüre« noch. Die spätere rumänische Meistererzählung setzt mit der Verortung der Autochthonität der Rumänen in der »Karpaten-Festung« (so der Historiker Alexandru D. XENOPOL in seiner propagandistischen antimagyarschen Schrift: *Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană* [Roeslers Theorie. Studien zum Verbleiben der Rumänen in der *Dacia Traiana*], Iași 1884, S. 224 (französisch 1885: *Une énigme historique. Les Roumains au Moyen Âge*) eine imaginierte heldenhafte Frühzeit voraus, die im 20. Jahrhundert vor allem in der Dichtung verbreitet wird. Dazu zitiert Șerban PAPACOSTEA, *Between the Crusade and the Mongol Empire*, Cluj-Napoca 1998 (rum. ¹1995), ohne Quellenangabe Lucian Blaga, s. auch Anm. 28 wie unten.

17 Erste ungarische Geschichtsdarstellung in: Ungarns Geschichtsschreiber, Bd. 4, Sigmaringen 1991, S. 28–133.

18 Gyula KRISTÓ, Konstantinos Prophyrogenetos über die Landnahme der Ungarn, in: Günter PRINZING/Maciej SALAMON (Hg.), *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453*, Wiesbaden 1999, S. 13–21, Zitat S. 13f. Dazu auch Sándor László TÓTH, *The Territories of the Hungarian Tribal Federation around 950 (Some Observations on Constantine VII's »Tourkia«)*, in: PRINZING/SALAMON, *Byzanz*, S. 22–33, hier S. 23–25 und S. 22 (Karte): »The chronicles of the thirteenth (Simon de Keza) and fourteenth centuries (chronicles compiled in the XIV century) or the *Gesta* of Anonymus (early XIII century) [...], these late sources cannot be regarded as authentic«.

Aber nur einige ungarische und rumänische Historiker sowie die internationale Südosteuropaforschung haben das Studium byzantinischer Quellen, anschließend an Gyula Moravcsik¹⁹, in den letzten Jahrzehnten intensiviert und in akribischer Detailforschung Mosaiksteinchen für ein differenzierteres Bild der Magyaren unter den Reiternomaden und anderen Wandervölkern im Donau-Karpaten-Raum zu Fragen der Mobilität der sogenannten Bevölkerungskonglomerate und ihrer Missionierung zusammengetragen. Ebenso wurde eine Aktualisierung des längst existierenden Konzepts der »wandernden Völker« in »wandernde Grenzen« vorgeschlagen²⁰. Dazu trägt von rumänischer Seite weniger die Archäologie²¹ Neues bei als vielmehr die Mikrohistorie. Mit ihren in die Tiefe gehenden regionalgeschichtlichen Quellenstudien sprengen einige Mediävisten die Fesseln der kämpferischen Historiographie des Mainstreams und schließen so an die internationale Forschung auf²².

19 Der ungarische Byzantinist Gyula Moravcsik (1892–1972) hat als einer der ersten, wenigen Forscher dazu Daten gesammelt und in seinem Spätwerk zusammengefasst. Gyula MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam 1970; so Kap. 7: *The Role of the Byzantine Church*, S. 102–119, hier S. 114–116. Für die gültige Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes vgl. VÁSÁRY, *Cumans and Tatars*, S. 31, 136 und passim.

20 Julius FARKAS, *Südosteuropa. Ein Überblick*, Göttingen 1955, S. 7. Lucien Febvre entfaltet bereits 1928 den Begriff der »offenen Grenzen« in historischer Breite, und zwar als von unbewohnten Gebieten, die locker besiedelte Behausungen voneinander trennten, bis zur militärisch bewehrten Grenzlinie: Lucien FEBVRE, *Frontière, Le mot et la notion*, in: Ders., *Pour une Histoire à part entière*, Paris 1962, S. 11–24, hier S. 15–19. William McNeill übertrug das Konzept der »open frontiers« auf Osteuropa: William McNEILL, *Europe's Stepp Frontier 1500–1800*, Chicago, IL 1964. Es kann ebenso für die Zeit vor 1500 gelten. Zum Konzept »beweglicher Grenzen und -Räume« auch: Markus KOLLER, Einführung, in: Norbert SPANNENBERGER / Szabolcs VARGA (Hg.), *Ein Raum im Wandel*, Stuttgart 2014, S. 9–22, hier S. 10. Zu »offenen Grenzen« in Nomadengebieten auch Dariusz KOŁODZIEJCZAK, *Ottoman Frontiers in Eastern Europe*, in: *Ein Raum im Wandel*, ebd., S. 25–37, hier S. 30f.

21 Victor Spinei legte, wie vor ihm Kurt Horedt (Anm. 1), wichtige Arbeiten zur archäologisch belegbaren Siedlungsgeschichte im östlichen Donau-Karpaten-Raum, den »Wandervölkern« (»migrants«, rum. *migratorii*) und den »Sesshaften« (»local population«, rum. *localnicii*) vor. Doch wird ihm der wissenschaftliche Dialog meist verweigert, weil er die *localnicii* vorwiegend als Rumänen interpretiert und so an der erwähnten Erstpräsenzthese festhält: Victor SPINEI, *Marile migrațiuni din Estul și Sud-Estul Europei în secolele IX–XIII [The Great Migrations in the East and South-East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century]*, Iași 1999. Auf Englisch: Ders., *The Great Migrations in the East and South-East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, vol. 1 (Hungarians, Pechenegs, Uzes), vol. 2 (Cumans and Mongols), Amsterdam 2006; ders., *The Romanians*, S. 4–6, 348–360.

22 Mit seinen Studien zum Severiner Banat zeigt Viorel Achim, was »eine von den Kanones einer militanten Historiographie aus dem 19. Jahrhundert gefesselte rumänische Forschung« vollkommen vermissen lässt: ACHIM, *Structures* (wie Anm. 9, Zitat 124); ders., *Structuri ecleziastice și politici confesionale în spațiul balcano-carpatic în secolul al XIII-lea*. [Kirchliche Strukturen und konfessionelle Politikstrategien im Balkan- und Karpatenraum des 13. Jahrhunderts], in: *Studii și materiale de istorie medie* 20 (2002), S. 115–137; ders., *Politica sud-estică a Regatului ungar sub ultimii arpadieni [Die Südostpolitik des ungarischen Königreiches unter den letzten Arpaden]*, Bukarest 2008. Solomon widmet sich den komplexen Verflechtungen von Kirche und Politik in der Moldau, u.a. Flavius SOLOMON, *Politică și confesiune la început*

Konfessionelle Diversität und Kreuzzugspolemik

Da in beiden Ländern weiterhin auf die historiographischen Verengungen in den traditionellen Meistererzählungen rekurriert wird, folgt aus der einem »Tunnelblick« gleichenden Perspektive auf die dakisch-romanische Epoche im Donau-Karpaten-Raum beispielsweise, dass die rumänische Ethnogenese längst vor dem Eintreffen der Reiternomaden erfolgt sein müsste. So gesehen wären die meisten Orthodoxen im Donau- und Karpatenraum »Rumänen«. Diese in der rumänischen Historiographie übliche Ethnisierung wie auch die (aus römischen Quellen übernommene, zeitlich undifferenzierte) Gleichsetzung von »Häretikern und Ungläubigen« mit »Schismatikern« und die verallgemeinernd verwendete Kreuzzugsmetapher ab 1204 färben auch die Darstellung Șerban Papacosteas zum Jahr »1204« bzw. dessen weit über den Donau-Karpaten-Raum hinausreichende Folgen für die Orthodoxie.

Zugespitzt auf den konfessionellen Blickwinkel, stellt Șerban Papacostea in seiner Darstellung des »Gefährdungsszenarios« der »Rumänen« bzw. der »orthodoxen Massen« Südosteuropas durch die Kreuzzüge zunächst fest, dass sich bei ihnen das Bewusstsein einer Gegnerschaft zum katholischen Westen ab der »Kreuzzugsdeviation« von 1204 nach Byzanz, der weitere Kreuzzüge (!) gefolgt seien, tief verwurzelt habe. Die Kurie habe mit geistigen (*religious proselytism*) und militärischen Mitteln (*conquest, military action*) ihre politische Hoheit (*papal supremacy, papal theocracy*) bzw. (nur?) spirituelle Dominanz (*spiritual domination*) über immer weitere Teile Ost- und Südosteuropas durchgesetzt. Diese »als Kreuzzug getarnte ekklesiastische und spirituelle Expansionspolitik« gegen die gesamte orthodoxe Welt Osteuropas habe sich auch des bewaffneten ungarischen Arms (*lay instruments*)²³ bedient:

The crusade »deviated« to Constantinople generated countless other »deviations« which gradually covered vast tracts of Eastern Europe. [...] The consciousness of antagonism was deeply rooted, constantly fed into the Orthodox masses through a mixture of religious proselytism, aimed at by the Papacy, and conquest, aimed at by its lay instruments²⁴.

de ev mediu moldovenesc [Politik und Konfession am Beginn des moldauischen Mittelalters, m. dt. Resümees], Iași 2004; ders., Das moldauische Fürstentum und das Problem der christlichen Einheit (Ende 14.–Anfang 15. Jh.), in: CRĂCIUN/GHITTA (Hg.), Church and Society, S. 136–155. Alexandru CIOCÎLTAN, Comunitățile germane, hat nach Einzelstudien die erste umfassend-kompetente Arbeit zur walachischen Städtegeschichte vorgelegt.

23 PAPACOSTEA, Crusade, S. 23 und folgende Zitate.

24 Ebd., S. 22 (Hervorhebungen d. Verf.).

The most reliable solution of the papal policy against those who did not accept papal supremacy and all its implications, as well as against those who, after having accepted it, rejected it²⁵, was the use of compulsions, including its most drastic variant: military action. The conversion of the »schismatics« by force and military campaigns was now invested with a crusade character, like the similar operations against the heretics and the pagans. The crusade – the war meant to fulfill the Papacy's dreams of spiritual domination – covered at that time larger and larger areas in Eastern and South-Eastern Europe. Through this evolution – the outcome of the conquest of Constantinople and of the subsequent initiatives of Innocent III – the crusade, first and foremost an instrument of papal theocracy, reached its widest extension²⁶.

Diese polemische Einschätzung spiegelt, auf die Rumänen übertragen, ein aus orthodoxer Propagandaliteratur bekanntes Narrativ wider. Papacostea folgert, die »orthodoxen Rumänen« wären damals im von den Kreuzfahrernstaaten »direkt abhängigen« (sic!) Ungarn – wie auch Serben, Bulgaren und die Kiewer Rus – dem aggressiven Unionsstreben Roms ausgesetzt worden:

In the Latin Empire and in the directly dependant territories, in the Hungarian Kingdom, which included a significant Orthodox population, mostly Romanian, in Serbia, in the Wallachian-Bulgarian state, where Papal policy had scored important successes, as well as in the Russian world, the initiatives of Innocent III and of his successors intensified, covering the whole Orthodox world, which they tried to bring back to the Roman Church²⁷.

Mit der Formierung der Goldenen Horde trat vom Osten ein weiterer Feind hinzu. Die Mongoleneinfälle von 1231, 1237, 1241 bis 1242 und 1285 schwächten Ungarn so sehr, dass nun »die Rumänen als Staatsgründer« – wie »vor eintausend Jahren« – hervorgetreten seien. Diese Behauptung soll ein zwischengeschaltetes phantasievolles Zitat von Lucian Blaga belegen, mit dem Papacostea, Quellenmangel mit Dichtung kompensierend, auf die tausendjährige Anwesenheit von »Rumänen« im Donau- und Karpatenraum

25 Hinweis auf den politisch schillernden Asenidenzar Ivan/Ioannites Kalojan (1197–1207) in Bulgarien, ab 1207 auch als *Romaioiktonos* [Griechentöter] bekannt (LexMA, Bd. 5, Sp. 877); er wird in der rumänischen Historiographie als »Rumäne« bezeichnet und auch bei Papacostea als orthodoxer Rekonvertit verherrlicht (PAPACOSTEA, Crusade, S. 24, 37–39). Die römische Genealogie dieses bedeutenden Fürsten kumanischer Herkunft (s. turk. Asen) war längst als fiktiv bekannt. Dazu PRINZING, Papsttum, S. 141–143; zur Herkunft Anm. 106; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 34–42 (m. bulgarischen und russischen Literaturhinweisen); GEMIL, Cumano-tătarii, zum türkischen Familiennamen Asan, S. 357.

26 PAPACOSTEA, Crusade, S. 22 (Hervorhebungen d. Verf.).

27 Ebd., S. 21 (Zitat), S. 103–126 und passim (Hervorhebung d. Verf.). Für den rumänischen Kontext ist diese polemische Interpretationshypothese selbst in der ansonsten sehr gründlichen, quellengestützten neueren Monographie von Papacostea beispielhaft.

anspielt²⁸. Die problematische, oft widersprüchliche Argumentation Papacosteas mithilfe der Kreuzzugsmetapher und der gleichzeitigen Berufung auf arpadische »Toleranz« sowie auf Proselytismus und Gewalt in Ungarn kann seine These vom Stichdatum »1204« für letztere Behauptung nicht verifizieren²⁹. Mit der Ethnisierung und konfessionellen Zuordnung einer nach Herkunft und Religion so unterschiedlichen Bevölkerung in diesem Raum als »signifikant orthodox«, »vermutlich Rumänen«, »mehrheitlich Rumänen« blendet auch Papacostea Slawen, Magyaren und andere aus und entspricht mit seiner »Latinisierungs«-These *ad 1204* bzw. 1215³⁰ dem rumänischen Nationalnarrativ. Zugleich ignoriert er den unmittelbaren historischen Kontext: den temporären politischen Charakter der lateinischen Einflussnahme in dieser Region (1204–1261), das Scheitern der Unionsbemühungen Roms sowie die völlige Vernichtung der Anfangserfolge katholischer Mönchsmissionen durch den Mongolensturm von 1241 bis 1242 im Donau-Karpaten-Raum. Ebenso unbeachtet bleibt, dass Spuren lateinischer Mission in diesem wie im nordpontischen Raum erst im 14. Jahrhundert breitflächig

28 Die Anleihe beim siebenbürgischen Kulturphilosophen Blaga lautet: »The evolution towards this result was quickened in the decades following the Mongol invasion, especially towards the end of the century, when the premises – whose maturation had been hindered by history for quite a while – became ripe [...] Fact is [meint Blaga,] that the dynamics of the beginnings can only be compared to that of a sprouting seed. What a cellular effervescence of embryonal, state- and history-building vigor, between the Carpathians and the Danube in the second half of the 13th century! A process was being set afoot [...], symmetrically opposed to the one that had taken place one thousand years before« (Lucian Blaga), ebd., S. 11 (Zitat), S. 137–139, *passim*. Dazu auch BOIA, *Istorie*, S. 144–155, hier S. 144.

29 Widersprüchliche Behauptungen und Hypothesen durchziehen Papacosteas Text: »Although we do not have information on the very beginnings« oder »Although there are no clear documentary indications« (PAPACOSTEA, *Crusade*, S. 104, 107), sowie: »The tolerance of the Orthodox denomination enjoyed during this period was remarkable« – also unter Andreas II. (ca. *1177, 1204–1235) und nach 1204, daher etwa zeitgleich dazu, deren »persecution within the kingdom, [...] with serious effects on the Orthodox population, consisting mainly of Romanians« (ebd., S. 109f., 131), bleibt Mutmaßung.

30 Conrad EUBEL, Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer, in: *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*. Freiburg i. Br. 1897, S. 170–195, hier S. 191: Die »Latinisierung« nach dem Laterankonzil von 1215 sei eine »Übertreibung«. Ähnlich resümiert hundert Jahre später G. Prinzing, die von Innozenz III. erzielte Kirchenunion habe in Bulgarien »auf kirchlicher Ebene wohl keine tieferen Spuren« hinterlassen, zu ihr hätten vor allem politische Gründe geführt. Siehe Günter PRINZING, *Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180–1216*, in: Ernst-Dieter HEHL u. a., *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002, S. 137–184, hier S. 156–159, 170–175 und Zitat S. 172. Die Hypothese, dass die Latinisierung auch in Ungarn ähnlich wie in Bulgarien verlaufen sein könne, sie nur die Eliten und Hierarchie und nicht die einfachen orthodoxen Popen betroffen habe, ist plausibel. Spätere Papstbriefe, in denen orthodoxe Popen erwähnt werden, bestätigen das, s. TURCUŞ, *Transilvania birituale*, Anm. 4 wie oben, S. 187f., *passim*; ACHIM, *Banatul*, S. 22; nur angedeutet auch bei SPINEI, *Romanians*, S. 269.

nachzuweisen sind³¹, nicht aber als kreuzzugähnliche »deviations«. Papacostea übergeht auch die schon vor 1204 evidente langzeitige Schwächung Ungarns durch die Attacken der Reitervölker. Ebenso scheint er die Expansionspolitik sämtlicher Territorialpartner im außerkarpatischen Raum – wie in Severin – im 13. und 14. Jahrhundert nur als »Kreuzzug« der Arpaden- und Anjou-Könige Ungarns gegen »Tataren«, Bulgaren, Serben und Walachen zu interpretieren. Dem stehen kulturelle Muster der Uneindeutigkeit und der Vielfalt gegenüber³². Das ist nicht zuletzt auch eine Folge der Missionen, die birituale Strukturen entstehen ließen.

Dem fortbestehenden Dissens zwischen internationaler, ungarischer und rumänischer Interpretation der mittelalterlichen archäologischen und konfessionsgeschichtlichen Daten und Quellen liegen politische und ideologische Motive zugrunde. Erstere traten schon im Streit um Gleichberechtigung mit den Magyaren³³ hervor, Letztere nach dem Ersten Weltkrieg, als ein großrumänisches Nationskonzept konstruiert wurde, das neben neuen Argumenten zur kulturellen Einheit aller Rumänen auch alte – wie ihre Zahl und Antezedens

31 Dazu EUBEL, Missionsgebiet, S. 180–190: Ihre Missionstätigkeit umfasste im 14. Jahrhundert »als Kirchenprovinz *Cambalu*« ein weitläufiges Gebiet »a villa Varna in Bulgaria usque ad Saray [...] ed a mari Pontifico usque ad terram Ruthenorum«. Hier werden weitere Bistümer in Litauen, Galizien, Ruthenien, der Bukowina und Walachei erwähnt; ebd., S. 180, 191. Ebenso VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 22–24, wovon u.a. der Chronist Niketas Choniates berichtet: PRINZING, Papsttum, S. 141–143, 173, passim; OLAJOS, Contribution à l'histoire des rapports entre Constantin Monomaque et le roi hongrois André I^{er}, in: PRINZING/SALAMON, Byzanz, S. 85–95, hier S. 92–94.

32 Vgl. Anm. 4, 22 wie oben sowie: ONASCH (Anm. 3), MORAVCZIK (Anm. 8), BARBU (Anm. 121), AVENARIUS (Anm. 32), ACHIM (Anm. 4, 9, 22, 68, 83 etc.), SOLOMON (Anm. 22, 114, 142). Dazu allgemein beispielsweise: »Das Wirken des Benediktinerordens im Prozess der Missionierung und Christianisierung der slawischen Gesellschaft in Ostmitteleuropa, die sich vor allem in drei Grundbereichen äußert, d.h. in der Frage der Verwendung der slawischen Sprache als Kultursprache, in der Wahrung und dem Eindringen östlicher (byzantinischer) liturgischer Elemente in den lateinischen Ritus und in der Genese und der Entwicklung des frühmittelalterlichen Mönchtums, erscheint als spezifisch und eigentümlich, typisch für den gegebenen geopolitischen Rahmen. Diese Wirkung in den Anfängen des Christentums und der Kultur in Ostmitteleuropa trug im Grunde zu einer synkretisierenden Überschneidung der Elemente der westlichen und östlichen Kultur bei«, siehe Alexander AVENARIUS, Die byzantinische Kultur und die Benediktiner im östlichen Teil Mitteleuropas im 11.–12. Jahrhundert, in: PRINZING/SALAMON, Byzanz, S. 1–11, Zitat S. 11.

33 Ab 1791 erbat die Rumänen aus dem »bikonfessionellen« Kreis der Kulturbewegung *Școala ardeleană* (Siebenbürgische Schule) in mehreren Denkschriften an den Kaiser in Wien ihre politische Gleichberechtigung mit den drei siebenbürgischen Landständen. Das Hauptargument war ihre Antezedenz und ihr inzwischen nachgewiesenes demographisches Übergewicht in Siebenbürgen. 1919–1920 ging es bei den Pariser Friedensverhandlungen u.a. um die noch nicht erfolgte Integration Siebenbürgens und weiterer Gebietsteile Ungarns in das Königreich Rumänien. Das Konzept einer einheitlich orthodox-gläubigen rumänischen Nation wurde zuerst von kirchlicher Seite im Ersten Königreich (1881–1918) vertreten und fand nach 1918 zahlreiche weltliche Propagandisten wie den Philosophen Nae Ionescu oder den Journalisten Nichifor Crainic.

in Siebenbürgen – wieder aufgriff³⁴. Dieser Diskurs hallt verstärkt aus der Kirchenhistoriographie ab 1918 zurück³⁵. Forschungserkenntnisse der letzten Jahrzehnte verändern die Meisternarrative nicht, der historiographische Dissens wird für Schüler, Studenten wie für ein interessiertes Publikum weiter so wie bisher kommuniziert³⁶. In beiden Nationalnarrativen tauchen mediävistische Theoriebildung, Feindbilder – das übergriffige »Deutsche Reich« im Mittelalter bei den Ungarn bzw. das beständig aggressiven Proselytismus übende ungarische Königtum bei den Rumänen –, langlebige Stereotype wie die »Antezedens«-Kontroverse oder die zwiespältige Bewertung der auf nur *eine* Ethnie bezogenen Mono- bzw. Biritualität weiter auf³⁷. Vásáry stellt für den Donauraum verallgemeinernd fest: »Hungarian nationalism has tried to minimize the Romanian presence in history, while Romanian nationalism has tried to expropriate the Hungarian and Bulgarian past«³⁸. Das legt erneut eine quellenkritische Fokussierung des mittelalterlichen Donau-Karpaten-Raums nahe.

34 Dazu aufschlussreiche diskursanalytische Untersuchungen hinsichtlich der »symbolische[n] Rolle Siebenbürgens [bei der] nationalen Selbstvergewisserung« der Rumänen von Florian KÜHRER-WIELACH, *Siebenbürgen ohne Siebenbürger? Zentralstaatliche Integration und politischer Regionalismus nach dem Ersten Weltkrieg*, München 2014, S. 12–14, 359f., 370–372, Zitat S. 14.

35 1918 werden mehrere Referenzwerke veröffentlicht, während auf der Pariser Friedenskonferenz noch über die Abtretung Siebenbürgens an Rumänien verhandelt wird: Ioan LUPAȘ, *Istoria bisericească a românilor ardeleni* [Kirchengeschichte der Siebenbürger Rumänen], Sibiu 1918; ders., *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria* [Geschichte der Kirche und des geistlichen Lebens der Rumänen in Siebenbürgen und Ungarn], Bd. 1–2., Arad 1918; Ștefan METEȘ, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria* [Geschichte der Kirche und des geistlichen Lebens der Rumänen in Transilvanien und Ungarn], Bd. 1–2, Bukarest ²1935. Die Gleichsetzung von »orthodox« mit »rumänisch« für das 11. bis 13. Jahrhundert findet sich später auch bei Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* [Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche], Bukarest ²1991, Bd. 1–3, hier Bd. 1, u.a. S. 185–201, 218–225, 249, passim. Auch für Păcurariu steht fest, dass mit Gläubigen und Einrichtungen »der Griechen« auf heute rumänischem Territorium »nur Rumänen und nicht Griechen [gemeint] sein können«, ebd., u.a. S. 222–224, Zitat S. 225.

36 Vgl. ZOLDOS, Saint Stephan; Krista ZACH, Vergangenheitsbezug und Identitätskonstruktion in rumänischen Geschichtsnarrativen im europäischen Vergleich, in: Flavius SOLOMON u.a. (Hg.), *Vorbild Europa und die Modernisierung in Mittel- und Südosteuropa.*, München 2009, S. 271–295, hier S. 278f.; und BOIA, *Scandalul manualelor* [Schulbuchskandal], in: Ders., *Istorie*, S. 40–49.

37 Beschönigend wird erwähnt, dass in der vom Dialektischen Marxismus geprägten Zeit die Mittelalterforschung »infolge ideologischer Bedenklichkeit« eine »äußerst unbedeutende Rolle« gespielt habe; Gábor VARGA, *Ungarn und das Reich vom 10. bis zum 13. Jahrhundert*. Das Herrscherhaus der Árpáden zwischen Anlehnung und Emanzipation, München 2003, S. 13 (Zitat). Über die Unterbindung mediävistischer Forschungen im kommunistischen Rumänien s. Ștefan TURCUȘ, *Varia catholica*. Studii de istorie și eclesiologie [Historische und ekklesiologische Studien], Cluj-Napoca 1998, S. 6f. Er stellt fest, dass auch nach der kommunistischen »Eiszeit« in der orthodoxen Historiographie an der Meistererzählung festgehalten werde. Siehe TURCUȘ, *Transilvania*, S. 185–187; CIOCÎLTAN, *Comunitățile*, S. 48–50, passim.

38 VÁSÁRY, *Cumans and Tatars*, S. 29.

Herrschaftsbildung und Religion im Donau- und Karpatenraum

Nach der Landnahme der Magyaren im nördlichen Teil der von Konrad Onasch als ethnisch-konfessionelles »Zwischenreich« benannten Räume begleiten dynastische Konflikte, variable Allianzen in Kriegen mit den Nachbarn und anderen Reitervölkern hier die Herrschaftsbildung. Diese Prozesse werden auf realitätsnahen wie ideologischen Ebenen beschrieben³⁹. Die fluide geopolitische Lage in Südosteuropa scheint in den wenigen nicht narrativen Quellen nur diffus auf. Das gilt vor allem für die von den Magyaren wenig differenziert beschriebene slawische und walachische Bevölkerung in der Region, deren organisatorische Einheiten als Knesate und Woiwodate beiderseits der Südkarpaten namentlich erst im 13. Jahrhundert in Erscheinung treten⁴⁰. Nur wenige Schriftquellen geben Hinweise auf »Völkernamen« und sie sind erklärungsbedürftig, wie beispielsweise ein Notat von 1025 über das byzantinische Söldnerheer des Basilios II. [976–1025] in Kalabrien: »*id est Russorum, Guandalorum [Wandalen], Turcorum [Magyaren], Burgarorum [Bulgaren, Südslaven], Vlachorum [Vlachen]*«⁴¹. Vertreter der letzten drei Gruppen scheinen später auch in Quellen zu Siebenbürgen auf.

Da die Magyaren mit dem Christentum zuerst nach östlichem⁴², später vermehrt nach westlichem Ritus in Berührung gelangt sind, bewegen sich

39 Beispielsweise verbindet Păcurariu geschickt neuere Forschungen über »die Ungarn«, vor allem von Moravczik, mit der großen rumänischen Meistererzählung dakisch-romanischer Kontinuität in Siebenbürgen, wobei, mit einer Drehung um 180 Grad, Rumänen und Slawen zu Missionaren der hier einwandernden Magyaren mutieren: Unter dem Einfluss »orthodoxer Völkerschaften in Pannonien (Mährern, später Serben, Griechen, Rumänen) [...], vor allem aber der *einheimischen* rumänisch-slawischen Bevölkerung im Tal der Theiß und der Rumänen Siebenbürgens« hätte sich »das orthodoxe Christentum bei den Magyaren festigt«; PĂCURARIU, Istorica, S. 215f. (Hervorhebung d. Verf.). Ähnlich NÄGLER, Transylvania, S. 202, passim. In Teilen der rumänischen Historiographie werden die Angaben von Knesaten und Woiwodaten des *Anonymus* (1200–1230) heute nicht mehr durch eine Datierung in die Zeit vor der ungarischen Landnahme problematisiert, so bei CROCÎLTAN, Comunitățile, S. 55, passim.

40 Dazu VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 17–33: Für Ethnonyme wie »Mysier« (*Mysoi*), »Vlachen« (*Blachoi*), »Bulgaren« (*Bulgaroi*) u.a. sei in byzantinischen Quellen eine Differenzierung oft nicht möglich, ebd., S. 22–25, hier Anm. 28, 40 (Bibliographie). Konfessionell geeint habe alle ethnischen Gruppen des Balkans nur das Ostchristentum: »The basic ideology of the age, Eastern Christianity, linked all the ethnic groups of the Balkans, including the Bulgars and the Vlachs«, ebd., S. 25. Eines der Siedlungsgebiete von Vlachen/Walachen im Byzantinischen bzw. nach 1186 im Bulgarischen Reich lag zwischen Haemus und unterer Donau. Sie überqueren immer wieder auch die Donau. Die erste eindeutige Nennung in einer lateinischen Quelle erfolgt in einer Schenkungsurkunde König Andreas' II. an den Deutschen Orden von 1222 als Wegstrecke »per terram Siculor(um), aut per terram Blachorum«, s. Harald ZIMMERMANN, Der Deutsche Orden im Burzenland. Eine diplomatische Untersuchung, Köln u.a. 2000, Nr. 6, S. 169–172, hier S. 171.

41 *Annales Baresnes* von 1027, zit. nach OLAJOS, Contribution, S. 91.

42 In byzantinischen Quellen sind Kontakte mit den »Onoiguren« seit dem 5. Jahrhundert belegt, griechische Missionstätigkeit habe Onoiguren und Hunnen dem Missionsbistum Duros unterstellt, während sie sich noch vor der Landnahme im 8.–9. Jahrhundert auch auf byzantinischem

nach der Landnahme Missionare beider Kirchen fast zeitgleich auf diesem Territorium. Sie kohabitieren hier für einige Zeit, auch nach der symbolträchtigen Trennung Roms von Byzanz im Juli 1054, als der vom (inzwischen verstorbenen) Papst Leo IX. (1049–1054) zu Kooperationsverhandlungen gesandte Kardinal-Legat Humbertus de Silva Candida (gest. 1061) und Patriarch Michael Kerullarios (~1005/1010–1059, Patriarch 1043–1058) im Streit »das Anathema gegeneinander aussprachen«⁴³. Die in Ungarn zunächst als modellhaft geltende byzantinische Kultur prägte – wie auch die westliche – Bauwerke, literarische Stile und selbst liturgische Formeln⁴⁴. Die birituale Christianisierung der zahlreichen heidnischen *populi* im Arpadenreich scheint nicht konfrontativ verlaufen zu sein. Hier verschwand zwar um 1200 eine griechisch-orthodoxe Hierarchie, doch nicht die Orthodoxen – unabhängig vom Fehlen hierarchischer Strukturen.

Wie wirken sich die Ereignisse in Südosteuropa im Donau- und Karpatenraum aus, ändert sich hier mit der Eroberung Konstantinopels im April 1204 alles schlagartig, wie mancherorts (auch von Papacostea) suggeriert? Der Raum bleibt politisch und konfessionell dynamisch, es treten immer wieder neue Akteure auf – etwa die Ordensritter und die Mongolen – und verschwinden wieder. Von Dauer sind hier Dominikaner- und Franziskanerniederlassungen in ganz Ungarn, in den *hospites*-Städten, in der Walachei und in der Moldau. Ihre Aufträge waren, soweit erkennbar, vielfältig – administrativ, seelsorglich, missionarisch – und verliefen an der Wende vom 12. zum 13. sowie im 13. bis 14. Jahrhundert sicherlich auch konfessionell dynamisch.

Bevölkerung, Christianisierung und Herrschaftspraxis in der frühen Arpadenzeit

Die seit 894 in Pannonien sesshaft werdenden Stammesverbände der Magyaren suchen nach 995 – vermittelt durch das Herrscherhaus der Arpaden, das mit Mönchen aus dem Frankenreich die Christianisierung im lateinischen Ritus vorantrieb und die früher begonnene griechische duldete – einen Platz in der Nachbarschaft der christlichen Reiche. Schrittweise Landnahme, Grenzsicherung und -erweiterung, das Anwerben von Bevölkerung sind in

»Interessengebiet« am Nordrand des Schwarzen Meeres, an der unteren Donau und im Chasarenreich, das zeitweilig bis an die Karpatenkämme gereicht habe, befunden hätten. Dazu Gyula MORAVCSIK, *Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn*, Berlin 1956; ders., *Byzantium*, S. 37–49, 102–109, 116–118. Die *Annales Barentses* verzeichnen 1025 und 1053–1054 eine buntscheckige Söldnerschar der Byzantiner in Sizilien und Kalabrien, (»cum exercitu magno«), darunter *Hungari* bzw. *Turki*; OLAJOS, *Contribution*, S. 88–93, Zitat S. 91.

⁴³ LexMA, Bd. 7 (1995), Sp. 1469, und Bd. 5 (1991), Sp. 1880.

⁴⁴ Gyula MORAVCSIK, *Byzantinische Mission im Kreise der Turkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres*, Oxford 1966; ders., *Die byzantinische Kultur*, S. 23–25.

dem großflächigen Reich in den ersten drei Jahrhunderten vorrangig. Ein »ethnisches Konglomerat« aus »Hilfsvölkern und Grenzwächtern« verschiedener Herkunft – Petschenegen, Usen, Kumanen, Slawen, Balkanvlachen, Szeklern und westlichen *hospites* – wird hier sesshaft bzw. angesiedelt⁴⁵.

Die römisch-lateinische Kirchentradition

Die Arpaden betrieben die teils gewaltsam vollzogene Christianisierung »von oben« im lateinischen Ritus, um administrative und ekklesiastische Strukturen eines »monarchisch-autokratischen« Staatswesens aufzubauen⁴⁶. Nach der Taufe des Großfürsten Vayk als Stephan (995–996) und seiner Königskrönung (1000–1001) – worüber es keine direkten Quellen gibt – konnte der Arpade in die Familie christlicher Könige aufgenommen werden.

Möglicherweise erfolgte der zeremonielle Akt auf einer Reichssynode, da es dafür der Anwesenheit von Kaiser und Papst bedurft habe, wie Gábor Varga herausgearbeitet hat. Wahrscheinlich sei dort die Übergabe einer Kopie der Mauritiuslanze als königliches Herrschaftszeichen durch Kaiser Otto III. (980–1002) erfolgt, so wie es die Miniatur des sakralisierten Ottonen mit zwei Herrschaftszeichen tragenden Königen im Aachener Liuthar-Evangeliar (um 1000–1002) veranschaulicht. Die zeitgleiche Errichtung des Erzbistums Gran (Esztergom) als Kirchenprovinz am Fürstensitz – oberhalb des Donauufers, anstelle eines älteren Missionsbistums – könne nach Gábor Varga auf der Reichssynode von Ravenna 1001 beschlossen worden sein⁴⁷.

45 GEMIL, Cumano-tătarii; vgl. dazu auch die Mahnschrift Stephans I. an seinen Sohn Emmerich, *De institutione morum ad Emericum ducem*, die im byzantinischen Stil gehalten ist und in der es beispielsweise heißt: »hospites [...] quae omnis regna ornant et magnificent aulam«, zit. nach Konrad GÜNDISCH, Eine kleine Geschichte Ungarns, Frankfurt a.M. 1999, S. 29; MORAVCSIK, Kultur, S. 16. Ebenso Hansgerd GÖCKENJAN, Hilfsvölker und Grenzwächter im mittelalterlichen Ungarn, Wiesbaden 1972. Dazu allgemein und besonders auch mit Bezug auf Vlachen/Walachen/Rumänen: VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 31, 136, 157, 166f. Unter den ungarischen *Gestae* berichtet nur *Anonymus* (entstanden um 1200–1230, aber erst in Redaktionen aus dem 14. Jahrhundert überliefert) auch über Knesate der Slawen, Petschenegen, Walachen in Siebenbürgen und im späteren Banat. Dazu ebd., S. 26, passim. Eine Kartenskizze aus der Atlas-Sammlung von Paul Magocsi, die das Bevölkerungskonglomerat im donaukarpatischen Raum um 1050 mit annähernden Grenzlinien verdeutlicht (Paul R. MAGOCSI, Historical Atlas of Central East Europe, Seattle, WA u.a. 1993, S. 14) ist in PRINZING/SALAMON, Byzanz, S. 227, abgedruckt.

46 GÜNDISCH, Geschichte, S. 21–31, passim.

47 Varga beleuchtet erstmalig das notwendige Zusammenwirken von Kaiser und Papst bei der Königserhebung Stephans I., und zwar in Analogie zum polnischen Beispiel aus dem gleichen Jahr (Gnesen 1000), für das es schriftliche Belege gibt. Er verweist auf die kaiserliche Taufpatenschaft Ottos III. für Stephan, die wahrscheinlich der Bischof Adalbert von Prag 995–996 übernommen habe; VARGA, Ungarn, S. 66f., 69–81, insbes. S. 73f., 81; vor allem mit Verweis auf Arnold ANGENENDT, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Berlin 1984, S. 123f.; Johannes

Den beiden mittels kaiserlicher und päpstlicher Zuwendung vollzogenen essenziellen Gründungsakten von Königserhebung und Kirchenprovinz ist der *Heidenmissionsauftrag* eingeschrieben. Diese im Abendland Kaiser- und Papsttum vorbehaltene Doppelfunktion wird in der ungarischen Historiographie auf den apostolischen Anteil reduziert, daraus der allein apostolische Ursprung des ungarischen Königtums abgeleitet und so auch das Krönungsrecht des Erzbischofs von Gran beansprucht⁴⁸. Doch Letzteres konzidierte Innozenz III. (1160/1161–1216, Pontifikat ab 1198) erst 1209 durch die Anerkennung der Kronentsendungslegende des Bischofs Hartwick⁴⁹, weil er sich der Unterstützung seiner Kreuzzugspläne ins Heilige Land durch die zerstrittenen ungarischen Königsbrüder Emmerich I. (ca. 1174–1204) und Andreas II. (geb. 1177, König zwischen 1204–1235) versichern wollte. Im Streit der Kanonisten über *papa versus imperator* gelangt der kaiserliche Einfluss in Ungarn allmählich an sein Ende⁵⁰.

Traditionell wird Stephan I., dem Erstgekrönten, die Errichtung Grans als eigenständiger Kirchenprovinz mit zehn Bistümern zugeschrieben: Er habe den »Wiederaufbau [sic!] beziehungsweise die Erweiterung der Kirchenorganisation [...] zu einer ›Landeskirche‹ bewerkstelligt«⁵¹. Beides umschreibt seit dem 12.–13. Jahrhundert in mehrfacher, auch in symbolisch mittels sakralisierter ungarischer Könige gestützter Weise die Souveränität Ungarns. Mit der *Hartwick-Vita* Stephans des Heiligen beginnt in der ungarischen

FRIED, Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliers, der »Akt von Gnesen« und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historiographischen Folgen, Wiesbaden 1989, S. 137–140; VARGA, Ungarn, S. 81.

48 Der Krönungsakt wird in der ungarischen Historiographie traditionell im Sinn von Bischof Hartwicks Kronentsendungslegende, d.h. ohne kaiserliche Mitwirkung gewertet, um die ungarische Souveränität zu betonen. So bei GYÖRFFY, Stephan, S. 70, 94; ebenso THOROCZKAY, Dioceses, S. 63. Dieser historiographische Topos gilt inzwischen als obsolet: »Hungarian historical memory refused to remember the role of the German emperor in the foundation of the Hungarian state and only recalled the role of St. Adalbert in as much as it did not harm the interests of the country's sovereignty«, VESZPRÉMY, Crown, S. 97. Pannonien hat damals noch zum Wirkungsbereich des Konstantinopler Patriarchen gehört, LexMA, Bd. 4, Sp. 1647. Das wurde wohl beiderseits ignoriert, Gran ist aber von Anbeginn ein lateinisches Erzbistum.

49 Vgl. Anm. 52 wie unten.

50 VARGA, Ungarn, S. 227f., 234–238, Zitat S. 228.

51 Die Stephan I. in den Chroniken zugeschriebene Kirchenorganisation mit der Gründung von etwa zehn Bistümern ist wesentlicher Teil der ungarischen Meistererzählung von den Anfängen des souveränen Königreichs, beispielsweise bei GYÖRFFY, Stephan, S. 123, 126–129; VARGA, Ungarn, S. 87, 92; THOROCZKAY, Dioceses, S. 53–62. Meist hypothetisch, wobei die Zahl, Reihenfolge und Datierung differieren, sind das: für 1001 Esztergom (Gran), Kalocsa, Veszprém, für 1009 Győr (Raab), Pécs (Fünfkirchen), Gyulafehérvár (Alba), Eger (Erlau). Um 1030 folgt Csanád wie in der *Legenda minor* und *Legenda maior* beschrieben; BOGYAY, Die heiligen Könige, S. 78f., 96–100. Unter Andreas I. und Ladislaus I. erfolgt eine »Wiederbelebung der ungarischen Kirche« mit Bihár, Alba, Kalocsa im Osten und Agram (Zagreb) im Westen; VARGA, Ungarn, S. 117, 157.

Geschichtsschreibung eine spezifische, lange nachwirkende Tradition der narrativen chronikalischen »Treue« hinsichtlich des Apostolischen Königtums und Stephans I. zehn Bistumsgründungen⁵². Die Stephanskrone wird zum reliquiengleichen Symbol für die ungarische Staatlichkeit (*Sacra corona Regni Hungariae*), ihr werden die »Länder der Stephanskrone« zugeordnet⁵³. Dass vier dieser Bistümer – Alba, Kalocsa, Bihar und Csanád – um 953 griechisch-orthodoxen Ursprungs gewesen seien, wie István Baán vermutet⁵⁴, passt nicht in das ungarische Meisternarrativ.

In den ersten zweihundert Jahren nach der Landnahme stehen bedeutende Könige wie Stephan I., Andreas I. (1046–1060) und Ladislaus I. (1077–1095) im Fokus. Ihnen werden in den Legenden vorwiegend »Wunder« an Kriegsglück, Frömmigkeit und Friedfertigkeit nachgesagt, aber auch legitimierende Leistungen für die Integration des christlichen Staatsgebildes. Weitgehend uneingeschränkt gilt beispielsweise, »dass Stephans Staats- und Kirchenorganisation diese bewegte Zeitepoche ohne Änderungen überstand und seine Gesetze als die ersten Kapitel des ungarischen *Corpus juris* erhalten blieben, [was] von der Stabilität seines Werkes [zeugt]«⁵⁵. Und weil es mit der Mission unter den Magyaren nur zögernd voranging, wird wohl nicht zufällig schon in der *Chronica Hungarorum* der Hl. Gerhard »zum personifizierten, [weiter fort]lebenden Gewissen des christlichen Königtums« nach Stephans I. Tod auserkoren⁵⁶.

Im Spiegel der Chronistik gehören im neuen Königreich der Arpaden die Christianisierung der Bevölkerung bzw. die Heidenmission sowie die Disziplinierung von unbotmäßigen Stammesfürsten und -verwandten zu den wichtigen Aufgaben der Machtausübung. Doch die den Apostolischen Königen aufgetragene Heidenmission ist das Hauptthema in den Chroniken. Sie steht zwar für konfessionelle Dynamik, hat aber keinen Bezug zu konfessionellem Dissens im christlichen Spektrum der beiden Denominationen.

52 So erstmals mit der *Stephansvita* Bischof Hartwicks von Győr (Raab). Dazu GYÖRFFY, Stephan, S. 99–202. Zu diesem Narrativ gehören auch die zehn Bistumsgründungen. Daran hält auch THOROCZKAY (mit Bezug auf die im 11. Jahrhundert in Ungarn schon bekannte fränkische *Collectio Pseudo-Isidoriana*) 2001 fest: »A state can be considered independent when it has a king, an archiepiscopal province and within it ten-twelve Episcopal sees. On the basis of these considerations, the historical reality of the ten bishoprics founded before the death of Stephen cannot be seriously questioned«, THOROCZKAY, Dioceses, S. 63. Nach Bogyay erlangte diese Interpretation bereits im 12. Jahrhundert »kanonische Geltung«: BOGYAY, Die heiligen Könige, Kap. 9, S. 37f. Beiden entgeht, dass nach dem Gnesener Parallelbeispiel um 1000 schon drei Bistümer, so später auch in Agram (Zagreb), als ausreichend galten.

53 VARGA, Ungarn, S. 69f.

54 István BAÁN, The Metropolitanate of Tourkia. The Organisation of the Byzantine Church in Hungary in the Middle Ages, in: PRINZING/SALAMON, Byzanz, S. 45–53, hier S. 51.

55 GYÖRFFY, Stephan, S. 202 (Zitat); ähnlich VARGA, Ungarn, S. 157.

56 Zit. nach Béla KÖPECZI (Hg.), Kurze Geschichte Siebenbürgens, Budapest 1990, S. 138f.

Das »reale« Geschehen in den ersten Jahrhunderten, so schon Jenő Szűcs, sei in den Chroniken meist nicht nachzuvollziehen⁵⁷.

Aus dem Westen übernehmen die Arpaden zur Begründung und Festigung ihres christlichen Königtums in einem weitgehend noch heidnischen Land auch einige bewährte organisatorische, juristische und symbolhaltige Herrschaftsstrategien, so die Kirchenorganisation, Verwaltungsmaßnahmen und die Sakralisierung von Königen. Den Chroniken folgend, werden ihnen neben missionarischen einige pragmatische Funktionen zugeschrieben, die denen des *praesul-princeps* aus karolingischer Zeit⁵⁸ zu entsprechen scheinen: Auch die Bischöfe beteiligten sich am Landesausbau, der Anwerbung von Siedlern und dem Aufbau einer Verwaltung in ihren Bistümern⁵⁹. Beispiele wie Csanád (*Große Gerhardslegende*) und Bihár (*Ladislauslegende*) scheinen das zu belegen.

Symbolische Herrschaftspraxis ist in der Frühzeit Ungarns ein auch aus demographischer Sicht naheliegendes Integrationsangebot. Neben der emblematischen Hl. Stephanskrone steht die Funktionalisierung vorbildhafter Personen aus dem Königshaus und seinem Umkreis durch deren Sakralisierung, die 1083 auf Initiative Königs Ladislaus I. während einer ungarischen Nationalsynode erfolgte. Stephan I. und Ladislaus I., der erste Märtyrerbischof Ungarns, Gerhard von Csanád, Kronprinz Emmerich und 1191 schließlich auch Ladislaus I. selbst⁶⁰ werden zu Heiligen erhoben. Als nimbierte geistliche wie politische Leitfiguren wird eine von ihnen ausstrahlende Wirkung zur Integration des Bevölkerungskonglomerats im christlichen Glauben erhofft. Denn das ungarische Volk neige »mehr zu den heidnischen Bräuchen als zum christlichen Glauben«⁶¹, wusste *Anonymus* noch zweihundert Jahre nach dem Tod Stephans I. zu berichten. Als Integrationsfigur galt der Hl. Ladislaus wohl auch 1202 im Streit um die ungeklärte Zuständigkeit zwischen Papst und ungarischem Erzbischof im Fall der 1189 bis 1190 errichteten exemten Propstei⁶² der katholischen *hospites*, die alsbald seinen Namen tragen sollte. Ihre Unterstellung unter den Apostolischen Stuhl forderte 1202 Innozenz III., der Graner Erzbischof unterstrich seinen Anspruch.

57 Szűcs, Elemente (Anm. 15), S. 276, 294, passim, Zitat S. 276.

58 THOROCZKAY, Dioceses, S. 49.

59 Dazu GYÖRFFY, Stephan, mit bibliographischen Angaben S. 207–212.

60 VARGA, Ungarn, S. 159; GYÖRFFY, Stephan, S. 94f.; LexMA Bd. 3 (1986), Sp. 1889. Hundert Jahre später, 1191, spricht Papst Coelestin III. auch Ladislaus I. heilig, LexMA Bd. 5, Sp. 1610f.

61 BOGYAY, Könige, S. 130.

62 Wolfgang GRANDJEAN, Die Anfänge der Hermannstädter Propstei im Spiegel päpstlicher Urkunden, in: Paul PHILIPPI (Hg.), Zur Rechts- und Siedlungsgeschichte der Siebenbürger Sachsen, Köln u.a. 1971, S. 269–275, hier S. 269, 273.

Diese sakralisierten Symbolfiguren erhalten im 14. Jahrhundert unter den Anjou-Königen – als Landespatrone und »Staatssymbole« bzw. als nationale »politische Heilige« inszeniert, wie auch andernorts in ganz Europa üblich⁶³ – gleichsam neue Aufgaben. Ihnen wird im Arpadenreich eine umfassende Schutzfunktion für Staat und Gesellschaft zugeordnet. Um sie entfaltet sich ein neuer, auch in Krisenzeiten beständiger, identitätsverleihender Gedächtniskult. Der Hl. Ladislaus steht als christlicher Ritter (*miles Christianus*) für den Abwehrkampf gegen die »Ungläubigen«, er ist als »Kumanenbekämpfer« in zahlreichen Freskenzyklen in Dorfkirchen am Karpatenrand, in der Slowakei und im Szeklerland noch immer gegenwärtig. Der Kult Ladislaus des Heiligen dient den Anjou-Königen zur dynastischen Legitimation. Sein Name wird angesichts der Osmanenbedrohung *realiter* mit der Heidenabwehr verbunden – vor allem Ludwig I. (1342–1382, ab 1370 auch König von Polen) förderte seine Memoria⁶⁴. Im Namen der »heiligen Könige« wird Staatspolitik begründet und werden Privilegien an Personen wie Orte erlassen⁶⁵. Mit dem sakral unterlegten Nimbus dieser Figuren konstruieren und transportieren die *Vitae* aus den Königslegenden sowie die Fresken zwar schöne, ikonengleiche Bilder von Heidenmission und Heldenmut. Doch der inzwischen von Andreas II. (1222) und Ludwig I. (1324) hoch privilegierte ungarische Adel sah sich dadurch nicht zur tatkräftigen Feindabwehr in Ungarns Grenzregionen angefeuert. Selbst für die walachischen Knesen waren die Privilegien der inzwischen katholisch konnotierten ungarischen Adelsgesellschaft im ungarischen Aufgebot und später in der Osmanenabwehr attraktiv. Auch sie scheinen im 13. Jahrhundert in den bunt gemischten Heeren zur Mongolenabwehr in diesen Räumen auf⁶⁶.

63 Dazu Stephan SAMERSKI u.a., Einleitung, in: Stephan SAMERSKI/Krista ZACH (Hg.), Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20.–21. Jahrhundert, Köln u.a. 2007, S. 1–9, hier S. 2, 4f.

64 So Ludwig I. im Streit mit dem *waywoda Transsalpinus* 1356, ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA (Hg.), Documenta Romaniae Historica (künftig DRH), Reihe D, Bd. 1: 1222–1456, Bukarest 1977, Nr. 42, S. 78f., hier S. 7; János BAK, Vorbemerkungen zur *Vita S. Ladislai regis*, in: BOGYAY, Könige, S. 148–154, hier S. 148; VARGA, Ungarn, S. 159–161.

65 István TRIGLI, The Liberty of the Holy Kings. Saint Stephen and the Holy Kings in Hungarian Legal Heritage, in: ZSOLDOS, Saint Stephen, S. 127–179.

66 Zur Beteiligung von Walachen an ungarischen Kriegszügen von 1260 und 1263 in Böhmen, 1285 in den Ostkarpaten: PAPACOSTEA, Crusade, S. 263, Anm. 88, 90 auf S. 285f. Zur Nobilitierung des grundbesitzenden rumänischen Adels und Kleinadels der Knesen in den südöstlichen Grenzregionen differenziert: Viorel ACHIM, Voievozii în districtele românești din Banat [Die Woiwoden in den rumänischen Distrikten des Banats], in: Ders., Banatul, S. 98–128, hier S. 116f.; ACHIM, Catolicismul, S. 142, entsprechend dem Landesbrauch (rum. *girul statului*) seit der Zeit Ludwigs I., dass Grundbesitzer katholisch sein mussten, ebd., S. 145–148, 150–153.

Spuren der byzantinischen Mission in Ungarn

Von Stephan I. und Andreas I. ist überliefert, dass sie auch Klöster und Bistümer im ostkirchlichen Ritus gegründet, gefördert bzw. toleriert hätten: »André marcha sur les pas de Saint-Étienne dans sa politique ecclésiastique [...]. En soutenant l'hégémonie de l'Église de Rome, il resta ouvert tant au catholicisme occidental qu'à l'orthodoxie orientale«⁶⁷.

In einem 1020 datierten Privileg Basileios II. (des Bulgarentöters, ~958–1025, Kaiser ab 976), der nach seinem Sieg 1014 über die Bulgaren das Erzbistum von Ochrid reorganisierte bzw. gräzisierte, sind nur drei damals zu Ungarn gehörende Bistümer an der unteren Donau erwähnt: Belgrad, Barancs (Braničevo?) und Sirmium (ersteres wurde 1085 nach Bács transferiert). Das war also in der Zeit Stephans I., als die Ungarn dieses Gebiet noch nicht kontrollierten, doch schon seit der Mitte des 10. Jahrhunderts gab es mehrere byzantinische Klöster und Missionen im südlichen Ungarn⁶⁸. In griechischen Quellen erscheint die byzantinische Frühzeit der Ungarnmission nicht als ein systematischer Vorgang. Zwei der als Verbund von sieben Clans zu verstehenden ungarischen Stämme hielten sich um 950 unter ihren *Gyulas* (Stammesführern) in Flusstälern des donaukarpatischen Raumes, in dem von den Byzantinern »Tourkia« genannten Gebiet auf⁶⁹. Zwei Generationen später tritt ein *Gyula* in ungarischen Chroniken als »Heide« in Erscheinung⁷⁰. Von dem in Siebenbürgen residierenden älteren *Gyula* ist bekannt, dass ihm nach seiner Taufe in Konstantinopel (um 953) ein zum Missionsbischof geweihter griechischer Mönch namens Hierotheos mitgegeben wurde, der – wie der Chronist Ioannes Skylitzes (gest. n. 1101) berichtet – in seinem neuen Sprengel in *Tourkia* (in Siebenbürgen) »angekommen, viele vom barbarischen Irrglauben zum Christentum hinführte«. Ein »Antonios proedros Tourkias« sei ihm nachgefolgt⁷¹. Ferner sei ein Erzbischof *Ioannes*

67 LexMA, Bd. 8, Sp. 113; MORAVCSIK, Die byzantinische Kultur, S. 15f.; ders., Byzantium, S. 109–111; OLAJOS, Contribution, S. 86f., Zitat S. 86.

68 BAÁN, Metropolitanate, S. 46f., 51f. Die Ungarn kontrollierten damals nur das Gebiet bis zum Banater Bergland und auch die in der *Gerhardslegende* genannten Territorien des Ahtum gehörten noch nicht zum Stephansreich; АЧИМ, Craina, S. 171f. In der *Legenda maior* S. *Gerardi* ist nahe Csanád ein griechisches Kloster des Hl. Johannes d. Täufers überliefert, dessen Mönche Bischof Gerhard in den Ort Morisena umgesiedelt habe; KÖPECZI, Geschichte, S. 121f., 125f., 164. Gábor Varga beschreibt, wie fast alle ungarischen Historiker, die lateinische Christianisierung ausführlich, die griechische nur sehr kursorisch: VARGA, Ungarn, Kapitel Die Christianisierung der Ungarn. Mission aus Byzanz und aus Rom, S. 41–63.

69 TÓTH, Territories, S. 13. Dieses südöstliche Gebiet, das die Byzantiner »Tourkia« nannten, habe an den Flüssen Temesch (*Timisis*), Kreisch (*Krisos*), Marosch (*Moris*) und Donau gelegen, wie Konstantin VII. Porphyrogenetos in seiner *De administrando imperio*, Kap. 40, berichtet: TÓTH, Territories, S. 28f. und Karte S. 12.

70 BAÁN, Metropolitanate, S. 45–53; TÓTH, Territories, S. 31.

71 Zit. nach KÖPECZI, Geschichte, S. 120, 122. Eine genaue Lokalisierung ist derzeit nicht möglich.

de Tourkia 1028 zur Synode in Konstantinopel erschienen und in einer Bistumsliste wird auf Platz 60, vor *Rhósia* (Russland bzw. Kiew), ein Erzbistum *de Tourkia* genannt⁷². Manche Forscher wie István Baán⁷³ vermuten, dass dieses griechisch-orthodoxe Erzbistum sich im Südosten Ungarns befunden und seinen Sitz vielleicht in Kalocsa gehabt habe, wo 1050 und 1075 weitere Hierarchen mit griechischem Namen (Georgios, Demetrios) residierten, und dass seine Suffragane im 10. Jahrhundert Csanád, Transylvania (Alba)⁷⁴ und Bihár gewesen sein könnten. Sie haben schließlich unter dem lateinischen Erzbischof von Kalocsa fortbestanden.

Um 1003 gerät ein mit Stephan I. rivalisierender naher Verwandter, der *Gyula* aus dem byzantinischen Südosten, in Konflikt mit der Zentralmacht. Da er der Bruder von Stephans Mutter Sárolt war, sind hier sowohl ein dynastischer als auch ein wirtschaftlicher Hintergrund (Siebenbürgens reiche Bodenschätze) viel wahrscheinlicher als ein konfessioneller. Auszuschließen ist die in der *Gesta Hungarorum* genannte missionarische Absicht des Königs, denn das ostkirchliche Bistum bestand ja noch weiter fort. In einem anderen Konflikt geht es Stephan I. offensichtlich ebenfalls um Wirtschaftsinteressen, als sein Beauftragter in Csanád an der Maroschmündung in die Theiß um 1018 den ebenfalls griechisch-orthodox getauften Territorialfürsten Ahtun (Ahtan, Ajtony) ausschaltet⁷⁵ und dort – im später Severiner Banat genannten Gebiet zwischen Marosch und dem Donauknie – mit dem Aufbau eines loyalen Herrschaftsbereiches beginnt. An diesem für den Südosthandel⁷⁶ wichtigen Brückenkopf in einer stets unruhigen Region wollte sich Stephan I. das Zollregal auf kostbare Ressourcen wie Salz und Edelmetalle für die Krone sichern. Für Ungarn blieb die Machtabsicherung hier noch jahrhundertlang prekär: eine beständige Herausforderung, denn um die Region stritten immer wieder unterschiedliche Akteure.

Ehemals byzantinische Kirchen werden heute auch in Alba Iulia⁷⁷ (Gyulafehérvár, Weißenburg bzw. Karlsburg) und Bihor (Bihár) vermutet.

72 BAÁN, Metropolitanate, S. 46f., 50f.; MORAVCSIK, Byzantium, S. 106–108; ACHIM, Structuri, S. 116. Das Bistum könne bis ca. 1181 bestanden haben.

73 BAÁN, Metropolitanate, S. 51.

74 Hier ist eine ältere byzantinische Vorgängerkirche im griechischen Kreuz mit Rotunde grabungsbezeugt: THOROCZKAY, Dioceses, S. 49. Der erste namentlich bekannte katholische Bischof ist urkundlich erst 1075 belegt, KÖPECZI, Geschichte, S. 145.

75 Ebd., S. 124–126.

76 Chasaren, Bulgaren u.a. hatten ihn inne (HOREDȚ, Siebenbürgen, S. 185f.), im 12.–13. Jahrhundert die Reitervölker, schließlich auch das Zarat der Aseniden (ACHIM, Craina, S. 174f.), s. Kap. III.

77 Zum St.-Michaels-Patrozinium von Alba stellt Carmen Florea drei Hypothesen auf: katholische »Wiederbelebung« eines frühchristlichen bzw. »archaischen« Heiligenpatronats vermeintlich »orthodoxer Rumänen«, ein byzantinischer Hintergrund aus dem 10. Jahrhundert (für ca. 953 belegt, ohne Nennung eines Namenspatrons) oder ein westlicher Bezug, denn dieses Patrozinium sei mit den fränkischen *hospites* auch nach Siebenbürgen gelangt (Carmen

Das Bistum Bihár, wo sich der gleichnamige *ducatus* für den ungarischen Thronfolger befand, soll um 1030 errichtet worden sein, quellenbelegt ist nur seine Verlegung (um 1095) durch Ladislaus I. in das Marienkloster nach Várád (Wardein, Oradea), wo sich ab etwa 1083 eine Propstei befand⁷⁸. Dort ist auch die Grablege dieses hundert Jahre später als Kämpfer gegen die »Heiden« (bzw. Kumanen) sakralisierten Königs, die bald zu einer überregional besuchten Wallfahrtsstätte wurde. Dazu heißt es begründend in Ladislaus I. *Vita*, Wardein sei ein »wundertätiger Ort«⁷⁹. Diese Metapher könnte einen Csanád vergleichbaren »Latinisierungsvorgang« andeuten. Auch das siebenbürgische Alba soll von Stephan I. um 1009 errichtet worden sein⁸⁰.

Das Große Schisma von 1054 scheint sich in Ungarn zunächst nicht konfrontativ ausgewirkt zu haben, die denominationale Trennung war in der Praxis noch nicht ausgeprägt:

In the middle of the 10th century, the differences between the Roman and the Byzantine Churches were not yet acute and they were manifest in questions of power and dogmatic theology rather than in actual practice. [...] The Byzantine Church was more liberal: from the very beginning it tolerated national languages in church practice. Different peoples were drawn into the orbit of Byzantine culture, but no effort was made to turn them into Greeks⁸¹.

Auf dem IV. Laterankonzil (1215) wurde festgelegt, »dass die Bischöfe dieser Städte und Diözesen geeignete Männer anstellen, welche den Gottesdienst in verschiedenen Sprachen verrichten, die Sakramente spenden und mit Wort und Beispiel das Volk belehren«⁸². Dazu führt auch Baán aus, dass dieses Konzil der Lage in Südosteuropa ab 1204 insofern Rechnung getragen habe,

FLOREA, Apariția Sf. Mihai în Transilvania medievală [Zum Erscheinen des Hl. Michael in Siebenbürgen], in: BOLOVAN/GHITTA, *Istoria ca datorie*, S. 535–544). Ersteres scheidet als fiktiv aus, Letzteres kann für die Michaelsverehrung in Siebenbürgen relevant sein – der Erzengel erfuhr seit der Mainzer Synode von 815 auch in der lateinischen Kirche als Schutzpatron des Frankenreichs besondere Verehrung. Dafür mag ein anderer Bezug näherliegen, und zwar zum fränkischen Sieg über die ungarischen »Heiden« in den beiden ottonischen Ungarnkriegen von 933 und 955, in denen als Feldzeichen der Deutschen, wie Widukind von Corvey schrieb, ein Banner mit Michaels Bildnis als Schlachtenhelfer vorangetragen wurde, *LexThK*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1998, Sp. 227–230, hier Sp. 229f.

78 Paul NIEDERMAIER, *Der mittelalterliche Städtebau in Siebenbürgen, im Banat und im Kreisgebiet*, Bd. 1, Die Entwicklung von Anbeginn bis 1201, Heidelberg 1996, S. 64.

79 BOGYAY, *Könige*, S. 157–159.

80 Siehe Anm. 74.

81 Die Gregorianische Reform (Gregor VII., 1073–1085) sei in Ungarn erst allmählich zum Tragen gekommen: »Even later, after the schism of 1054, the differences of opinion were not so irreconcilable as one would believe. For a long time, the Roman Church tolerated the peculiar religious customs of individual counties or regions which were controlled by national synods«, MORAVCSIK, *Byzantium*, S. 116f., Zitat S. 117; VARGA, *Ungarn*, S. 157.

82 Koloman JUHÁSZ, *Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter, 1030–1307*, Münster

als es die Geistlichen anwies, auf einzelnen Territorien eine gewisse Koexistenz zu tolerieren und in der Sprache der Völker zu predigen: »Thus it was theoretically possible to have Greek clergy under a Latin bishop and Latin clergy under a Greek bishop«⁸³.

Bistums- bzw. Klostertransfers wie jene von Morisena (Csanád) und Bihár (Várad) im 11. Jahrhundert sowie später auch römische Quellen geben für den Karpatenraum sowohl eine birituale Praxis als auch eine zumindest längere fluide Übergangszeit für die »Latinisierung« zu erkennen. Letztere ist wohl, wie in Bulgarien⁸⁴, auch in Ungarn auf der Ebene der oberen Hierarchie, nicht aber auf dem unteren Level aller einfachen Mönche und Geistlichen erfolgt. Dem entsprechen beispielsweise drei Handlungsanweisungen von Innozenz III. an Simon, Bischof von Wardein, der am 14. April 1204 im Fall der von König Emmerich I. als verwaist und verwahrlost gemeldeten griechischen Klöster entschied, diese zu visitieren, um »den wahren Sachverhalt« sowie ihren Zustand festzustellen und ob dieser gegebenenfalls mit den griechischen Mönchen wiederherzustellen sei⁸⁵. Sollte sich unter den Griechen ein Geeigneter finden, könne der, das Einverständnis der anderen Bischöfe vorausgesetzt, zum Rom direkt unterstellten Bischof aller »Griechen« im Lande eingesetzt werden, sofern er nicht kanonisch bereits dem Patriarchen von Konstantinopel unterstehe. Ähnlich lautet die Anweisung von Innozenz III. an den Erzbischof von Kalocsa vom 3. Mai 1205: Er solle überprüfen, ob jener Bischof, »der zu keiner Diözese gehöre« und auf den Gütern lebe, die ein »*Beleknese*« (Knese Béla) an seine Söhne vererbt habe, nicht vielleicht »der Kirche von Konstantinopel unterstehe«. Der wolle man dieses Recht nicht bestreiten, sie sei kürzlich zur Union mit dem Hl. Stuhl zurückgekehrt⁸⁶.

1930, S. 126. Die Beziehungen zur griechischen Kirche wurden auf diesem Reformkonzil in Kap. 4 behandelt, LexThK, Bd. 6 (1997), S. 670.

83 BAÁN, Metropolitanate, S. 49, mit Bezugnahme auf Peter HERDE, Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 26 (1971), S. 1–46. Baán nimmt das auch für Ungarn in Anspruch, räumt aber ein, dass die byzantinischen Strukturen hier im 13. Jahrhundert im Zuge der Latinisierung zurückgingen: BAÁN, Metropolitanate, S. 50f. So auch in den rumänischen Distrikten der Diözese Csanád: ACHIM, Catholicismul, S. 147f.; ders., Structuri, S. 122f.

84 PRINZING, Papsttum, S. 173f.

85 »[...] quod quedam ecclesie monachorum Grecorum in regno Ungarie constitute per incuriam diocesanorum episcoporum, et per ipsos Grecos, qui valde sunt, sicut asserit, dissoluti, penitus, et destruuntur, a nobis supplicans humiliter et devote ut auctoritate nostra unus fierit episcopus ex ipsis, qui nobis nullo mediante subesset, vel deligentiam earumdem ecclesiarum status posset reformari [...]«, Documente privind istoria României [Quellen betreffend die Geschichte Rumäniens, künftig: DPIR], C (Transilvania), Bd. 1 (1075–1250), Bukarest 1951, Nr. 45 v. 16. April 1204, S. 28 (rum.), S. 367.

86 DPIR, C, 1, Nr. 47 v. 3. Mai 1205, S. 29 (nur rum.). Papacostea dienen diese beiden (von ihm ungenau zitierten) Quellen als Beweis für den Beginn der Verfolgungen allein orthodoxer Rumänen und ihrer Priester. Er ignoriert, dass Emmerich I. in dynastische Intrigen zu Hause

Der Papst konnte am 14. April unmöglich von dem Überfall der Kreuzritter auf Konstantinopel wissen. Beide Briefe zeigen, dass er in Ungarn mit Blick auf die erhoffte Kirchenunion eine konziliantere Linie verfolgte. Es ging Innozenz III. darum, Ordnung wiederherzustellen – und keineswegs um Vertreibung. Die kuriale Kirchenpolitik gegenüber Ungarn war auch nach dem Scheitern der Unionsbestrebungen in Südosteuropa nicht aggressiv, die Könige wurden »ermahnt« oder es wurde ihnen »geraten«, gegen Ungläubige und Schismatiker nicht nur im Ausland, sondern auch in Ungarn vorzugehen⁸⁷. Der zitierte »Verfall« der griechisch-orthodoxen Bistümer und Klöster war Ende des 12. Jahrhunderts dem endgültigen machtpolitischen Rückzug von Byzanz aus der unteren Donauregion geschuldet. Unbekannt ist, ob und wann der Auszug griechischer Mönche aus der Region erfolgte. Doch schließlich fiel, anders als nach 1235 in Bulgarien⁸⁸, im Stephansreich die Entscheidung zugunsten der Dominanz des lateinischen Ritus. Der damals beginnende Prozess der schrittweisen »Latinisierung« hierarchischer orthodoxer Strukturen schloss die grundbesitzende soziale Knesenschicht mit ein. Für alle Gruppen, einschließlich der »Südslawen wie Rumänen« habe im Stephansreich dennoch ein »konfessioneller wie ethnisch-linguistischer Pluralismus als definitorisches Kennzeichen« gegolten⁸⁹. Weder sind also orthodoxe Geistliche aus dem Donau-Karpaten-Raum verschwunden noch die bäuerliche Bevölkerung des östlichen Ritus.

Machtausweitung in die Grenzregionen Ungarns

Die Arpaden verfolgen im Südwesten Ende des 11. Jahrhunderts sowie im südöstlichen Donau- und Karpatenraum im 12. bis 14. Jahrhundert vor allem

und in einen andauernden Zwist mit dem Papst wegen Serbien verwickelt war. Emmerichs (nicht erhaltener) Bericht ist vor den Fall Konstantinopels (konventionell 13.04.1204) zu datieren; konnte der Papst drei Tage später schon von den Ereignissen am Bosphorus wissen? PAPACOSTEA, *The Crusade and the Mongols*, S. 94f., 126f. Dazu gibt ACHIM, *Structuri*, S. 117f., die korrekte Interpretation. Unbekannt ist die Antwort Simons nach Rom.

87 So wird Béla IV. von Gregor IX. ermahnt, die den *pseudoepiscopi* zugelaufenen »Leute« (*populi*) unter die Obödienz des Kumanenbischofs zurückzubringen: *Documenta Romaniae Historica* (künftig DRH), Reihe D, Bd. 1 (1222–1456), Nr. 9 v. 14.11.1234. Ebenso rät Innozenz IV. König Ludwig I. 1356 nach dessen Siegen über die »Häretiker und Schismatiker« in Serbien (*Rassia*), auch gegen jene in Ungarn vorzugehen, »um den katholischen Glauben zu verbreiten«, und belohnt ihn 1357 mit der *Decima*-Einnahme auf drei Jahre, s. DRH, C, 11, Nr. 32, S. 32 (nur rum.), Nr. 171, S. 165 (nur rum.). Will heißen, dass in Ungarn selbst Konversionsaktionen damals keine Priorität genossen, und vor allem, dass für die Kurie wie für Ungarn zu jener Zeit politische Agenden außerhalb von Ungarns Grenzen im Vordergrund standen.

88 PRINZING, *Papsttum*, S. 141–143 (Übersicht zum Balkan) und S. 174 (Unterordnung des Erzbistums Ochrid unter Konstantinopel); dazu für Ungarn ebenso: MORAVCSIK, *Byzantium*, S. 115.

89 ACHIM, *Structuri*, S. 116f.

militärstrategische Ziele. Beide Regionen werden – mit signifikanten Unterschieden wie Gemeinsamkeiten – Teil der Länder der Stephanskrone mit gewissem Autonomiestatus. Im *Regnum Croatiae, Dalmatie et Slavonie*, einer alten Kulturlandschaft mit urbanen Strukturen, war er stärker ausgeprägt⁹⁰. Das bis ins späte 12. Jahrhundert in mehreren Phasen eingenommene waldreiche Siebenbürgen unterstand als *Terra Transilvaniae* einem Woiwoden. Es hatte seit dem späten 13. Jahrhundert auch einen Landtag mit drei autonomen, eigenrechtlich organisierten Territorialständen und eigenen Aufgeboten. Im Banater Grenzgebiet gab es am Donauknie »autonome Distrikte« außerhalb der Grafschaftsverfassung⁹¹.

Kurzzeitig erfolgreiche Vorstöße Ungarns bis zur Adria stehen im Widerstreit mit Byzanz, Venedig und der Kurie, bringen aber dauerhafte Gebietserweiterungen. Ladislaus I. erobert 1089 Slawonien, 1097 fällt auch Kroatien (seit 1076 päpstliches Lehen) an Ungarn, das sich diese Gebiete 1102 in Personalunion⁹² eingliedert und einem königlichen *Banus* unterstellt. Den Einspruch Papst Urbans II. missachtend, wird in Zagreb (dt. Agram) kraft des vom Stephansreich beanspruchten Patronatsrechts um 1094 ein neues Bistum mit dem Hl. Stephan als Patron errichtet⁹³. Die Geschichte des dalmatinischen Erzbistums Zara (Zadar) verläuft dagegen wechselhaft, bis es im 12. Jahrhundert (1155) schließlich dem Patriarchen von Grado (*Aquileia Nova*), zuständig für die gesamte *Laguna Veneta*, unterstellt wird⁹⁴. An der Adriaküste hatte seit dem 4. Jahrhundert eine griechisch-orthodoxe Kirchenorganisation bestanden, dort saß Mitte des 11. Jahrhunderts noch der *Strategos* des byzantinischen Themas *Dalmatia*. Dann machte die Kurie – die Schwächung der Byzantiner ausnützend – teils erfolgreich alte Gebietsansprüche in Dalmatien und Illyrien geltend⁹⁵. Doch angesichts unstabiler Machtverhältnisse galten solche Zuordnungen zu Kirchenprovinzen damals wenig. Auch in dieser Region bestand die byzantinisch-lateinische Biritualität lange

90 So bezüglich Verwaltung (Landtag, eigenes Steuersystem, Münzrecht), Heereswesen und kulturellen Belangen, LexMA, Bd. 5, Sp. 1539.

91 KÖPECZI, Geschichte, S. 202–209, 215–219; POP/NÄGLER, Transylvania, S. 240–243. Die Distrikte werden im 14. Jahrhundert öfter auch als »rumänische« bezeichnet; ACHIM, Catholicismul, S. 145; ders., Craina, S. 162, 167f. Hier finden z.T. Verdrängungsprozesse durch Günstlinge Ludwigs I. statt, ders., Mutații, S. 48–52 (m. Quellen).

92 Der Konflikt wird durch den Beitritt eines Teils des kroatischen Adels diplomatisch beendet und in den *Pacta conventa* geregelt. Edgar HÖSCH, Geschichte der Balkanländer, München²1993, S. 56f.

93 LexMA, Bd. 9, Sp. 442f.; VARGA, Ungarn, S. 159.

94 Die Kirchenprovinz Zadar umfasste 1154 drei Bistümer (LexMA, Bd. 9, Sp. 438f.), wie auch das polnische Gnesen, womit Behauptungen von ungarischer Seite (Györffy, Anm. 49 wie oben), dafür benötigte es zehn Bistümer, obsolet sind.

95 In der alten byzantinischen Kirchenprovinz Illyrien trafen unklare territoriale römisch-lateinische und byzantinisch-griechische Ansprüche aufeinander: ONASCH, Konfessionskunde, S. 22f., 37, 49f.

Zeit fort. Der mit dem Machtwechsel einhergehende Ritenwechsel mag dank einer »Symbiose von lateinischer Schriftlichkeit in den Küstenstädten und dem kirchenslawischen Schrifttum« kyrillisch-methodianischer Prägung in Kroatien-Slawonien⁹⁶ von der Bevölkerung nicht konfrontativ wahrgenommen worden sein. Ob und was vom Vorspiel zum Vierten Kreuzzug im Jahr 1202, als die Flotte des Dogen Enrico Dandolo die damals Ungarn unterstehende Stadt Zadar einnahm und marodierende französische Kreuzfahrer sie plünderten und brandschatzten⁹⁷, in den fernen Karpatenraum vorgedrungen sein mag, ist nicht überliefert.

Von Konflikten mit den nomadischen Reitervölkern und Byzanz gekennzeichnet, dreht sich das byzantinisch-bulgarisch-serbisch-ungarische Mächtekarussell im Südosten an der Unteren Donau weiter, bis es durch vom Osten her vordringende Reitervölker und im 14. Jahrhundert durch Ludwig I. einstweilen angehalten wird. Erst 200 Jahre später werden Osmanen diese Grenze wieder stabilisieren.

Byzanz hatte die Regionen bis an die Donau mehrfach zu halten versucht, aber im 12. Jahrhundert (zuletzt 1199) wurde unter Isaak II. Komnenos (1185–1195, 1203–1204) diese während rund 600 Jahren stets gefährdete und mehrmals verlassene Reichsgrenze endgültig aufgegeben. Immer wieder hatten »Barbaren«-Einfälle aus dem Osten⁹⁸ – als erster jener der Kiewer Rus (971⁹⁹) und zuletzt 1095 und 1122 jene der Kumanen – die militärisch einst gut befestigten Verteidigungsanlagen zerstört. Ihre Überfälle schwächten das Byzantinische Reich weiter. Anna Komnena nennt sie in ihrer *Alexiade* (1148) treffend »mixobarbaroi«¹⁰⁰. Der letzte Konflikt des Arpadenreichs mit Byzanz, an dem die Kumanen beteiligt waren, endete 1165¹⁰¹. In die freien Räume, die in lateinischen Quellen allesamt mit Sammelbegriffen wie »Cumania«¹⁰², nach 1242 »Ta[r]taria«, bezeichnet werden, zogen nun Petschenegen, Usen, Qiptschak-Kumanen und dann Mongolen (»Tataren«) aus der Goldenen Horde ein. Letztere dominierten diese Regionen vor allem durch

96 LexMA, Bd. 5, Sp. 1541.

97 LexMA, Bd. 9, Sp. 439.

98 Alexandru MADGEARU, Byzantine Military Organization on the Danube, 10th–12th Centuries, Leiden u.a. 2013, S. 7–84, 171, 158–162, passim; SPINEI, Migrațiuni, S. 180, 250–252.

99 MADGEARU, Byzantine, S. 29, als Fürst Svjatoslav I. seine Residenz am südlichsten Donauarm errichten wollte.

100 MADGEARU, Byzantine, S. 87.

101 SPINEI, Migrațiuni, S. 180; MADGEARU, Byzantine, S. 148–155.

102 Der Begriff tritt in lateinischen Quellen etwa ab den 1220er Jahren auf: VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 137. Unter dem Ansturm der Mongolen verschwand *Cumania* 1242 und an ihre Stelle trat am äußeren Karpatenborgen die tributäre Dominanz der sog. »Ta[r]taria«: ebd., S. 138, 141. Umfassend über die Steppenvölkermigrationen SPINEI, Migrațiuni, S. 202–320 (Kumanen), S. 222–224, 321–443 (Mongolen), hier S. 324, 423.

ihre Tributforderungen bis etwa 1370¹⁰³ und bedrohten vor allem auch das Karpatenbecken. Die Bekämpfung der Reitervölker wie auch ihre partielle Inklusion ins arpadische Ungarn und in die südslawischen Herrschaftsverbände blieb das beständige Anliegen Serbiens (1166–1170), Bosniens (1180), Bulgariens (1186) wie Ungarns. Doch Byzanz sah sich zwei neuen Akteuren in alten Konfliktgebieten gegenüber – den Seldschuken, die 1071 und 1146 nach Kleinasien vorrückten¹⁰⁴, und seit 1186 dem Zweiten Bulgarischen Zarats¹⁰⁵ der Aseniden, das sich im Süden der unteren Donau unter kumanisch-vlachisch-slawischen Führungseliten zu konstituieren begann. Byzanz, Bulgarien und Ungarn sind in diesen Konflikten mal Gegner, mal Bündnispartner.

Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts greift schließlich die Kurie mit einer gewissen *Restitutio*-Ideologie wiederholt, aber letztlich wenig erfolgreich¹⁰⁶ in diese Konflikte mit ein. Sie fordert von Ungarn wie von den neuen Herrschaftsformationen in Bulgarien und Serbien die Bekämpfung der »Heiden« und Häretiker. Bereits vor dem Angriff auf Konstantinopel ersuchen einige Vertreter der Führungseliten vom Balkan – serbische Zaren¹⁰⁷ und kurzzeitig, vor dem 13. April 1204, auch der Asenidenherrscher Ioannitzes Kalojanis¹⁰⁸ – um die Unterstützung ihrer politischen Ambitionen bei Papst Innozenz III. Danach kommt es 1204 in Bulgarien zur ephemeren Union des Patriarchats von Tŭrnovo mit Rom, sehr zum Missfallen des ungarischen Königs Emmerich I.¹⁰⁹, doch 1235 fällt wieder die Option für die Ostkirche und der Ökumenische Patriarch bestätigt die erneuerte Unterordnung Tŭrnovos¹¹⁰. Von

103 GEMIL, Cumano-tătarii, S. 353–364, hier S. 354–358; Virgil CIOCIȚAN, The Mongols and the Black Sea Trade in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Leiden u.a. 2012, S. 278, passim. VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 122, setzt den Rückzug der Tataren allein aus Bulgarien und Byzanz schon um 1354 an.

104 SPINEI, Migrațiuni, S. 180, 251.

105 Im 11. Jahrhundert eine byzantinische Provinz, wird Bulgarien 1185 von der kumanischen Dynastie der Aseniden in Form eines Zarats befreit, 1393–1396 schließlich zur osmanischen Provinz, VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 135.

106 Die Union mit der Ostkirche sei »ein Wunschgedanke« geblieben: PRINZING, Papsttum, S. 162.

107 Kontakte zu Rom hatten serbische Herrscher schon Ende des 12. Jahrhunderts gesucht, so vor allem aus der katholisch geprägten Diokleia: ders., Papsttum, S. 141–143, 146f., 163–166.

108 »Im Streben nach kirchl. Unabhängigkeit führte er seit 1200 mit Papst Innozenz III. Unionsverhandlungen, die 1204 zu einer Einigung führten. K[alojan] empfang am 8. Nov. 1204 durch den Kardinallegaten Leo die Krönung zum *rex Bulgarorum et Blachorum*; ebd. Vasilij v. Tŭrnovo wurde zum Primas geweiht«, Günter PRINZING u.a., in: LexMA, Bd. 5, Sp. 877; ders., Papsttum, S. 141–143, 165–169, 171–174, s. auch Anm. 25; ONASCH, Konfessionskunde, S. 47f.; HÖSCH, Geschichte, S. 65f.

109 Emmerich hielt den Kardinallegaten Leo von Brancaleoni auf seinem Weg zu Kalojan länger fest, um diese Politik zu verhindern, weil Ungarn die stärkste katholische Macht in der Gesamtregion haben bleiben wollen, so PRINZING, Papsttum, S. 170f.; ebenso VARGA, Ungarn, S. 228–239.

110 ONASCH, Konfessionskunde, S. 48.

Türnovo und Ochrid aus habe, so Günter Prinzing, nach 1235 die Erneuerung im ostkirchlichen Ritus begonnen. Ob sie, wie oft behauptet, auch die Karpatenkämme erreichte, sei nicht bekannt¹¹¹.

Seit etwa 1221 waren Dominikaner- und Franziskanermissionare in päpstlichem Auftrag im Donau-Schwarzmeer-Raum unterwegs. Sie kamen auch nach Ungarn, nachdem 1227 eine große Gruppe von Kumanen den Schutz der ungarischen Krone erbeten und dafür die Christianisierung versprochen hatte¹¹². Um 1227–1237 werden auch Ordensritter an zwei Brennpunkten ungarischen Grenzausbaus – im damals eingerichteten sogenannten »Kumanenbistum« von Mylko (Milcovia) und in der Brückenregion *Terra Ceurin* (Zeuren, Severin) am Donauknie – eingesetzt. Kurz nach 1242 treten die Bettelmönche im Donau- und Karpatenraum wieder auf, das Kumanenbistum wird 1347 erneuert und nunmehr als Suffragan Kalocsas Gran zugeordnet¹¹³. Ende des 13. Jahrhunderts sind Dominikaner als Seelsorger in mehreren *hospites*-Orten¹¹⁴ und im 14. Jahrhundert sodann in der Walachei und Moldau¹¹⁵. Im 14. Jahrhundert missionieren die bosnischen Franziskaner in Bulgarien, Serbien und im Banat. Damals erreichte Ungarn seine maximale Gebietsausdehnung¹¹⁶.

111 Günter PRINZING, Die autokephale byzantinische Kirchenprovinz Bulgarien/Ohrid. Wie unabhängig waren ihre Erzbischöfe?, in: PROCEEDINGS OF THE 22ND INTERNATIONAL CONGRESS OF BYZANTINE STUDIES, Sofia 2011, S. 389–413, hier S. 390. Unter den 1334 bekannten Bistümern war keines nördlich der Donau; es gab ein »neues« Vlachbistum »Breanote/Breanoge/Blachoi im Vernongebirge«, ebd., S. 410; ACHIM, Craina, S. 172.

112 GEMIL, Cumano-tătarii, S. 357–360; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 136.

113 DRH, D, 1, Nr. 10 v. 2. Juni 1247. Nach über hundert Jahren wird das »Episcopatus Milcovensis in regno Hungariae, in finibus Tartarorum« durch Papst Klemens VI. (1334–1342) erneuert, nachdem Dominikaner um 1343–1344 in Langenau (Campolongo, Câmpulung) in der Walachei eingezogen waren. CIOCÎLTAN, Comunitățile, S. 54, 205–208; ACHIM, Structuri, S. 121f.; ders., Politica, S. 63–68; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 143, 157–159.

114 CIOCÎLTAN, Comunitățile, S. 52, 205–207. Zwischen 1260 und etwa 1300 soll es 41 Dominikanerkonvente im Donaauraum gegeben haben: Harald ZIMMERMANN, Siebenbürgen und seine Hospites Theutonici, Köln u.a. 1996, S. 171. Carmen Florea verweist auf sieben *hospites*-Klöster in Siebenbürgen: »Alba Iulia 1289, Sighișoara (Schäßburg) 1298, Vințul de Jos (Unterwinz) 1300, Bistrița (Bistritz) 1309«; FLOREA, Apariția, S. 535–538, Anm. 3 (Zitat), S. 8, 10.

115 Als erstes wird 1344 in der Walachei Câmpulung (Campolongo, Langenau) genannt: CIOCÎLTAN, Comuni-tățile germane, S. 208, in der Moldau um 1370 (Siret), 1410 (Baia) u.a. Dazu Krista ZACH, Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert, München 1977, S. 43f., 151; SOLOMON, Fürstentum.

116 In der Gegend von Čiprovac lebten noch im 17. Jahrhundert katholische Bulgaren (Ivan DUJČEV, Il cattolicesimo in Bulgaria nel XVII, Rom 1937) und ebenso im Banat und dem Karansebescher Gebiet: Krista ZACH, Die Bosnische Franziskanermission des 17. Jahrhunderts im südöstlichen Niederrugarn, München 1979, S. 48–52, passim.

Der Südosten Ungarns und die Rumänen im 13.–14. Jahrhundert

Das vom großen Mongolensturm zweigeteilte 13. Jahrhundert nötigte Ungarn im Donau- und Karpatenraum zu einer Doppelung von strategischen Maßnahmen: einerseits zur Erneuerung zerstörter Siedlungsstrukturen und vernichteter Missionsposten, andererseits zur Grenzsicherung. Das Stephansreich beanspruchte manche über den Karpatenbogen hinausgehende, nun von den Kumanen bzw. Mongolen (»Tarthari«)¹¹⁷ eingenommene Räume als sein Territorium. Weil es die Karpatenübergänge jedoch aus eigener Kraft nicht sichern kann, wird im 13. Jahrhundert eine eher defensive und erst im 14. Jahrhundert eine aggressive Politik verfolgt. Das Maßnahmenkonzept Andreas II. und ab 1235 Bélas IV. (1235–1270) zur Grenzsicherung gegen die fortdauernden Reiternomadenüberfälle sieht zunächst die Berufung westlicher Ordensritter vor. Andreas II. übereignete daher 1211 dem Deutschen Orden das Burzenland (*terram Borza nomine, ultra silvas versus Cumanos*) sowie das Land »jenseits der Schneeberge« und »bis an die Donau«¹¹⁸, wo sich die Ritter erfolgreich dem Landesausbau, dem Grenzschutz und der Kumanenmission widmeten. Der Streit um Zuständigkeit zeigte jedoch bald die Schwächen dieses Projekts. Papst Honorius III. (1216–1227) unterstellte das den Rittern 1224 zwecks schnellerer Besiedlung (*coloniam*) vom König geschenkte Land nämlich »der Herrschaft und dem Schutz des Apostolischen Stuhles«¹¹⁹, worauf Andreas II. sie *manu militari* 1225 aus Ungarn entfernen ließ¹²⁰. Kurz danach, 1227–1228, werden von Innozenz III. und Gregor IX. (1227–1241) Bettelmönche nach Ungarn entsandt. Zuerst richtet Gregor IX. außerkarpatisch auf ehemaligem Ordensgebiet zwischen den Flüssen Alt und Sereth das Kumanenbistum *Mylko* (*Milcovia, Milchoviensis*) ein, zu dessen

117 GEMIL, Cumano-tătarii, S. 356–360, klärt diese Termini.

118 Die in der rumänischen Forschung besonders von Maria Holban geführte Diskussion um eine Fälschung des Schenkungsumfanges an die Ordensritter (*terram de Boze et ultra montes nivium quam propter paganorum insultus [...], usque ad Danubium*) hat Harald Zimmermann beendet: ZIMMERMANN, Orden, S. 74–76, Nr. VI v. Mai 1222, S. 169–172, hier S. 170, und Nr. XII v. April 1224, S. 180f. (Zitat S. 180), und die Edition aller 38 einschlägigen Urkunden, S. 161–216.

119 Ders., Orden, Nr. XII, S. 180f.; ähnlich Nr. XIII (1224) und Nr. XIV (1224).

120 Ders., Orden, Nr. XVII v. Juni 1225, S. 186–188, und Nr. XXI v. Oktober 1225, S. 193f. Zimmermann stellt den historischen und ideenpolitischen Hintergrund dieser Schenkung dar, in deren Namen – mangels Sachkunde – alle Akteure widersprüchlich bzw. aneinander vorbei gehandelt hätten: Der ungarische König übereignet dem Orden Territorien »zur freien Verfügung«, beansprucht dort aber Jurisdiktion; die Ritter sehen das Burzenland als eigenes, exterritoriales Gebiet an, da ihnen verboten ist, Lehnsträger eines weltlichen Herren zu sein; die Kurie beansprucht, direkte jurisdiktionelle Unterordnung und nicht nur »Schutz« auszuüben; das verweigert der König jedoch: ders., Orden, S. 153–157; VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 11–14. In Konrad GÜNDISCH (Hg.), Generalprobe Burzenland. Neue Forschungen zur Geschichte des Deutschen Ordens in Siebenbürgen und im Banat, Weimar u.a. 2013, sind die Kontroversen berichtigend dargestellt.

Bischof er den Dominikaner Theoderich ernennt und es 1229 der Kurie direkt unterordnet¹²¹. Diese Mission habe Probleme mit einem Teil der christlichen Bevölkerung – *Walati, Ungari, Theutonici* –, die unterschiedliche Riten einhalte (*qui ... sub una tamen fide varios ritus habentes et mores*) und sich an »Pseudobischöfen« des griechischen Ritus orientiere (*sed a quibusdam pseudo episcopis Grecorum ritum tenentibus*). Gregor IX. legt dem König nahe, nicht nur diese heterodoxen *populi* dem Kumanenbistum einzugliedern, sondern auch die Obödienz Heterodoxer innerhalb Ungarns sicherzustellen¹²².

Weitaus weniger stabil waren die territorial-politischen Verhältnisse an der offenen südöstlichen Flanke Ungarns, am Donauknie. Zwischen 1237 und 1291 gelingt es Béla IV. und Ladislaus IV. dem Kumanen (1262–1290), sich in Auseinandersetzungen mit Tataren, Bulgaren und Serben den strategisch wichtigen Zugang zur *Terra Ceurin* (Severin, Szöreny, Severiner Banat) zu sichern und hier 1237 ein Banat unter einem *Banus* einzurichten. König Béla IV. bittet Gregor IX. um eine Dominikanermission und die Erlaubnis, dieses Gebiet einem ungarischen Bistum seiner Wahl zu unterstellen. Bettelmönche könnten – wie überall in Ungarn und den benachbarten Regionen – Diözesen und Pfarreien abstecken und die Bischöfe belehren, denn hier gäbe es »nur wenige Bischöfe«, aber viele »Ungläubige«¹²³ und die Zahl der Migranten, die zu keiner Diözese gehörten, steige »wegen der Tataren« weiter an¹²⁴. Auch die benachbarte Diözese Csanád solle wieder aufgerichtet werden¹²⁵. Beide Missionen werden im Mongolensturm zerstört, die *Terra Ceurin* aber schon 1247 durch eine Schenkung an die Johanniter¹²⁶ und die Wiedererrichtung des Banats restauriert. Zerstört werden auch Ort und Bevölkerung im Umkreis der Zisterzienserabteien Egres (Igriş) an der Marosch (1179) und Kerz (Cârța, um 1200 oder 1202)¹²⁷. Die *Terra Ceurin*

121 Vgl. PAPACOSTEA, *Crusade*, S. 105f. Kumanen seien bereits davor schon christianisiert worden, ebd., S. 129f.; Conrad EUBEL u.a. (Hg.), *Hierarchia catholica Medii Aevi*, Bd. 1, Regensburg 1901, S. 331, und Bd. 2, Regensburg 1913, S. 191 (zum Jahr 1431). Eubel nennt für Milkow im 13. Jahrhundert fälschlich als Suffragan Gran (*Strigonensis*).

122 DRH, D, 1, Nr. 9, 20f. v. 14. Nov. 1234; ACHIM, Anm. 89 wie oben; Daniel BARBU, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Age*, Bukarest 1998, S. 93–101, hier S. 95f., 99f., gibt die kirchenrechtlich erforderlichen Erläuterungen der Begriffe *pseudo episcopis Grecorum ritum* und *quidam populi, qui Walati vocantur*. Damit sollte eine anhaltende polemische Diskussion dieser Quelle beendet sein.

123 DPIR, C, 1, Nr. 252 v. 16. Mai 1237, S. 301 (nur rum.); und DPIR., Nr. 254 v. 17. Mai 1237, S. 302 (nur rum.).

124 DPIR, Nr. 262 v. 7. Juni 1238, S. 314 (rum.), S. 413 (lat.).

125 DPIR, Nr. 255 und Nr. 256 v. 28. August 1237, S. 303 (nur rum.).

126 Ob die Johanniter im Banat überhaupt tätig wurden, bezweifelt u.a. VÁSÁRY, *Cumans and Tatars*, S. 148.

127 Auch sie waren zur Heidenmission errichtet worden, s. Veronica TURCUȘ, *Bibliografia arhitecturii cisterciene. Abațiile europene și cazul transilvan* [Bibliographie der Zisterzienserarchitektur. Die europäischen Abteien und der Fall Siebenbürgen], Cluj-Napoca 2003, S. 28–31, hier S. 29.

fällt um 1291 an die Nogay-Tataren, doch die Kämpfe um das Gebiet gehen weiter (so 1291, 1326, 1329 und 1370). Eine Franziskanerquelle berichtet, wie im Abstand von fünfzig Jahren (1238–1296) gleiche Aufgaben in der Mission wieder anfallen¹²⁸.

Das blitzartige Vordringen der Mongolen bis nach Ungarn, Böhmen und Schlesien erregte die römische Kurie nur wenig, es fiel mit einer 19-monatigen Sedisvakanz zusammen. Erst nach der Etablierung einer neuen Dynastie in Ungarn gelangte der Donau- und Karpatenraum um 1327 für die nächsten vier Jahrzehnte wieder ins Visier von Kurie und Regenten. An der Bekämpfung der »Ungläubigen« wie der »Häretiker« – Bogumilen und Patarener – und jetzt erstmals auch der »Schismatiker« an den Grenzen Ungarns war auch der walachische Woiwode Bazarab I. beteiligt¹²⁹. In den folgenden Jahren sind es die beiden Könige aus dem sizilianischen Hause Anjou, Karl I. Robert (1308–1342) und vor allem Ludwig I., die im Kampf gegen »die Häretiker und Schismatiker aus Serbien und anderen Regionen des [Zaren] Uroš außerhalb der Donaugrenze zu Felde ziehen, um den katholischen Glauben zu verbreiten«. Dafür wird Ludwig I. 1357 für drei Jahre vom Papst der Kirchenzehnte überlassen¹³⁰.

128 Vgl. mit Anm. 122. Die Franziskaner seien 1296 unterwegs »per totam Ungariam, et Regna, et loca vicina, [...] limitandi dioceses, instruendi Episcopos, distinguendi parochias«: Lucas WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Institutorum*, vol. 1–30, *Claras Aquas* ³1931–1951, Bd. 3, S. 2–4, Zitat S. 3; und: »In terram que Zemram [Zeuren] nominatur, in qua dudum desolata excrevit populi multitudo, qui nondum subfuerat cuiquam Episcopo alicui Episcopatu applicandi« (mit Hinweis auf 1238). Sowie fast identisch zu 1238: »[...] preter ea cum circa partes Bulgariae in terram que Zeuren nominatur, que dudum fuerat desolata, populi multitudo supervenerit, qui nondum sunt ad quiusquam episcopi diocesim applicati, ut eos alicui episcopatu secundum nostrum beneplacitum assignare valeamus, a vestra sanctitate potestatem tribui postulamus«, ebd., S. 3.

129 Papst Johann XXII. (1316–1334) unterstellte eine Dominikanermission gegen diese Häretiker in *Rassia* (Serbien) dem Schutz des walachischen Woiwoden Basarab I.: »dilecto filio nobili viro Bazarab, voivoda Transalpinum«, DRH, D, 1, Nr. 17 v. 1. Februar 1327, S. 39. Doch die Fronten verschieben sich, Territorialgewinn ist offenbar wichtiger als die Konfession, als Basarab 1329 zusammen mit Bulgaren, Serben und Tataren an Ungarns Grenze das Severiner Banat besetzt (»Bazarab, woyuodam Transalpinam, regem Rascie schismaticum, ymo et Tartaros, fine regni nostri ubi e unitatem orthodoxe [d.h. rechgläubig bzw. katholisch] fidei continue hostiliter invadentes«, DRH, C, Bd. 11: 1356–1360, Nr. 18 v. 27. März 1329, S. 41. Ebenso 1364, als Ludwig I. seine Siege bekannt gibt über »quod, ubi in regno nostro Bozne [Bosnien] innumerabilis multitudo haeticorum et paterenorum [Patarener] pullulasset in errorem fidei orthodoxe, ad extirpandumque de ipso regno«, DRH, C, Bd. 12: 1361–1365, Nr. 275 v. 30. Mai 1364, S. 267 (lat.), S. 268 (rum.).

130 DRH, C, Bd. 11: 1356–1360, Nr. 32 v. 11. August 1356 (nur rum.) und Nr. 34 v. 18. August 1356 (nur rum.), S. 32f., S. 173 (nur rum.), beide v. 11. August 1357, S. 65f., DRH, C, Bd. 12, Nr. 275 v. 30. Juni 1364, S. 267f.

Der Mongoleneinfall von 1241–1242 zeigt vor allem in Siebenbürgen die Schwächen der Verteidigungssysteme wie der Kampfbereitschaft des magyarschen Ritteraufgebots auf. Wen Ungarn an den Grenzen als Bedrohung bzw. Konkurrenten um Territorien ansah, zeigt das Hilfessuchen König Bélas IV. an Papst Innozenz IV. (1243–1254) von 1247: Ungarn sei nun eine Wüstenei (*in solitudine*), umgeben von verschiedenen heidnischen Völkern im Osten und den häretischen Bosniern und Bulgaren (Bogumilen) im Süden¹³¹. Die hohen Bevölkerungsverluste¹³² werden in Transdanubien und Siebenbürgen nur langsam ausgeglichen und aus den Quellen ist selten zu eruieren, wer die Zuwanderer sind. Von Missionen oder Maßnahmen gegen »Schismatiker« ist damals noch nicht explizit die Rede.

Die Rumänen im Donau- und Karpatenraum

Für die Walachen (Rumänen) ist der Verteidigungs- und Landesausbau Ungarns die Zeit ihres Sichtbarwerdens als eigenständige Gruppe im Süden Siebenbürgens (Kerz am Alt, Hatzeg und Fogarasch), im Westen (Severiner Banat, Kreisch/Marosch-Gebiet) und später im Norden (Marmarosch). Sie erscheinen hier in *terra* (Land) oder *keneziatus* (Knesat) genannten Formationen auf Kronland, wo ihnen auch Autonomierechte unterschiedlicher Art zustehen¹³³. Einige sind beispielsweise um 1247 für den Abbau und Transport des Salzes nach Bulgarien, Griechenland und zu den Kumanen zuständig, dessen Erlös dem König zukommt. Ihre Anführer, die Knesen, haben auch militärische Hilfsfunktionen¹³⁴.

Die ersten Nennungen von Walachen in Siebenbürgen finden sich 1222 im Schenkungsdiplom Andreas II. an den Deutschen Orden, das den Rittern zollfreien Durchgang für walachisches Gebiet erlaubte (*cum transierint per*

131 »Cum regnum Hungarie per pestem Tartharorum pro maiori parte in solitudine sit reductum, et quasi ovile sepibus sit diversis infidelium generibus circumspectum, utpote Ruthenorum, Brodnicorum [slav. Prodniker] a parte orientis: Bulgarorum et Boznensium haereticorum a parte meridie«, apud VÁSÁRY, Cumans and Tatars, S. 143f., Anm. 37, 38.

132 NIEDERMAIER, Städtebau, S. 54–56: Vor 1241 gab es ca. 550.000 Einwohner in etwa 3.000 Ortschaften.

133 Dazu ACHIM, wie Anm. 89, 91 wie oben; LexMA, Bd. 7, Sp. 1841f.: Die Knesen leisten auch Militärdienste, die Bauern und Hirten entrichten nur die Schafsteuer (*quingagesima ovium*), die niedere Rechtsprechung erfolgt nach *jure Valachorum* (Sp. 1842). Auf Königs- und Sachsenboden lebende Rumänen genießen Selbstverwaltungsrechte, aber rumänische Siedlungen auf kirchlichem und grundherrlichem Boden, die es seit 1290 in den Komitaten gibt, verlieren die Autonomie, sie sinken, wie auch magyarische und sächsische Bauern, in die Grundhörigkeit ab. Dazu KÖPECZI, Geschichte, S. 192–195.

134 Vgl. die Schenkungsurkunde an die Johanniter von 1247, etwa: »Olati de tota terra Zeurini cum apparatu suo bellico [...] assistere«, DPIR, C, 1, Nr. 285 v. 2. Juni 1247, S. 422–427 (lat., hier S. 423).

*terram Siculorum*¹³⁵, *aut per terram Blachorum*)¹³⁶. Im *Andreanum* genannten Diplom für westliche *hospites* (1224) findet sich der Hinweis auf die gemeinsame Nutzung der *Silva Bessenorum et Olahorum*¹³⁷. In den Quellen aus dem 13. Jahrhundert zur *Terra Ceurin* wie in den von Harald Zimmermann edierten Urkunden ist ausschließlich von »Beleidigungen durch Heiden« bzw. »Ungläubige« die Rede (*quam propter paganorum insultus; infideli*), in keiner von »schismatici«. Nach dem Abzug der Ordensritter befinden sich auch *hospites* und Magyaren in *Cumania*, einem Gebiet, das sich außerhalb des Zugriffs von Steuereinnehmern befand. Sie tauchen in einem Papstbrief von 1234 als eine – damals wohl nichts Ungewöhnliches – aus Kumanen, Deutschen und Magyaren bestehende Bevölkerung auf, die sich alle »unserem Bruder, dem Kumanenbischof vor Ort« entzogen hätten und mit den »Walachen« (*Walati vocantur*) eine Gemeinschaft (*populus*) bildeten¹³⁸. In der dritten einschlägigen Quelle, dem Schenkungsdiplom an die Johanniter von 1247, werden wieder *Terrae* rumänischer Woiwoden erwähnt, so die *Terra Seneslai vaivode Olatorum*, die Bela IV. den Rittern überlassen will (*quam eisdem relinquimus*), und das Gebiet des Litovoj (*vayvoda Litvai*), das der König den Walachen belässt. Beide lebten im Severiner Banat bzw. im späteren Oltenien¹³⁹. Erst im 14. Jahrhundert gibt es hier weitere einschlägige Quellen über autonome Gebiete walachischer Knesen und Woiwoden (*Woyuodam Wolacum*) mit walachischen Gemeinfreien (*Olachi populani*) und individuellem »Knesenrecht« (*ius keneziatus*, 1360 im Hatzeger Land)¹⁴⁰.

Unter der Dynastie der Anjou (1301/1308–1382) erneuert sich das Königtum in Ungarn, was in wirtschaftlicher Blüte, Städtegründung und Fernhandel zum Ausdruck kommt. Die integrative Symbolpolitik findet jetzt, in der Zeit der Grenzkonflikte Ludwigs I., vermehrt Anwendung. Landesweit

135 Die wehrhaften freien Szekler wurden seit etwa 1220 an den Säumen der Ostkarpaten angesiedelt, LexMA, Bd. 7, Sp. 184; Elek BENKŐ, Mittelalterliche archäologische Funde im Szeklerland, in: Harald ROTH (Hg.), Die Szekler in Siebenbürgen, Köln u.a. 2009, S. 13–43, hier S. 21–23, über archäologische Funde, die erst für die Zeit nach 1242 ethnisch deutbar seien.

136 ZIMMERMANN, Orden, S. 171.

137 KÖPECZI, Geschichte, S. 186. Nach dem ungarischen Historiker László Makkai kamen Vlachen/Walachen zunächst mit byzantinischen Heeren 1166 nach Siebenbürgen, s. ebd., S. 186. Makkai nennt noch weitere Belege für *Blachccis*, *Olacis* und *terrae Blachorum* in den Urkunden, ebd., S. 186–190, 192–195.

138 DPIR, C, 1, Nr. 230, S. 403f. (lat., Zitat S. 403), 275f. Dazu Anm. 121 wie oben (zu Daniel Barbu) und eine ideologiefreie Erläuterung bei CIOCIȚAN, Comunitățile germane, S. 52.

139 DPIR, C, 1, Nr. 285 v. 2. Juni 1247, S. 229–333 (rum.), S. 422–427 (lat.); ZIMMERMANN, Orden, S. 118; KÖPECZI, Geschichte, S. 193.

140 Ebd., S. 194f.; Viorel ACHIM, Români în regatul medieval ungar și decimele bisericești. Pe marginea unui document din »Acta Romanorum Pontificium« [Die Rumänen im mittelalterlichen Königreich Ungarn und der Kirchenzehnt. Am Rande einer Quelle aus den Acta RP], in: ACHIM, Banatul, S. 129–144, hier S. 137, und ders., Catholicismul, in: ACHIM, Banatul, S. 145–150.

sind nach den Mongoleneinfällen im Donau-Karpaten-Raum Stephans- und Emmerichs-Patrozinien nachgewiesen (wobei unklar bleibt, um welche Akteure, welche Denomination, welchen Neubau es ging). Die neue Staatspolitik des Übergangs von der königlichen Autokratie zur Adelherrschaft durch Privilegierung aller Adelsgruppen bringt es mit sich, dass die Grundbesitzer nun katholisch sind. Viele Bauern gleich welcher Ethnie verlieren im Zuge der Gutsbewirtschaftung, bei unterschiedlicher konfessioneller Handhabung, die Freizügigkeit. So gewährt Ludwig I. den orthodoxen Bauern der rumänischen Distrikte im Severiner Banat beispielsweise, um ihrer Loyalität willen, die Exemtion von Abgaben an die Katholische Kirche¹⁴¹. All diese staatspolitischen Maßnahmen schwächen letztlich die Verteidigungskraft Ungarns gegen den neuen Feind, die Osmanen.

Die rumänischen Woiwodschaften Walachei und Moldau

Laut den Gründungslegenden rumänischer Chroniken des 17. Jahrhunderts seien die daran beteiligten Akteure – der mythische Fürst »Negru Vodă« für die Walachei und Dragoș bzw. Bogdan für die Moldau – aus dem inneren Karpatenbogen mit Gefolgsleuten in außerkarpatischen Räumen »vom Pferd herabgestiegen«, sie hätten diese also bildlich in Besitz genommen (rum. *a descăleca*¹⁴²). Diese Akteure und Vorgänge werden im Mainstream der rumänischen Historiographie – ungeachtet der komplexen geopolitischen und konfessionellen Lage – mit dem Alleinstellungsmerkmal »ostkirchliche Rumänen« konstruiert¹⁴³. Quellen zu den Vorgängen in der Walachei fehlen, die Kirchenhistoriker vermeinen zu wissen, wie es gewesen sein müsse – was in apodiktischen Äußerungen zum Ausdruck gebracht wird¹⁴⁴. Die Grün-

141 Ders., *România*, S. 142f. (m. Quelle), und ders., *Catholicismul. Den in der rumänischen Historiographie als »Beweis« für eine Zwangskonversion vielfach verwendeten, vermeintlichen Befehl des Königs von »1366« problematisiert Achim als Fälschung*, ebd., S. 149, 152. (Quelle in DRH, C [Transilvania], Bd. 13: 1366–1370, Nr. 121 v. 20. Juli 1366, S. 226f. [rum. u. lat.], hier S. 226). Dazu mutmaßt Păcurariu, »es scheint, dass ähnliche Befehle auch in anderen Komitaten erlassen worden seien«, PĂCURARIU, *Istoria*, S. 287.

142 GEMIL, *Cumano-tătarii*, S. 360–363; Șerban PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice* [Die Genese des Staates im rumänischen Mittelalter. Studien], Cluj-Napoca 1988, S. 26–28.

143 Dazu kritisch: ACHIM, *Structures*, S. 123–127, 133; SOLOMON, *Politică*, deutsche Zusammenfassung, S. 202f. »Der Prozess der Rückgewinnung des moldauischen Landes zur Orthodoxie geschah durch die allmähliche kirchliche Organisation der Orthodoxen Kirche« und den »Hesychasmus«, ders., *Fürstentum*, S. 139.

144 So PAPACOSTEA, *Cruciada*, *passim*; oder »Wir setzen voraus, dass damals parallel zur politischen Vereinigung der alten Knesen- und Woiwodenformationen auch die Vereinheitlichung der Kirchenglieder stattgefunden haben muss«, PĂCURARIU, *Istoria*, Bd. 1, S. 254–261, Zitat S. 255. Dazu kritisch auch BOIA, *Istorie*, S. 309–311, 352.

dingungsgeschichte der Walachei ist noch wenig erforscht, die der Moldau ist aus ungarischen Quellen besser nachzuvollziehen¹⁴⁵. Nicht nur Tasim Gemil empfiehlt, die Gründungsgeschichten beider rumänischen Woiwodschaften endlich realitätsnah zu erforschen:

Infolge der fortschreitenden »rumänisch-kumanischen Symbiose« kam es zum Herabsteigen des legendären Negru Vodă von den Karpaten in Richtung Süden. Die örtlichen Knesen, ganz gleich ob Rumänen oder rumänisierte Kumanen, hatten sich die politischen Veränderungen innerhalb der Goldenen Horde geschickt zunutze gemacht, um die territoriale wie politische Grundlage für den ersten rumänischen Staat im Mittelalter zu legen. [...] [Es sei] eine wissenschaftliche Pflicht für alle Historiker, die sich mit diesem noch nicht vollständig gelösten Thema befassen, das Gewicht des Faktors asiatischer Herkunft beim Zustandekommen und dem Konsolidierungsprozess beider rumänischer Staaten zu berücksichtigen¹⁴⁶.

Hieran hätten kumanische Eliten einen wichtigen Anteil gehabt, was die meisten rumänischen Historiker bis heute ignorieren, obgleich schon Altmeister Nicolae Iorga¹⁴⁷ darauf hingewiesen habe. Die These, dass die ersten Woiwoden der Walachei, Basarab I. (1324–ca. 1352) und Nicolae Alexandru (ca. 1352–1364), im Streben nach Unabhängigkeit auch den Schutz der Tataren akzeptiert hätten, um erst nach deren Rückzug um 1370 Ungarns eher lose Oberhoheit anzuerkennen, ist in dieser Form Fiktion. Denn im Kampf um Land dominierten, wie vielfach belegt, wechselnde Allianzen. Zur Klärung

145 Zur Gründung der Moldau wird »eine Zeit katholischer Offensive« in Ungarn und Polen angedeutet: PĂCURARIU, *Istoria*, S. 274. Dazu s. Anm. 143. In der Marmarosch, woher die ersten Woiwoden zunächst als Vasallen der ungarischen Krone kamen, gab es damals zwar Verdrängungskonflikte zwischen rumänischen Kleinadeligen, nicht aber eine nachgewiesene Verfolgung des Glaubens wegen. Hier ist seit 1391 das orthodoxe Kloster Perii Vadului (Révkörtvélyes) als eine dem ökumenischen Patriarchen unterstellte Stauropeigia nachgewiesen. Dazu umfassend: Radu POPA, *Țara Maramureșului. În veacul al XIV-lea* [Die *terra* Marmarosch im 14. Jh.], Bukarest 1970, S. 206, 215, 244f.

146 Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Tasim Gemil diese Aufforderung »an alle« gerade in der Festschrift von 2015 mit dem Titel »Geschichte als Pflicht« für Ioan-A. Pop, einen Verfechter traditioneller Interpretationsnarrative, platziert: GEMIL, *Cumano-tătarii*, S. 360, 364.

147 Nicolae Iorga sprach 1927 in einem Akademievortrag von »einer langzeitigen kumanisch-rumänischen Symbiose«: ebd., S. 357, 360–364, Zitat aus Iorga auf S. 359. Der rumänische Osmanist beruft sich mit Iorga auch auf Șerban PAPACOSTEA, *Desăvârșirea emancipării politice a Țării Românești și Moldovei (1330–1392)* [Die Vollendung der politischen Emanzipation von Walachei und Moldau, 1330–1392], in: Ders., *Evul mediu românesc. Relații politice și curente spirituale* [Das rumänische Mittelalter. Politische Beziehungen und geistige Strömungen], Bukarest 2001, S. 9–40.

der Anfänge der Walachei unternimmt Alexandru Ciocîltan eine diskursive Analyse der historiographischen Tradition des *descălecat*¹⁴⁸.

Das Wiener *Chronicum pictum* berichtet über einen siegreich beendeten Konflikt des Woiwoden Basarab I. mit Karl I. Robert (um 1330). Zu diesem Schlagabtausch war es wegen Territorialstreitigkeiten und der Loyalitätsbindung der Walachei an Ungarn gekommen. 1334 und 1343 erneuerte Nicolae Alexandru den Vasalleneid¹⁴⁹ und das Szenario aus Eiden, konfessionellen Versprechen und versuchter politischer Distanznahme zu Ungarn blieb auch unter seinen Nachfolgern noch eine Zeit lang prägend. Um 1359–1365 konstituierte sich in der Moldau eine zweite rumänische Woiwodschaft als Puffer gegen die Nogay-Tataren. Das ungarische Königtum versuchte, seinen Südosten auch mithilfe der beiden Woiwodschaften als Grenzmarken gegen Überfälle der Tataren zu schützen. Politisch oszillierten sie im 14. Jahrhundert zwischen ungarischer und polnischer Oberhoheit. Ihre Spielräume waren begrenzt, weil die beiden Großmächte alle die Moldau und Walachei durchquerenden Handelswege zwischen Schwarzem Meer und Lemberg bzw. Siebenbürgen, Ofen und Wien, an denen sich westliche *hospites* als Kaufleute sowie Missionare angesiedelt hatten, kontrollierten.

Konfessionelle Ausdifferenzierung im 13.–14. Jahrhundert?

Die Ausdifferenzierung »im Groben« zwischen ostkirchlicher und lateinischer Konfession entlang der Ost- und Südkarpatenkämme sowie an der unteren Donau kommt, als sich hier die beiden rumänischen Woiwodschaften als zeitweilige Vasallen der ungarischen bzw. polnischen Krone konstituierten, erst in einem länger währenden Prozess zu einem Ergebnis.

Nach dem Rückzug der Tataren von der unteren Donau leben beiderseits dieser jahrhundertlang sich »bewegenden« konfessionellen Räume – und weitgehend unbehindert von der kirchlichen Option ihrer Eliten – überall auch Bevölkerungsgruppen der jeweils anderen Denomination: Katholiken in Bulgarien, der serbischen Dioklea, der Walachei und der Moldau sowie Orthodoxe im südlichen und südöstlichen Ungarn. Später werden nicht nur an den beiden Fürstenhöfen Câmpulung bzw. Argeş (Walachei) und Siret (Moldau) katholische Klöster gegründet. Alexandru Ciocîltan stellt für die

148 Dafür fehlen zeitnahe Quellen: CIOCÎLTAN, Comunitățile, S. 50–55, 72–80. Dabei zieht er jedoch die aktuell in Rumänien heftig umstrittene sog. »Thocomerius-Negru-Vodă-Hypothese« nicht in Betracht, s. dazu zuletzt: Neagu DJUVARA, Thocomerius-Negru-Vodă. Un voivod de origine cumană la începuturile Țării Românești [Thocomerius-Negru-Vodă. Ein Woiwode kumanischer Herkunft am Beginn der Woiwodschaft der Walachei], Bukarest ²2015 (?2007), S. 91–156.

149 CIOCÎLTAN, Comunitățile, S. 205–207, nennt drei solcher Eide im 14. Jahrhundert.

Walachei auch den Kontext klar, indem er die vorangegangene Gründung von vier Handelsstützpunkten durch deutsche *hospites* dokumentiert: Es sind Câmpulung (vor 1300), Târgoviște (Tervisch), Argeș und Râmnic. In Câmpulung und etwas später auch in Târgoviște stiftet die katholische Fürstin Clara gemeinsam mit ihrem Gatten Nicolae Alexandru um 1345 je ein Dominikanerkloster¹⁵⁰, mit Argeș kommt bald ein drittes hinzu. In Câmpulung wird ein Fürstenhof errichtet, orthodoxe Kirchengemeinden siedeln sich an den Ortsrändern¹⁵¹ an. In Câmpulung starb Basarab I.; auf das Ableben seines Nachfolgers, Nicolae Alexandru, verweist ein von dort noch erhaltener Grabstein¹⁵². Mit Sitz in drei der regionalen Bettelordenskonvente werden im Auftrag der Kurie Missionsbistümer errichtet: 1347 Milcov (*Milcoviensis*), um 1371 Siret (*Serethensis*), 1380 Severin (*Severinensis*) sowie 1381 Argeș (*Argensis*)¹⁵³. Sie sind für die Heiden- und Häretikermission bestimmt, verweisen aber im 16. Jahrhundert¹⁵⁴. Der zeitweilige Niedergang der katholischen Konvente erfolgt mit der Reformation. Wie im Banat, wo wechselnde Obrigkeiten und Gutsherren sowie rege Migration ein beständiges, auf lokale Gruppen bezogen eindeutiges konfessionelles Bekenntnis oft nicht zulassen¹⁵⁵, zeigt sich auch in den beiden rumänischen Woiwodschaften die Bekenntnislage anfangs als schwankend, oft wechselbereit. Aussagekräftiger erscheint hier um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein situationsbedingtes konfessionelles Nebeneinander der beiden Denominationen, was oft unspezifisch als Toleranz¹⁵⁶ ausgelegt wird.

In den extrakarpatischen Regionen beginnt sich die Dominanz der Orthodoxie vorwiegend durch das Wirken des Klosterklerus herauszubilden. In der Moldau stiften die Woiwoden in rascher Folge Klöster, verleihen ihnen

150 Dazu umfassend CIOCIȚLAN, Comunitățile, S. 72–75, 174f., 205–215, 229–232 und Karte (Abb. 6) S. 485; Alexandru CIOCIȚLAN, *Prope Turcos et inter Scismaticos*. Conventurile ordinelor mendicante din Țara Românească (secolele XIV–XVI) [Die Konvente der Bettelorden in der Walachei, 14.–16. Jh.], in: *Historia Urbana* 17 (2009), S. 7–13.

151 CIOCIȚLAN, Comunitățile, Karte (Abb. 6); Gheorghe I. CANTACUZINO (Hg.), *Atlas istoric al orașelor din România. Seria B Țara Românească*. Câmpulung [Atlas zur Stadtgeschichte Rumäniens. Reihe B Walachei. Langenau], Bukarest 2008, S. III (rum.), 3 (dt.).

152 BARBU, Byzance, S. 109f.; CIOCIȚLAN, Comunitățile, S. 75.

153 Ebd., S. 226f. (Argeș war ab 1369 vorübergehend Fürstensitz); EUBEL, *Hierarchia*, Bd. 1, S. 29, 182. Auch Ciociltan erweitert mitunter die für das 13.–14. Jahrhundert hier untypische kuriale Formel *infideli ac haeretici* um »rumänische Schismatiker«, wobei er auf Quellen verzichtet, etwa ebd., S. 205f.

154 Ebd., Kap. 6. Die Namenslisten werden nicht mehr fortgeführt; EUBEL, *Hierarchia*, Bd. 4.

155 Noch im 17. Jahrhundert zeigen dies die Tauflisten der Bosnischen Franziskaner aus der Banat-Hatzeger Region: ZACH, *Franziskanermission*, S. 48–52; und Tauflisten Nr. 1 und Nr. 2, S. 75–113.

156 Matei CAZACU, *La tolérance en Valachie et en Moldavie depuis le XIV^e siècle*, in: Chantal DELSOL/Michel MASLOWSKI (Hg.), *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris 1998, S. 109–125, hier S. 109f.; CIOCIȚLAN, *Comunitățile*, S. 212–215; BOIA, *Istoria*, S. 252–256, kommentiert ironisch.

Grundbesitz und wählen hier ihre Grablegen mit entsprechenden Fürbittanweisungen. Um 1415 setzt Fürst Alexander der Gute (1400–1432) mit dem Neomärtyrer Johannes aus Trapezunt (gest. 1330) am neuen Fürstensitz Suceava einen bald als Heiligen verehrten Landespatron ein. Dem kollektiven Gedächtnis der Moldauer soll sich Johannes der Neue von Suceava, wie er nun heißt, als Berührungsreliquie sowie in zahlreichen Kirchen und Klöstern mit heute noch gut sichtbaren ikonographischen und narrativen Darstellungen einprägen. Seine Märtyrer- und Heiligenlegende zeigt ihn als Schutzpatron der Moldau. Seine griechische *Vita* wird autochthonisiert und noch Jahrhunderte lang slawisch und rumänisch aktualisiert¹⁵⁷.

Im Umfeld der anfangs noch von südosteuropäischen Mönchen getragenen Klosterkultur beginnen die Rumänen, die konfessionell orthodoxe Mehrheitsidentität auszubilden. Dazu gehört vorrangig der Aufbau einer Hierarchie von oben. In den beiden Hauptstädten werden orthodoxe Metropolen gegründet, die dem Ökumenischen Patriarchat direkt – und nicht einem der benachbarten Erzbistümer (etwa Vidin oder Halič) – unterstellt werden. Denn nur so sei, »der Tradition entsprechend«, die Qualität eigenständiger Herrschaft (*samodržavec*, *despotatos*¹⁵⁸) gewährleistet. Diese Titelfrage ist auf die Metropolitangründung von 1359 bezogen, wie Daniel Barbu konkludent nachweist¹⁵⁹. Als Erster nimmt Hyakinthos, der flüchtige griechische Erzbischof von Vičina, 1359 den Metropolitansitz in der Fürstenkirche zum Hl. Nikolaus in Argeș¹⁶⁰ ein. 1401 besteigt in der moldauischen Hauptstadt Suceava ein Einheimischer, Iosif, den Metropolitenstuhl¹⁶¹. Diese ersten Hierarchen erscheinen eher als Symbolfiguren: Die Woiwoden beteiligen sie

157 Krista ZACH, Funktionalitätswandel vom christlichen Märtyrer zum Nationalpatron der Moldau – Johannes der Neue von Suceava, in: Edda BINDER IIJIMA / Vasile DUMBRAVA (Hg.), Stefan der Große – Fürst der Moldau. Symbolfunktion und Bedeutungswandel eines mittelalterlichen Herrschers, Leipzig 2005, S. 61–77; dies., Johannes der Neue von Suceava – Neomärtyrer und Identitätsträger, in: *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 44 (2006), S. 1–4, 83–109; dies., Johannes der Neue von Suceava, in: Jochim BÄHLCKE u.a. (Hg.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa: Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, S. 649–660, hier S. 649, 651f. Zu einer vergleichbaren fürstlichen Religionspolitik zur Festigung der Orthodoxie in der Walachei siehe den Beitrag von Mihai-D. Grigore in diesem Sammelband.

158 Diese Herrschertitel werden Nicolae Alexandru zugeordnet. Ludwig I. protestiert vehement gegen dessen *titulum suum fictum*, nicht aber gegen die Metropoliegründung, DRH, D, 1, Nr. 42, S. 78f. Dazu BARBU, *Byzance*, S. 108, 118.

159 Ob Gründung oder Transferierung einer bestehenden Metropole – Vičina –, die politische und konfessionelle Gemengelage in Südosteuropa habe die Entstehung der walachischen Metropole Argeș begünstigt, ebd., S. 93–122; DJUVARA, Thocomerius-Negru-Vodă, S. 157–166. Dass Hyakinthos als Flüchtiger aus Vičina nach Argeș kam, um diesen Prozess anzuregen, wird nicht in Erwägung gezogen.

160 Sie wurde 1364–1365 in byzantinischem Stil ausgemalt: BARBU, *Byzance*, S. 109–111.

161 SOLOMON, *Politică*, deutsche Zusammenfassung S. 191–219, hier S. 195–216.

zwar als Berater an ihrer Herrschaft, doch in der Walachei¹⁶² fehlt es noch länger an sachkundigem einheimischem Personal und an einer stabileren orthodoxen Kirchenstruktur, wie noch in späterer Zeit die Berufung des Patriarchen Nephon II. (1486–1489, 1497–1498, 1502) durch Fürst Radu den Großen (1495–1508) von 1503 zeigt¹⁶³. Mangels einschlägiger Quellen sind diese Hinweise nur als Zeichen auf dem Weg der beiden rumänischen Woiwodschaften hin zu einem orthodoxen Selbstverständnis anzusehen. Die im 14. und 15. Jahrhundert mit den Metropolitangründungen erprobte Hinwendung der rumänischen Woiwoden zur Orthodoxie unterstreicht zugleich auch eine vorsichtige politische Distanznahme zu den beiden den Raum beherrschenden katholischen Nachbarmächten Ungarn und Polen.

Abschließende Bemerkungen

Migration und Mischung, Integration und Konfrontation aller hier ein- und umherziehenden Gruppen prägten vom 11. bis zum 14. Jahrhundert den Donau-Karpaten-Raum und bildeten das kulturelle Muster einer sich überlappenden ethnischen, sprachlichen und konfessionellen Demographie aus. Diversität ist das übergreifende und über den beschriebenen Zeitraum hinaus beständige Kennzeichen dieser Textur. Hier trat konfessionelle Dynamik im 14. Jahrhundert vor allem im Zusammenhang mit der Heiden- und Häretikermission der Bettelmönche sowie – außerhalb der Landesgebiete Ungarns – des Monarchen in Erscheinung. Auch wenn die konkreten Abläufe oft im Dunkeln blieben, sind ihre Ergebnisse an den überwiegend konfessionellen Differenzierungsprozessen in den Großreichen Ungarn und Polen wie in den vielen kleinen Fürstentümern und Königreichen des Balkans noch erkennbar. Der Auftrag zur Heidenmission bzw. zur Christianisierung einer heterogenen und mobilen Bevölkerung in dem neuen Arpadenreich galt seit der Königserhebung Stephans I. durch Kaiser und Papst. Konfessionelle Integration erfolgte anfangs »birituell«, was jedoch nicht ethnisch zuzuordnen ist. Beide Denominationen erfuhren im frühen Arpadenreich obrigkeitliche Akzeptanz. Eine Ausdifferenzierung fand nur partiell und territorial gebunden statt, Eindeutigkeit ist diesem Phänomen nicht eingeschrieben.

Grenzschutz- und Ansiedlungsmaßnahmen begleiten im 13. Jahrhundert die Heidenmission im Südosten des Arpadenreiches und in deren Vollzug werden die Rumänen (Walachen) erstmals in den lateinischen Quellen

162 Die wenigen unter den bekannten Metropoliten sind im 15. Jahrhundert Griechen, die Listen sind lückenhaft. PĂCURARIU, *Istoria*, Bd. 1, S. 263–269, 337, 346.

163 Der Fürst habe zu Nephon gesagt: »Du sollst unsere Angelegenheiten ordnen und uns das Gesetz Gottes lehren, du sollst mir und allen Menschen ein Vater und Hirte sein, und Mittler zu Gott« (apud ZACH, *Kirche*, S. 36).

sichtbar. Im 14. Jahrhundert tritt die Territorial- und Grenzschutzpolitik der Angevinen als von den heiligen Königen sanktionierte Staatspolitik an die Stelle des Missionsauftrags der Apostolischen Könige, wie Viorel Achim überzeugend nachweist¹⁶⁴.

Zwei Schlüsseldaten haben sich reflexhaft in die Historiographie des Donau- und Karpatenraums, vor allem in die ungarische, eingepreßt. Beide stehen auch für konfrontative konfessionelle Dynamik in der Region – 1241 bis 1242 und 1526 –, wobei »Mohács« den »Großen Mongolensturm« in den Hintergrund gedrängt hat. Vergleichbare Relevanz kommt der vermeintlichen »Kirchenunion« von 1204 mit Einsetzung eines lateinischen Patriarchen in Konstantinopel und anfänglichen Unionshoffnungen auch des Patriarchen Germanos II. in Nicaea (1223–1240), die abermals in Polemik endeten¹⁶⁵, nicht zu. Es erscheint für die in dieser Untersuchung gestellten Fragen wenig sinnvoll, diesem Datum eine Epochenwende zuzuordnen, denn der Rückzug von Byzanz bzw. von griechischen Geistlichen aus der Donau-Karpaten-Region sowie das päpstliche Eingreifen in regionale politische und kirchliche Verhältnisse haben schon früher begonnen.

Konfessionelle wie sprachlich-ethnische Ausdifferenzierung im christlichen Spektrum und mehrfach auch Konfessionsbildung als langfristige Phänomene in dieser Region können nicht großflächig – mittels Alleinstellungsmerkmalen und widersprüchlichen Deutungszwängen, wie das in den nationalen Historiographien immer noch angeboten wird – plausibilisiert werden. Weiterführende Erkenntnisse sind vielmehr von regionalen und Mikrostudien zu erwarten.

164 ACHIM, Craina, insbes. S. 169–172; ders., *Politica*, S. 27–48, passim.

165 Michel STAVROU, *Rassembler et rénover une église en crise: La politique ecclésiastique du Patriarche Germain II (1223–1240)*, in: M.-H. BLANCHET u.a. (Hg.), *Dossiers Byzantins 15. Le Patriarchat oecuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)*, Paris 2014, S. 23–36, hier S. 26 (zum Jahr 1232).

Mihai-D. Grigore

Ein Glaubensgutachten für Neagoe Basarab (1512–1521)

Jurisdiktion und Glaube in der Walachei
bis Anfang des 16. Jahrhunderts

Obwohl die lateinischen Quellen des 13. bis 15. Jahrhunderts bezüglich des Donau-Karpaten-Raumes stets zwischen *orthodoxa fides* der lateinischen Christen und den *schismatici* des östlichen Ritus unterschieden¹, ist festzustellen, dass die jeweiligen Glaubensbekenntnisse bei den dort lebenden Christen wenig bekannt waren, selten angewendet wurden und somit nur eine geringe Rolle gespielt haben dürften. Wichtig war dagegen schon immer die Jurisdiktion: Es spielte eine entscheidende Rolle sowohl in der Politik als auch im kirchlich-institutionellen Bereich, ob man Rom oder Konstantinopel unterstellt war. Zwischen diesen beiden Polen öffnete sich für die Akteure der Region ein großzügiger religionspolitischer und außenpolitischer Spielraum, der ausgiebig ausgenutzt wurde. Zu den »Akteuren der Region« zählten vor allem die Fürsten und Metropolen der Walachei, die ungarische Krone, die Franziskaner und Dominikaner², das Papsttum in Rom bzw. Avignon, der byzantinische Kaiser bzw. das Patriarchat in Konstantinopel sowie die Zare von Bulgarien und Serbien nach 1204 oder die Goldene Horde³. Der Quellenkorpus besteht nebst Briefen, Urkunden und einem Glaubensgutachten auch aus hagiographischer Literatur in Form der *vitae sanctorum*.

Mit der letztendlichen Entscheidung für Konstantinopel öffnete sich im 14. Jahrhundert für die Fürstentümer Walachei und Moldau der Weg zur Etablierung bekenntnisartiger Unterschiede, die jedoch erst im 15. und 16. Jahrhundert greifbar, dann aber auch politisch konsequent durchgesetzt wurden. Der folgende Beitrag beschreibt die Entfaltung dieses Prozesses am

1 Vgl. *Documenta Romaniae Historica. D. Relațiile între Țările Române I (1222–1456)*, hg. v. ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA, Bukarest 1977, Nr. 9, 10 oder 32, passim. Dazu Ioan-Aurel POP, *Din mâinile valahilor schismatici. Românii și puterea în regatul Ungariei medievale (secolele XIII–XIV)*, Bukarest u.a. 2011, S. 274.

2 Vgl. Șerban TURCUȘ, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Bukarest 2001, S. 284–312.

3 Siehe mehr zur politischen und ethnischen Lage der Region in der gegebenen Zeit bei Constantin REZACHEVICI, *Istoria popoarelor vecine și neamul românesc în Evul Mediu*, Bukarest 1998, S. 30–36; Viorel ACHIM, *Politica sud-estică a regatului ungar sub ultimii arpadieni*, Bukarest 2008, S. 16; Șerban PAPACOSTEA, *Prima unire românească. Voievodatul de Argeș și Țara Severin*, in: *Studii și Materiale de Istorie Medie* 28 (2010), S. 9–24, hier S. 10–12.

Fallbeispiel der Walachei: von der Gründung des Metropolitansitzes unter dem Fürsten Nikolaus-Alexander Basarab (rum. *Nicolae Alexandru Basarab*) im Jahr 1359 bis zum Tod Neagoe Basarabs 1521.

Diese Entwicklung kann man in drei Etappen einteilen:

1. die Zeit der konfessionellen Ambiguität im politischen, kirchlichen und religiösen Leben in der Walachei;
2. die Zeit der wirtschaftlichen und institutionellen Konsolidierung orthodoxer Infrastruktur im Land durch monastische Zentren; und
3. die immer stärkere Beschäftigung mit den dogmatischen Grundsätzen der Orthodoxie in ihrer Unterschiedlichkeit zur Lateinischen Kirche.

Entsprechend diesen Etappen gliedert sich auch der folgende Beitrag, den ich mit theoretischen Schlussbetrachtungen abschließe.

Religiöse Lage in der Walachei vor und nach 1359

Das Territorium zwischen der unteren Donau und den Karpaten taucht immer häufiger und präziser beschrieben in den Quellen nach der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1204 durch die Kreuzfahrer auf⁴. Dies liegt u.a. daran, dass der Donau-Karpaten-Raum in der neuen politischen und religiösen Lage zwischen dem zweiten Bulgarischen Reich, dem sogenannten Assenidenreich, der Kumanenherrschaft, der ungarischen Krone der Arpaden und den byzantinischen Nachfolgestaaten von Nikaia und Epiros eine wesentliche Stellung einnahm. Die Zugehörigkeit dieser Territorien zur einen oder anderen Front war entscheidend.

Die Zeitspanne zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert war in der Walachei von konfessioneller Ambiguität geprägt⁵. Ich meine damit, dass den Bevölkerungsgruppen der Region (Walachen, Slawen, Ungarn, Bulgaren usw.) die konkreten dogmatischen und glaubenspraktischen Unterschiede kaum bewusst gewesen zu sein scheinen. Diese Tatsache erlaubte den südosteuropäischen Herrschern der Zeit, eine Pendelpolitik zwischen Rom und Konstantinopel zu praktizieren. Sie hatten aufgrund der »Toleranz« ihrer Untertanen gegenüber anderen Glaubensrichtungen kaum mit Aufständen

4 Vgl. Anna-Dorothee VAN DEN BRINCKEN, Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, Köln u.a. 1973, S. 138–141 (guter Überblick, leider mit etlichen falschen Informationen).

5 Vgl. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, in: Andreas PIETSCH/Barbara STOLLBERG-RILINGER (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013, S. 9–26.

aus religiösen Gründen zu rechnen und dies bot ihnen einen gewissen Spielraum zur Gestaltung ihrer Herrschaftsbereiche. Im Kleinen geschah in der Walachei des 13.–14. Jahrhunderts, was im Großen bereits unter den bulgarischen Zaren Boris Mihail (852–889) und später Kalojohannes (1197–1207)⁶ oder unter dem serbischen König und Zaren Stefan Dušan (1331–1355)⁷ geschehen war: ein Pendeln (wiederholtes Wechseln der Konfession je nach Situation, gleichzeitige Verhandlung mit rivalisierenden Seiten, Erpressung der einen unter Androhung der Konversion zur anderen Seite, Geheimdiplomatie) zwischen Rom, Konstantinopel und Autokephalie-Bestrebungen⁸.

Kirchlich und religiös stand die Region zwischen der unteren Donau und den Karpaten ab den Kirchenreformen der byzantinischen Kaiser Johannes Tzimiskes (969–976) und Basilios II. Bulgaroktonos (976–1025) im 11. Jahrhundert unter dem Einfluss der Bischofssitze entlang der Donau in der Provinz Paradounavon (gr. Παραδούναβον oder Παρίστριον): Widin,

6 Am 8. September 1203 legte der Metropolit Basilius von Tarnovo den Treueid gegenüber dem Papst ab und bekam im Gegenzug die Insignien eines Primats durch den Gesandten der Kurie, Johannes von Casemarino. Am 7. November 1204 kam Kardinal Leo vom Titel Sanctae Crucis im Auftrag des Papstes nach Bulgarien und krönte den Herrscher der Bulgaren, Kalojohannes, zum König *Blaqorum et Bulgarorum*. So kam die Union der bulgarischen Kirche mit Rom zustande, die im Grunde administrativ-jurisdiktioneller Natur gewesen war und weniger auf dogmatischen oder liturgischen Aspekten fußte, vgl. Dietmar HINTNER, Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III., Leipzig 1976, S. 91–115; Constantin I. ANDREESCU, Reacțiuni ortodoxe în contra catolicizării regiunilor carpato-dunărene în prima jumătate a sec. al XIII-lea, in: Biserica Ortodoxă Română 56/11–12 (1988), S. 770–779, hier S. 771f.; Ioan Marin MĂLINAȘ, Regeste și registre de la Constantinopol și Roma, din prima jumătate a secolului al XIII-lea, privitoare la primatul Vasile I și la împăratul Ioniță Caloian, din Tarnovo, Oradea 2000; Turcuș, Sfântul Scaun, S. 181–186; Constantin J. JIRIČEK, Geschichte der Bulgaren, Frankfurt a.M. 2008, S. 234; Mihai Ovidiu CĂȚOI, Ofensivă catolică și rezistență schismatică la Dunărea de Jos în prima jumătate a secolului al XIII-lea, in: Emilian POPESCU / Mihai Ovidiu CĂȚOI (Hg.), Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală II. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV, Galați 2010, S. 166–213, hier S. 176 (zum Bruch zwischen dem bulgarischen Zaren Johannes Assen II. [1218–1241] und dem römischen Stuhl bzw. zur Wiederkehr der Bulgaren unter Konstantinopler Jurisdiktion); Alexandru MADGEARU, Asăneștii. Istoria politico-militară a statului dinastiei Asan (1185–1280), Târgoviște 2014, S. 111–119.

7 Vgl. Georges OSTROGORSKY, Problèmes des relations byzantino-serbes au XIVe siècle, in: Joan M. HUSSEY u.a. (Hg.), Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies Oxford 5.–10. September 1966, Oxford u.a. 1967, S. 41–55.

8 Sogar die ungarischen Herrscher vor Stephan I. (1000–1038) haben eine solche Pendelpolitik zwischen Konstantinopel und Rom betrieben (siehe den Beitrag von Krista ZACH (†) in diesem Band). Lange Zeit hatten die ungarischen Könige aus der Arpaden-Dynastie den Glaubenspluralismus und die Völkervielfalt in ihrem Herrschaftsverband gefördert. Ein Zeichen dafür ist beispielsweise die Präsenz zahlreicher ostkirchlicher Abteien und kleinerer mönchischer Gemeinschaften im gesamten Herrschaftsbereich der ungarischen Krone zwischen dem 11. und 14. Jh. (vgl. TURCUȘ, Sfântul Scaun, S. 170; POP, Din mâinile valahilor schismatici, S. 53, 280). Zur Pendelpolitik des Kalojohannes siehe CĂȚOI, Ofensivă catolică, S. 169.

Durostorum, Carsium-Hârșova, Troesmis-Turcoaia, Axiopolis-Cernavodă, Dinogetia-Garvăn, Noviodunum-Isaccea oder Vicina, die alle Konstantinopel unterstellt waren, wie byzantinische oder arabische Quellen berichten⁹.

Paradigmatisch ist der Bischofsitz von Vicina. Dieser stand unter Konstantinopler Jurisdiktion und die Amtsträger von Vicina waren seit spätestens 1285 aktive Akteure kirchlicher und politischer Entwicklungen im Byzantinischen Reich. Es sei hier an die Teilnahme der Bischöfe von Vicina am antiunionistischen Konzil von Konstantinopel 1285 oder am hesychastischen Streit im Jahr 1347 verwiesen¹⁰. In Vicina verzeichnen wir allerdings auch eine starke lateinische Präsenz durch die genuesischen Händler und durch die Missionare der Minoriten, die bereits 1287 ein Kloster in der Stadt besaßen. Die Franziskaner stellten 1371 auch einen lateinischen Bischof in Vicina, *Ludovicus episcopus Vicinensis de ordine Minorum*¹¹. Vicina zeichnete sich somit dadurch aus, dass in der Stadt sowohl ostkirchliche als auch lateinische Christen und Institutionen präsent waren und miteinander lebten. Zentren wie Vicina entwickelten auch nördlich der Donau einen beträchtlichen Einfluss.

Diese pluralistische Tendenz traf im 14. Jahrhundert auf die von Norden kommenden religionspolitischen Bestrebungen der ungarischen Krone, die ihre Herrschaft im Donau-Karpaten-Raum durch die Besetzung des Banats von Severin (lat. *Terra Ceurin*) und durch die gezielt eingesetzte Mission der Johanniter mittels Verbreitung der römischen Jurisdiktion zu festigen suchte¹². Die starke Wirkung der Konstantinopel unterstellten Donaubistümer zeigte sich in der Präsenz zahlreicher *schismatici, eretici* oder *infideles* – um die Begrifflichkeiten mancher Quellen aus dem Umfeld der Minoriten zu verwenden¹³ – nördlich der Donau, die vermutlich von Wanderpriestern seelsorgerisch begleitet wurden¹⁴. Diese »Schismatiker« durchkreuzten sowohl die Missionierungspolitik der Kurie als auch die Expansionspolitik der ungarischen Krone, welche sich auf lateinische Zentren wie die

9 Vgl. TURCUȘ, Sfântul Scaun, S. 150; Emilian POPESCU, Configurația religioasă la Dunărea de Jos în ajunul și după cruciada a IV-a, in: Emilian POPESCU/Mihai Ovidiu CĂȚOI (Hg.), *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi*, Galați 2010, S. 139–165, hier S. 144–146, 151, 153.

10 Vgl. POPESCU, Configurația religioasă, S. 156f.

11 Vgl. Konrad EUBEL (Hg.), *Hierarchia Catholica Medii Aevi I (1198–1431)*, Regensburg ²1913, Eintrag: CERETEN u.a., S. 182. Dazu Răzvan THEODORESCU, Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X–XIV), Bukarest 1974, S. 179; Claudia F. DOBRE, *Medicants in Moldavia. Mission in an Orthodox Land (Thirteenth to Fifteenth Century)*, Daun 2008, Anm. 75, S. 29.

12 Vgl. Maria HOLBAN, *Din cronica relațiilor româno-ungare în secolele XIII–XIV*, Bukarest 1981, S. 55–60, 65f.; ACHIM, *Politica sud-estică*, S. 82–88.

13 Vgl. CĂȚOI, *Ofensivă catolică*, S. 171; POP, *Din mâinile valahilor schismatici*, S. 19.

14 Vgl. CĂȚOI, *Ofensivă catolică*, S. 183.

Zisterzienser-Klöster in Kerz (rum. Cârța) in Siebenbürgen und Egresch (rum. Igrış) im Banat oder jene der Dominikaner in Seret und Severin (östlich der Karpaten bzw. im Banat von Severin) stützte, um ihren Einfluss südlich der Karpaten auszubauen¹⁵.

So erfahren wir aus einem Brief Gregors IX. (1227–1241) vom November 1234, dass die Region um den Karpatenbogen voller walachischer Schismatiker (*Walat[h]i schismatici*) gewesen sei, die sogar »*pseudoepiscopi*« (wie der Papst sie bezeichnete) besäßen¹⁶. Sie stellten insofern eine Gefahr dar, als die lateinischen Sachsen und Ungarn oder sogar die neu christianisierten Kumanen¹⁷ die liturgischen Dienste dieser Amtsträger ohne Bedenken hinsichtlich der doktrinären Differenzen in Anspruch nahmen:

Wie wir erfahren haben, lebt im Bistum der Kumanen ein Volk, das den Namen »Walachen« trägt. Auch wenn sie sich des Namens eines Christen [als würdig] schätzen, verstoßen sie jedoch gegen diesen Namen, da sie verschiedene Riten und Bräuche in einem unchristlichen Glauben miteinander vermischen. Denn sie erhalten – in Verachtung der römischen Kirche – alle kirchlichen Sakramente von manchen falschen Bischöfen, die zum griechischen Ritus halten, und nicht von unserem ehrwürdigen Bruder, dem Bischof der Kumanen, dem eigentlichen Diözesanbischof dessen Ortes. Manche, sowohl Ungarn als auch Deutsche, sowie andere Rechtgläubige aus dem ungarischen Königreich treten zu diesen über, um dort ihr Leben zu führen und in dieser Art und Weise bilden sie mit den erwähnten Walachen ein einziges Volk; sie erhalten die Sakramente in Verachtung dessen [des Bischofs der Kumanen, MDG] zur großen Empörung der Rechtgläubigen und in grober Vernachlässigung des christlichen Glaubens¹⁸.

Im Grunde bemerkt man in den Territorien, wo Christen unter lateinischer oder ostkirchlicher Jurisdiktion zusammenlebten, eine Mischung religiöser Praktiken und ein hohes Maß an »Übertritten« von einer Glaubensgemeinschaft zur anderen¹⁹, was m.E. beweist, wie fließend die konfessionellen

15 Vgl. TURCUȘ, Sfântul Scaun, S. 251–276; CĂȚOI, Ofensivă catolică, S. 179.

16 Vgl. POP, Din mâinile valahilor schismatici, S. 51.

17 Vgl. АСНІМ, Politica sud-estică, S. 56–60.

18 »In Cumanorum episcopatu, sicut accepimus, quidam populi, qui Walati vocantur, existunt, qui etsi censeantur nomine christiano, sub una tamen fide varios ritus habentes et mores, illa committunt, que huic sunt nomini inimica. Nam Romanam ecclesiam contempnentes, non a venerabili fratre nostro [...], episcopo Cumanorum, qui loci diocesanus existit, sed a quibusdam pseudoepiscopis, Grecorum ritum tenentibus, universa recipiunt ecclesiastica sacramenta, et nonnulli de regno Ungarie, tam Ungari, quam Theutonici et alii orthodoxi morandi causa cum ipsis transeunt ad eosdem et sich cum eis, quia populus unus facti cum eisdem Walathis eo contempto, premissa recipiunt sacramenta, in grave orthodoxorum scandalum et derogationem non modicam fidei christiane« (Documenta D I, Nr. 9, S. 20).

19 Vgl. TURCUȘ, Sfântul Scaun, S. 159–162; CĂȚOI, Ofensivă catolică, S. 189f.; POP, Din mâinile valahilor schismatici, S. 280.

Grenzen im 13.–14. Jahrhundert noch waren und dass für diese Zeit »konfessionelle Zugehörigkeit« im Grunde als eine rein jurisdiktionelle Kategorie aufzufassen ist.

Am 16. Mai 1237 schrieb derselbe Gregor IX. aus Viterbo den Dominikanern in Severin und erlaubte ihnen, den dort lebenden zahlreichen *schismatici* – die keinen eigenen Bischof hatten – die Altardecken, die Priestergewänder und die Friedhöfe zu weihen (»devotioni vestre in eisdem partibus, in quibus episcoporum copiam non habetis, benedicendi pallas altaris et sacerdotales vestes, ac cimiteria auctoritate presentium vobis concedimus facultatem«) sowie die wegen kleiner Sünden exkommunizierten Schismatiker vom Bann freizusprechen (»presentium vobis auctoritate concedimus, ut [...] sive clerici vel laici ex aliquo casu sententiam excommunicationis incurrerint, ipsis absolutionis beneficium, si humiliter illud postulandum duxerint, iuxta formam ecclesie impendatis, idem circa fideles si qui forsan ibidem reperti fuerint facientes«)²⁰.

Diese seelsorgerischen, normalerweise nur einem Bischof vorbehaltenen Leistungen, die nun aber von den Mönchen erbracht werden durften, betrachtete der Papst als Zeichen der Konversion zum lateinischen Glauben; sie sprechen jedoch m.E. eher für eine gemeinsame Praxis der Ostkirche und der Lateinischen Kirche in der Region, die von den dortigen Christen meistens²¹ als »konfessionell« undifferenziert angesehen und ohne Bedenken in Anspruch genommen wurde.

Die Schenkungsurkunde des ungarischen Königs Bela IV. (1235–1270) aus dem Jahr 1247 an die Johanniter, die in Südsiebenbürgen zu Verteidigungs-, Eroberungs- und Missionierungszwecken angesiedelt werden sollten, sprach u.a. von *archiepiscopi* und *episcopi* in den walachischen Entitäten südlich der Karpaten²². Diese Bistümer gehörten weder der römischen noch der Konstantinopler Jurisdiktion an, denn sie werden in den byzantinischen Quellen von Nikaia gar nicht erwähnt.

20 Vgl. Documente privind Istoria României. Veacul XI, XII și XIII. C. Transilvania, hg. v. ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÂNE, Bukarest 1951, Nr. 252, 253, S. 301; Eudoxiu HURMUZAKI/Nicolae DENSUȘIANU (Hg.), Documente privitoare la Istoria Românilor 1.1, Bukarest 1887, Nr. 115, 116, S. 153f. Dazu CĂȚOI, Ofensivă catolică, Anm. 97, S. 192.

21 In der Rechtspraxis der Schwurablegung zeigt ein genuesischer Bericht aus Pera (1387) bei einem Vertragsabschluss zwischen den Gesandten des Woiwoden Ivanko und der Republik Genua, dass beide Parteien diesen jeweils nach dem »Brauch der Lateiner« oder jenem »der Griechen« abgelegt hätten, vgl. Documente privind Istoria României. Veacul XIII, XIV și XV. B. Țara Românească (1247–1500), hg. v. ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÂNE, Bukarest 1953, Nr. 24, S. 39.

22 Vgl. Documenta D I, Nr. 10, S. 22. Zu der Präsenz der Johanniter siehe TURCUȘ, Sfântul Scaun, S. 233–242.

Außerdem haben wir die späten Beispiele aus dem Banat bzw. aus Ungarn in den 1360er Jahren, wo die dort lebenden »Schismatiker« – obwohl als Ritus zur Ostkirche gehörend – weder von Konstantinopel noch von Rom anerkannt worden waren. Ihre kirchlichen Strukturen (Bischöfe, Priester, Mönche) wurden von den beiden Stühlen als nicht kanonisch betrachtet. Sie selbst scheinen sich relativ wenig um die jurisdiktionelle Frage gekümmert zu haben oder unterstanden zum Teil dem »schismatischen« serbischen Patriarchat von Peč, das sich 1346 gegen das Ökumenische Patriarchat und für die Autokephalie entschieden hatte²³.

In diesem religiös-politischen Kontext entschieden sich die ersten Fürsten der Walachei, Basarab I. (ca. 1310–1352) und sein Sohn Nikolaus-Alexander (1352–1364), für eine zweideutige Politik zwischen Konstantinopel und Rom bzw. Buda: Beide heirateten katholische Prinzessinnen²⁴. Am 1. Februar 1327 schrieb Papst Johannes XXII. (1316–1334) aus Avignon einen Brief an Basarab I., in dem er den Herrn der Walachei als »princeps devotus catholicus, deo et apostolice sedi favorabiliter assistens« bezeichnete²⁵. Auch Nikolaus-Alexander, der Sohn Basarabs I., setzte sich intensiv für freundschaftliche Beziehungen zur römischen Kurie und für ein gutes Verhältnis mit Ungarn ein, das der Angriff seines Vaters auf König Karl Robert von Anjou im Jahr 1330 erheblich zerrüttet hatte²⁶. So wurde er von Papst Clemens VI. (1342–1352) in einem Brief vom 17. Oktober 1345 aus Avignon für die Erfolge der lateinischen Mission in seinem Land als »nobilis vir« gelobt²⁷; Clemens VI. begrüßte ausdrücklich die Konversion der »Schismatiker« in der Walachei:

23 Vgl. Nicolae SĂSĂUJAN, Sfântul Nicodim de la Tismana și contemporanii săi. Considerații de istorie culturală în spațiul sud-est european în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, in: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian 6 (2006), S. 219–234, hier S. 231f.; Nicolae CHIFĂR, Contextul politico-religios sud-est european privind întemeierea Mitropoliei Țării Românești, in: Emilian POPESCU / Mihai Ovidiu CĂȚOI (Hg.), Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi, Galați 2010, S. 286–305, hier S. 293; POP, Din mâinile valahilor schismatici, S. 302.

24 Vgl. CHIFĂR, Contextul politico-religios, S. 291.

25 Vgl. Documenta D I, Nr. 17, S. 39. Dazu auch PAPACOSTEA, Prima unire, S. 14, 17–23; Matei CAZACU / Dan Ioan MUREȘAN, Ioan Basarab, un domn român la începuturile Țării Românești, Kischinau 2013, S. 31, 180f.

26 Vgl. HOLBAN, Cronica relațiilor, S. 107–125, 141; CHIFĂR, Contextul politico-religios, S. 289. Im Jahr 1355 erkannte Nikolaus-Alexander Basarab formell die Souveränität des ungarischen Königs an, um im Gegenzug die Anerkennung *de jure* seiner Herrschaft über das Banat von Severin – das er *de facto* sowieso besaß – zu bekommen, vgl. HOLBAN, Cronica relațiilor, S. 146.

27 Vgl. Documenta D I, Nr. 32, S. 60.

Ich, der Apostolische [Vater], höre aus in Gott erfreulichen Berichten seit geraumer Zeit, dass die rumänischen Walachen, welche in Transsilvanien, Walachei und dem ungarischen Sirmium leben, [...] durch die Übernahme des katholischen Glaubens den Weg der Wahrheit erkannt haben, die Saat des Schismas und andere Irrtümer von sich herabschüttelnd und diesen absagend [...]»²⁸.

Worin diese »Konversion« bestanden haben soll, erfahren wir leider nicht, nur dass die lateinischen Gemeinden des Landes (insbesondere jene der sächsischen Kolonisten) dem lateinischen Erzbisum von Weißenburg (rum. Alba Iulia) in Siebenbürgen unterstanden²⁹. Es scheint sich um eine Jurisdiktions-sache zu handeln; nach Innozenz III. (1198–1216) ging die Konversion zum lateinischen Glauben Hand in Hand mit Erweiterungen des Herrschafts-bereichs der ungarischen Krone³⁰. Das heißt – was auch der Brief Clemens' VI. nahelegt –, dass »Konversion« hauptsächlich politische Eroberung und damit die Unterstellung der neuen Untertanen unter die römische Jurisdiktion bedeutete, weniger jedoch doktrinaire, liturgische oder praktische Aufklärung im neuen Ritus.

Die politische Nähe zu Ungarn glich Nikolaus-Alexander aus, indem er enge Beziehungen zum Ökumenischen Patriarchat unterhielt. Nach 1351 ist eine Intensivierung der von Buda aus koordinierten lateinischen Mission südlich und östlich der Karpaten zu bemerken sowie der ungarische Versuch nach 1358, die formellen Ansprüche der Oberhoheit über die Walachei durch Steuererhebungen und territoriale Forderungen zu konkretisieren³¹. Unter diesen Umständen schrieb Nikolaus-Alexander dem Ökumenischen Patriarchen Kallistos I. (1350–1353 und 1354–1363) und bat ihn, dem Umzug des Metropolitansitzes von Vicina nach Curtea de Argeş zuzustimmen und

28 »Dudum prelato letis in domino relatibus ad nostri apostolatus auditum, quod Olachi Romani commorantes in partibus Ungarie Transsilvanis, Ultralpinis et Sirmiis ille, [...] quod ipsorum aliqui iam viam veritatis agnoverunt, per susceptionem fidei catholice [...] fermento scismatis et aliis erroribus, [...] excusso a se penitus et abiecto [...]« (Documenta D I, Nr. 32, S. 60).

29 Archäologische Befunde bestätigen, dass sächsische Kolonisten aus Siebenbürgen die städtische Kultur der Walachei bereits ab der ersten Hälfte des 14. Jhs. entscheidend prägten. Wichtige walachische Städte mit deutscher Bevölkerung sind Langenau (Campus Lungus), Târgoviște, Curtea de Argeş und Râmnic. Die lateinischen Christen der Walachei hatten seit 1381 sogar einen Bischofsitz in Argeş, dessen Existenz 1519 endete, vgl. Petre P. PANAITESCU, *Mircea cel Bătrân*, Bukarest ²2000, S. 198f.; Sergiu IOSIPESCU, *Contribuții la istoria domniei Principelui Radu I.*, in: *Studii și Materiale de Istorie Medie* 28 (2010), S. 25–47, hier S. 35; Alexandru CIOCIȚAN, *Comunitățile germane la sud de Carpați în Evul Mediu (secolele XIII–XVIII)*, Brăila 2014, S. 168–176, 189–192, 230.

30 Vgl. POP, *Din mâinile valahilor schismatici*, S. 28, 278.

31 Vgl. HOLBAN, *Cronica relațiilor*, S. 148; POP, *Din mâinile valahilor schismatici*, S. 308.

somit die dadurch entstandene Metropole der Walachei oder der *Ungrovlahia* offiziell anzuerkennen, was 1359 auch geschah³².

Den »lateinischen Trumpf« behielten die Herren der Walachei jedoch weiterhin im Ärmel: Der Nachfolger Nikolaus-Alexanders, Vladislav I. Vlaicu (1364–1377), unterstützte 1369 nachdrücklich die Visitation des Stellvertreters (*suffraganeus*) des lateinischen Bischofs Demetrius von Großwardein (1345–1372) in der Walachei, um die dortigen Gemeinden zu festigen³³. Auch gibt es einen Brief von Papst Urban V. (1362–1370), in dem der Heilige Vater die lateinische Fürstin der Walachei – Klara, die Stiefmutter von Vladislav I. Vlaicu – lobt, sie habe erfolgreich dazu beigetragen, dass ihre Tochter, die Zarin der Bulgaren, zum lateinischen Glauben konvertierte³⁴. Außerdem finden in der Walachei lateinische Einflüsse den Weg in die kirchenslawische Liturgie nach östlichem Ritus³⁵. Das lateinische Element war also in der Walachei des Fürsten Vladislav I. Vlaicu und seiner Nachfolger ziemlich stark vertreten: Bis ca. 1400 erwähnen die Urkunden der Kanzlei des Woiwoden immer wieder die lateinischen Christen im Land wie auch ihr kirchliches Leben und dessen Strukturen; danach verschwinden sie allmählich aus der Dokumentation³⁶.

Am 29. September erließ König Sigismund von Luxemburg (König von Ungarn 1387–1437) in Großwardein (rum. Oradea) ein Dekret, in dem er die unwiederbringliche Hinwendung der Walachei zu Konstantinopel und zur östlichen Kirche indirekt anerkannte und manche Privilegien für die orthodoxen Klöster Vodița und Tismana bestätigte³⁷. Wie es scheint, schufen die Fürsten der Walachei bewusst eine religiös-kirchliche Abhängigkeit von

32 Vgl. Documente B. Țara Românească, Nr. 9, S. 13f., und Nr. 10, S. 14–16; Franz MIKLOSICH/Joseph MÜLLER (Hg.), *Acta et diplomata Graeca mediae aevi. I: Acta patriarchatus Constantinopolitani 1315–1402*, Bd. 1, Aalen 1968, Nr. 171/1, S. 383–386, und Nr. 171/2, S. 386–388. Dazu Alexandru MORARU, *Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei (1359) receptată în istoriografia românească*, in: Emilian POPESCU/Mihai Ovidiu CĂȚOI (Hg.), *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi*, Galați 2010, S. 306–334, hier S. 309–314; CAZACU/MUREȘAN, Ioan Basarab, S. 162–167.

33 Vgl. *Documenta Romaniae Historica. C. Transilvania vol. XIII (1366–1370)*, hg. v. ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA, Bukarest 1991, Nr. 443, S. 677f.; Documente B. Țara Românească, Nr. 12, S. 19–20.

34 Vgl. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române I*, Bukarest 1991, S. 307.

35 Vgl. Petre Ș. NĂSTUREL, *Une réminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la liturgie slave*, in: *Romanoslavica 1* (1958), S. 198–209, hier S. 204f.

36 Vgl. Documente B. Țara Românească, S. VII–XXV.

37 Vgl. ebd., Nr. 60, S. 73. Dazu Mihai SĂSĂUJAN, *Activitatea Sfântului Nicodim de la Tismana în contextul istoric sud-est european (a doua jumătate a secolului al XIV-lea)*, in: Emilian POPESCU/Mihai Ovidiu CĂȚOI (Hg.), *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi*, Galați 2010, S. 473–486, hier S. 480.

Konstantinopel mit seiner starken Kirche und seinem schwachen Kaisertum³⁸, um dem politischen Einfluss der Nachbarn Ungarn, Bulgarien und Serbien entgegenzuwirken. Andererseits behielten die Fürsten der Walachei angesichts des stärker werdenden Islams auch nach der Gründung des Metropolitansitzes die »lateinische Option« in der Hand. Denn der Islam drohte, das Land durch die Goldene Horde im Osten – die Anfang des 14. Jahrhunderts umfangreich islamisiert wurde – und die anrückenden Osmanen im Süden in die Zange zu nehmen³⁹. So verflochten sie geschickt die religiöse Option mit der politischen Lage.

Die Zeit der Konsolidierung

Die Entscheidung der Walachei für Konstantinopel bedeutete anfangs nicht mehr als eine jurisdiktionelle Option der Fürsten, die dank schwammiger dogmatischer und praktischer Konturen – wie die Geschichte zeigt – jederzeit widerrufen bzw. unter äußerem Einfluss geändert werden konnte. Nach 1370 aber strebten die Fürsten der Walachei die Schaffung einer orthodoxen Identität für ihre Untertanen an, die ihnen zur Durchsetzung der politischen Unabhängigkeit sowohl von den katholischen Mächten als auch von den Osmanen verhelfen sollte. Dieses Desiderat wurde durch die Schaffung und Festigung einer institutionellen Infrastruktur im Land umgesetzt, insbesondere durch eine Reformierung, des Mönchswesens auf zentralisierter programmatischer Basis.

Die Hauptgestalt dieses Prozesses war der serbische Mönch Nikódemos (*Nicodim*) von Tismana (ca. 1320–1406)⁴⁰. Über sein Leben und seine Tätigkeit besitzen wir leider nur wenige späte Quellen aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert: den Reisebericht des syrischen Diakons Paulus von Aleppo, das *synaxáron* zum Feiertag des Nikódemos (26. Dezember) sowie eine Vita⁴¹. Aus diesen Quellen wissen wir, dass er als Mönch auf dem Berg Athos im Kloster Chilandar weilte und eine kurze Zeit im Königreich von Widin verbrachte. Nach der Eroberung Widins 1366 durch Ungarn floh Nikódemos vor der Franziskaner-Mission in die Walachei. Hier agierte er im Auftrag der Landesherren für den Ausbau einer orthodoxen Infrastruktur.

Mithilfe der Finanzierung der Fürsten gründete und organisierte Nikódemos 1372 und 1376 zwei Klöster, Vodița und Tismana, an der Grenze zum ungarischen Königreich im Banat von Severin, das seit 1368 als Lehen wieder

38 Vgl. CHIFĂR, Contextul politico-religios, S. 303.

39 Vgl. PAPACOSTEA, Prima unire, S. 23.

40 Vgl. PANAITESCU, Mircea cel Bătrân, S. 176–185.

41 Vgl. PĂCURARIU, Istoria, S. 306.

der Walachei gehörte. Diese Klöster waren nach dem athonitischen Muster der klösterlichen Selbstbestimmung als *Samovlastien* (gr. αυτοδεσποτία) organisiert⁴². Zu ihren Aufgaben zählte die direkte Abwehr der katholischen Mission in der Region. Die von Nikódemos begonnene klösterliche Infrastruktur wurde von den Fürsten Radu I. (1377–1385), Dan I. (1385–1386) und Mircea I. (1386–1418, mit Unterbrechung) mit drei weiteren Klöstern ausgebaut: Nucet, Cozia (vor dem Jahr 1383)⁴³ und Snagov (im Jahr 1408). Die Klöster genossen die volle Unterstützung der Woiwoden, die sie mit umfangreichen Ländereien, Dörfern, der Freiheit zur Zollerhebung, Steuerfreiheit usw. ausstatteten. Von insgesamt 38 Schenkungsurkunden der Kanzlei des Woiwoden zwischen 1372 (dem Gründungsjahr von Vodița) und 1418 (dem Todesjahr von Mircea I.) fallen 22 Urkunden zugunsten der fünf erwähnten klösterlichen Zentren aus⁴⁴.

Die Klostergründungen gingen Hand in Hand mit der moralischen Reform des niederen Klerus im Lande. Vom Patriarchen Euthymios von Tarnovo (1375–1393) sind zwei Briefe an Nikódemos von Tismana erhalten, in denen einerseits dogmatische Fragen zum Ursprung und zur Natur der Engel bzw. zur Natur der bösen Engel gegen die Bogomilen, andererseits die Moralität des Priesterstandes behandelt werden⁴⁵. Bekannt sind der hesychastische Hintergrund⁴⁶ und die hesychastischen Kontakte des Nikódemos⁴⁷. Seine Tätigkeit zur Erneuerung der Kirche der Walachei geht also hauptsächlich in die Richtung der materiellen und institutionellen Stärkung der Orthodoxie byzantinischer Ausprägung: hesychastisch und gegen die Lateiner nach außen sowie innerorthodox anti-bogomilisch. Nikódemos stellte auch einige Handschriften von liturgischen Büchern her, was auf eine beabsichtigte Reform des liturgischen Lebens hindeuten könnte⁴⁸.

42 Vgl. ebd., S. 308f.; SĂSĂUJAN, Nicodim de la Tismana, S. 224f.

43 In der bisherigen Historiographie betrachtete man das Kloster Cozia als Stiftung von Mircea I. In einer Studie aus dem Jahr 2010 hat Sergiu Iosipescu eindrücklich beweisen können, dass das Kloster bereits von dessen Vater, Radu I., gegründet worden war, vgl. IOSIPESCU, Contribuții, S. 26–29. Dazu auch PANAITESCU, Mircea cel Bătrân, S. 187.

44 Vgl. Documente B. Țara Românească, S. VIII–X.

45 Vgl. EFTIMIE Patriarh de Târnovo, Corespondența cu Sfântul Nicodim de la Tismana, Mitropolitul Antim al Ungrovlahiei, Monahul Ciprian, viitorul Mitropolit al Kievului și al întregii Rusii, hg. v. Gheorghiuță CIOCIOI, Bukarest 2010, S. 13–51; PĂCURARIU, Istoria, S. 311. Dazu SASAUJAN, Nicodim de la Tismana, S. 229f.

46 Der Hesychasmus beschreibt diejenige asketische Praxis in ostkirchlichen Kreisen, in welcher der Asket durch unterschiedliche geistige und körperliche Übungen die vollkommene Ruhe, Stille (*hesychia*) von den Zerstreungen der Welt anstrebt.

47 SĂSĂUJAN, Nicodim de la Tismana, S. 225–231. Das weite und eng verflochtene hesychastische Netzwerk im Südosteuropa des 14.–15. Jhs. veranlasste manche Forscher, von einer »internationale hésychaste« zu sprechen, vgl. Alexandru ELIAN, Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Age, in: Joan M. HUSSEY u.a. (Hg.), Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies Oxford 5.–10. September 1966, Oxford u.a. 1967, S. 195–203, hier S. 199.

48 Vgl. PACURARIU, Istoria, S. 311.

Dieser Prozess der institutionellen und moralischen Festigung der orthodoxen Kirchlichkeit und des orthodoxen Lebens im Land beschäftigte die Fürsten der Walachei über das gesamte 15. Jahrhundert hinweg. Nicht nur dass der Ausbau des Klosternetzwerkes ohne Unterlass vorangetrieben⁴⁹ und die hesychastische Praxis konsequent eingeführt wurden, auch die Landeskirche wurde in zwei Metropolitansitze geteilt, um eine bessere kirchliche Präsenz im Herrschaftsbereich zu erzielen. Um 1503 holte Fürst Radu der Große (1495–1508) den damaligen Patriarchen Nephon II. von Konstantinopel (1486–1488, 1497–1498 und 1502) ins Land und ernannte ihn zum Metropoliten von Ungrovlachia. Seine Aufgabe bestand darin, eine radikale moralische Reform des christlichen Lebens sowohl der Laien als auch der Geistlichkeit durchzuführen⁵⁰. Die moralische Reform scheint auch von einer liturgischen begleitet worden zu sein: Aus dieser Zeit haben wir ein *synaxáron* für den Heiligen Spyridonos von Tarnovo, dessen Reliquien in der Hauptstadt der Walachei ruhten⁵¹. Der Drang zur Reform äußerte sich u.a. auch in der aufgezwungenen Konversion nicht orthodoxer Christen in der Walachei zur Ostkirche⁵².

1506 wurde das Kloster Bistritz (rum. Bistrița) in den heute sogenannten »alten Karpaten« gegründet. Es ist deswegen wichtig, weil damit eine orthodoxe Kulturoase entstand, insbesondere nachdem die aus Serbien und Bulgarien geflohenen Mönche zur Errichtung einer beeindruckenden Bibliothek beitrugen und für die Einführung der Kalligraphie sorgten. In diesem Kloster machte der künftige Fürst der Walachei, Neogoe Basarab, als Kind die ersten Schritte zu seiner umfangreichen theologischen und literarischen Bildung⁵³. 1508 wurden in der Walachei zum ersten Mal im Bereich der

49 Sogar in Siebenbürgen entstanden ab dem Ende des 14. Jahrhundert bis 1417 auf Betreiben der Walachei sechs Klöster des ostkirchlichen Ritus, vgl. Săsăujan, *Activitatea*, S. 479.

50 Vgl. Gavriil PROTUL, *Viața Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului*, Bd. 2, hg. v. Vasile Grecu, Bukarest, S. 87f.; Nikos PANOU, *Greek-Romanian Symbiotic Patterns in the Early Modern Period. History, Mentalities, Institutions*, Part I and II, in: *The Historical Review / La Revue Historique* 3 (2006), S. 71–110, bzw. 4 (2007), S. 59–104, hier II, S. 64–67.

51 Vgl. Nicolae-Șerban TANAȘOCA, *Din nou despre scrisoarea lui Manuil din Corint către Neogoe Basarab*, in: Nicolae-Cristian CĂDĂ (Hg.), *Sfântul Voievod Neogoe Basarab. Cțitor de biserică și cultură românească*, Bukarest 2012, S. 349–429, hier S. 380.

52 Dabei beziehe ich mich insbesondere auf die nicht calcedonischen armenischen Christen der Walachei, wie Dan Zamfirescu nahelegt, vgl. Dan ZAMFIRESCU, *Anmerkungen*, in: *Învățaturile lui Neogoe Basarab către fiul său Theodosie. Versiunea românească de la Curtea de Argeș*, hg. v. Dan ZAMFIRESCU, Bukarest 2010, S. 428f. Dan Zamfirescu bringt diese Zwangsbekehrungen nicht in Verbindung mit den lateinischen Christen der Walachei, Nicolae-Șerban Tanașoca dagegen doch, vgl. TANAȘOCA, *Din nou*, S. 382.

53 Ion D. SANDU, *Neogoe Basarab apărător și sprijinitor al ortodoxiei*, Hermannstadt 1938, S. 6; Nicolae STOICESCU, *La politique de Neogoe Basarab et ses Préceptes pour son fils Teodosie*, in: *Revue Roumaine d'Histoire* 9/1 (1970), S. 18–42, hier S. 21; Ioan IONESCU, *Neogoe Basarab și cțitoriile sale*, in: *Mitropolia Olteniei* 23/9–10 (1971), S. 653–675, hier S. 664–667.

beiden Donaufürstentümer Bücher gedruckt⁵⁴. Interessanterweise zirkulierte in der Walachei ab Ende des 15. Jahrhunderts unter dem slawischen Namen *sbornice* eine ganze Reihe dogmatischer Sammlungen, die im Stil von *panopliae dogmaticae* Argumente und Zitate aus den Kirchenvätern zur Untermauerung verschiedener dogmatischer Themen zusammenführten⁵⁵. Auch wurde 1452 in der Hauptstadt der Walachei, Târgoviște, eine Handschrift der kirchenslawischen Übersetzung des *Syntagma* des Matthaios Blastares, einer Sammlung byzantinischen Kirchen- und Zivilrechts aus dem Jahr 1335, angefertigt⁵⁶. Auf diese Weise schuf man Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts ein literarisch-gelehrtes Umfeld, in dem die dogmatischen Differenzbildungen zur Lateinischen Kirche herausgearbeitet werden konnten.

Ein Glaubensgutachten für Neagoe Basarab

Die Regierungszeit des gelehrten Fürsten Neagoe Basarab (1512–1521) – selber Autor eines beeindruckenden politischen Traktats in Form eines Fürstenspiegels⁵⁷ – bedeutete eine Intensivierung der theologischen Auseinandersetzung mit den Differenzen zwischen lateinischem und orthodoxem Christentum.

Historisch gesehen strebten die Woiwoden des beginnenden 16. Jahrhunderts eine Entschärfung der osmanischen Gefahr an. Die Osmanen hatten ihr Land bereits in ein Vasallenverhältnis gezwungen und drohten mit der endgültigen Eroberung der Walachei. In diesem Sinne agierten die Woiwoden auf zwei Ebenen: Einerseits bemerkt man schon seit Radu dem Großen und Neagoe Basarab einen beispiellosen materiellen Einsatz für die balkanische, athonitische und Konstantinopler Orthodoxie, der sich in umfangreichen Stiftungen, großzügigen Spenden und politischer Fürsprache bei den osmanischen Behörden konkretisierte⁵⁸. Andererseits mischten sich

54 Vgl. Gabriela NIȚULESCU, *Cartea tipărită la Târgoviște și Renașterea Românească*, Târgoviște 2009.

55 Vgl. Vasile V. MUNTEAN, *Istoria Bisericii Românești de la începuturi până la 1716*, Timișoara 2010, S. 80, URL: <<http://www.litere.uvt.ro/pdf/Istoria%20Bisericii%20Romanesti%20I.24.03201401.pdf>> (18.03.2015).

56 Vgl. PĂCURARIU, *Istoria*, S. 422; Victor ALEXANDROV, *The Syntagma of Matthew Blastares. The Destiny of a Byzantine Legal Code Among the Orthodox Slavs and Romanians*. 14.–17. centuries, Frankfurt a.M. 2012.

57 Vgl. Neagoe BASARAB, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Versiunea românească de la Curtea de Argeș, hg. v. Dan ZAMFIRESCU, Bukarest 2010. Mihai-D. Grigore, *Neagoe Basarab -- Princeps Christianus*. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513--1523), Frankfurt a.M. 2015.

58 Vgl. Gavriil PROTUL, *Viața Sfântului Nifon*, S. 158–168; Ștefan BAZILESCU, *Relațiile lui Neagoe Basarab cu lumea ortodoxă din afara granițelor Țării Românești*, in: *Mitropolia*

die Herren der Walachei in den osmanischen dynastischen Konflikt nach 1510 ein – in den letzten Jahren des Sultans Bayezid II. (1481–1512)⁵⁹ – und unterhielten enge Kontakte mit Polen, Ungarn und Rom angesichts eines neuen Kreuzzugs, der sich in der Planung befand⁶⁰.

Im Januar 1519 suchte Antonio Paikalas im Auftrag Neagoes Basarabs Papst Leo X. in Rom auf. Der Gesandte überbrachte klare Worte aus der Walachei: Im Falle eines Kreuzzugs wollte die Walachei den christlichen Mächten militärisch zur Seite stehen. Er erhob allerdings im Gegenzug Anspruch auf Beteiligung an den eventuell wiedereroberten Territorien⁶¹. Neagoes Basarab ging offenbar auf die Pläne Leos X. ein, der sich nach 1517 immer stärker um die Organisation eines Kreuzzugs bemühte⁶². Dies war angesichts der Tatsache, dass sich Sultan Selim I. gerade mit der Armee in Ägypten aufhielt⁶³, verständlich und zeigt die starke Hoffnung der südosteuropäischen politischen Entitäten auf eine entschlossene Reaktion der christlichen Mächte gegen die osmanische Offensive.

Olteniei 23/9–10 (1971), S. 676–690; Manole NEAGOE, Neagoes Basarab, Bukarest 1971, S. 96; Daniel BARBU, Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească, Bukarest 2001, S. 197; Ioan MOLDOVEANU, Aspect of the Relations of the Romanian Principalities with Mount Athos in the Light of Recent Research Findings, in: Emilian BĂBUȘ u.a. (Hg.), The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries, Bukarest 2007, S. 53–68, hier S. 56f.; Mihail-S. SĂSĂUJAN, Actul de ctitorie al Domnului Neagoes Basarab, in: Nicolae-C. CĂDĂ (Hg.), Sfântul Voievod Neagoes Basarab – ctitor de biserică și cultură românească, Bukarest 2012, S. 63–80, hier S. 72–76.

59 Vgl. Radu POPESCU, Istoriile Domnilor Țării Rumânești, hg. v. Mihail GREGORIAN, in: Cronici munteni, Bukarest 1961, S. 225–577, hier S. 260–262; Anonymus HANIVALDANUS, Der fromme Sultan Bayezid. Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus, hg. v. Richard F. KREUTEL, Graz u.a. 1978, S. 254–258; Josef MATUZ, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 31994, S. 78f.; Ferenc MAJOROS u.a., Das Osmanische Reich. 1300–1922, Wiesbaden 2004, S. 208f.

60 Vgl. Endre VERESS (Hg.), Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia. 1468–1540, Budapest 1914, Nr. 81, S. 105f.

61 Vgl. Eudoxiu HURMUZAKI/Nicolae DENSUȘIANU (Hg.), Documente privitoare la Istoria Românilor II, 3. 1510–1530, Bukarest 1892, Nr. 224, S. 307–309.

62 Vgl. HURMUZAKI/DENSUȘIANU, Documente II 3. 1510–1530, S. 307–309; George LĂZĂRESCU/Nicolae STOICESCU, Țările Române și Italia până la 1600, Bukarest 1972, S. 97–99; Eugen DENIZE, Țările Române și Veneția. Relațiile politice (1441–1541), Bukarest 1995, S. 186. Papst Leo X. hatte schon 1513 mit der Organisation eines Kreuzzuges begonnen. Er beauftragte in dieser Hinsicht den Erzbischof von Strigonium-Esztergom, Thomas (1498–1521), Kreuzzugs-predigten in Polen, Ungarn und in der Walachei zu halten (vgl. HURMUZAKI/DENSUȘIANU, Documente II 3. 1510–1530, Nr. 119, S. 113); Manole NEAGOE, Politica externă a lui Neagoes Basarab, in: Studii. Revistă de istorie 19/4 (1966), S. 745–764, hier S. 757. Der Papst hatte die Rolle der christlichen Mächte bereits verteilt: Der Kaiser sollte zusammen mit den Polen, Ungarn und Walachen den Balkan angreifen, die Franzosen, Italiener und Venezianer sollten durch Epirus Istanbul bedrohen, die Engländer und Spanier waren für den direkten Angriff auf die Stadt vorgesehen (vgl. Nicolae IORGA, Bizanț după Bizanț, Bukarest 1972, S. 30f.).

63 MATUZ, Das Osmanische Reich, S. 82f.

Im Kontext der diplomatischen Verbindungen Basarabs zu den erwähnten lateinischen Mächten muss auch seine Beschäftigung mit den doktrinären Unterschieden zwischen Ostkirche und Lateinischer Kirche verstanden werden. Vermutlich wollte der Fürst, bevor er den Dialog mit Rom eröffnete, genau wissen, an welchen dogmatischen Problematiken das Gespräch scheitern könnte. Eine andere mögliche Erklärung wäre, dass Basarab ein eventuelles Bündnis mit Ungarn oder Rom nicht auf Kosten der Orthodoxie des Landes zustande bringen wollte. Daher hat er – vermutlich vor dem Aufbruch seines Gesandten zu Papst Leo X., also vor 1519⁶⁴ – beim Konstantinopler Gelehrten und Theologieprofessor Manuel von Korinth (gest. um 1530)⁶⁵ eine Expertise zu dogmatischen Differenzen zwischen Lateinern und Orthodoxen angefordert.

Die Antwort des Manuel von Korinth ist in einer einzigen Handschrift in der Bibliothek der Urbana University of Illinois erhalten. Sie wurde vom rumänischen Byzantinisten Nicolae-Șerban Tanașoca ediert und auch ins Rumänische übersetzt⁶⁶. Nach einer Begrüßung und einer kurzen Ausführung zum Anlass des Briefes begann Manuel mit der Auflistung und Erläuterung der Unterschiede, die in seinen Augen aus den Lateinern Häretiker (αἱρετικοί) machten: 1. das Problem des *filioque*; 2. die Trennung der göttlichen Energien vom Wesen Gottes (gegen die palamistische Lehre der Ostkirche)⁶⁷; 3. die Kommunion mit ungesäuertem Brot; 4. das Ritual der Taufe; 5. die Art und Weise, wie die anderen Sakramente vollzogen wurden; 6. die problematische Moralität der Priester; 7. das Fegefeuer; 8. die unterschiedliche Art, sich zu bekreuzigen und zu segnen; 9. Miteinbeziehung der Juden in christliche Feiertage und Gottesdienste; 10. die Auffassung und die Praxis des Gebets⁶⁸.

Im gesamten Brief benutzt der Konstantinopler Gelehrte die terminologische Polarität ὀρθόδοξοι bzw. λατίνοι (»Orthodoxe« bzw. »Lateiner«), um die vorhandenen Glaubensgemeinschaften auch begrifflich auseinanderzuhalten⁶⁹. Wie zu bemerken ist, beziehen sich die wichtigsten Unterschiede auf die Streitpunkte zwischen Orthodoxen und Lateinern beim Konzil von

64 Vgl. TANAȘOCA, Din nou, S. 378.

65 Zu ihm siehe Christos G. PATRINELIS, Οἱ Μεγάλοι Πῆτορες Μανουὴλ Κορίνθιος, Ἀντώνιος, Μανουὴλ Γαλησιώτης καὶ ὁ χρόνος τῆς ἀκμῆς των, in: Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας 16 (1962), S. 17–39.

66 TANAȘOCA, Din nou, S. 349–429. Die erste rumänische Übersetzung des Gutachtens veröffentlichte Tanașoca in der Online-Edition der Zeitung Tabor 2008, URL: <http://tabor-revista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10934> (12.03.2015). Gerhard PODSKALSKY scheint von diesem Gutachten nicht gewusst zu haben, vgl. ders., Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, München 1988, Anm. 244, S. 69, 87f.

67 Vgl. CHIFĂR, Contextul politico-religios, S. 303.

68 Vgl. TANAȘOCA, Din nou, S. 386–401.

69 Vgl. ebd., S. 386–394.

Ferrara–Florenz (1438–1439)⁷⁰: das *filioque*, das Fegefeuer und die Hostie. Der wichtigste Punkt der Spaltung zwischen der Ostkirche und der Lateinischen Kirche, nämlich das Papstprimat⁷¹, wird allerdings nicht angesprochen. Das bestätigt meines Erachtens die Hypothese, dass dieses Gutachten Neagoe Basarab dazu verhelfen sollte, in einem eventuellen christlichen Bündnis die orthodoxe Identität seines Landes zu bewahren, ohne es dabei durch das überaus heikle Problem des Papstprimats zu gefährden. Denn Manuel von Korinth verfasste im Jahr 1523 eine Streitschrift, in der er das orthodoxe Dogma gegen den Minoritenbruder Franziskus verteidigte – und diesmal ließ er das Papstprimat nicht mehr beiseite, im Gegenteil: Es stellte den Hauptunterschied zwischen den beiden Kirchen dar und wurde entsprechend ausführlich behandelt⁷².

Schlussbetrachtungen

Dieses Glaubensgutachten sowie der erwähnte Fürstenspiegel des Neagoe Basarab, der ebenfalls wichtige dogmatische Aspekte beinhaltet, zeigen, dass der Prozess der Durchsetzung der Orthodoxie in der Walachei, der Mitte des 14. Jahrhunderts begann, um 1521, also im Todesjahr Neagoe Basarabs, auf allen Ebenen abgeschlossen war.

Die Maßnahmen, die der jurisdiktionellen Entscheidung der Woiwoden Kraft verleihen und den Prozess unwiderruflich machen sollten, wurden folglich Anfang des 16. Jahrhunderts endgültig von Erfolg gekrönt. Ab diesem Zeitpunkt kann die Walachei tatsächlich als »orthodox« bezeichnet werden. Ihre konfessionelle Koloratur wird unverkennbar. Das, was man »Konfessionsbildung« der Orthodoxie nennen kann und was im Konstantinopler Zentrum des Ostkirchentums in Auseinandersetzung mit den Lateinern seit dem 13. Jahrhundert allmählich zustande kam, führte in der Walachei, deren politische Entscheidungsträger anfangs für doktrinaire, kultische oder praktische Unterschiede wenig Gespür zeigten, zu einer konfessionalisierten Herrschaftsbildung. Ein orthodox geprägter Herrschaftsbereich entstand, in dem vor allem orthodoxe, aber auch lateinische Christen zusammenlebten, ohne damit die politische Option der Eliten für die Orthodoxie byzantinischer Ausprägung zu beeinträchtigen. Was die Etablierung konfessioneller Züge in der frühneuzeitlichen Walachei angeht, muss man – im Sinne einer

70 Vgl. PODSKALSY, Griechische Theologie, Anm. 351, S. 87.

71 Vgl. Demetrios BATHRELLOS, St. Symeon of Thessalonica and the Question of the Primacy of the Pope, in: Sobornost 30 (2008), S. 54–71; Theodor NIKOLAOU, Glaube und Forsch. Ausgewählte Studien zur griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte, St. Ottilien 2012, S. 165f.

72 Vgl. TANAȘOCA, Din nou, S. 370–378, insbesondere S. 376f.

konfessionalisierungstheoretischen Perspektive – feststellen, dass es sich keinesfalls um einen strikt teleologischen Prozess handelt, wie vielleicht die aus Gründen der besseren Übersicht in Etappen gegliederte Analyse suggerieren könnte. Das 13. und 14. Jahrhundert wurden in der Religionspolitik der Walachei von Entscheidungen und deren Widerrufung geprägt. Die Woiwoden ließen sich stets mehrere Optionen offen: Sowohl in der Heirats- und Bündnispolitik als auch in der kirchlichen Organisation des Landes waltete die Pragmatik einer konfessionellen Ambiguität. Der Prozess begann als Form der Herrschaftsbildung, indem der Glaube der Untertanen mehr oder weniger »von oben« durch jurisdiktionell-institutionelle Maßnahmen gesteuert wurde. Die religiöse Befindlichkeit der Bevölkerung spielte jedoch weiterhin eine Rolle. Was am Anfang als politische und religionspolitische Maßnahme einzustufen ist, verursacht im 15. und 16. Jahrhundert eine konsequente Durchdringung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen – theologisch-dogmatischen wie auch praktischen – Lebens in der Walachei.

Das Moment der Entscheidung für die Orthodoxie und deren Durchsetzung zeigen, dass regionale wie lokale Konstellationen und Akteure in der konfessionellen Gestaltung des walachischen Herrschaftsbereichs äußerst wirksam waren. Die Orthodoxie der Walachei ist in diesem Sinne ein Ergebnis langfristiger Aushandlung, politischer Pragmatik und religiöser Praxis.

Edit Szegedi

Rumänische konfessionelle Identitäten im Fürstentum Siebenbürgen

Freiräume und Grenzen einer ständischen
Gesellschaft der frühen Neuzeit

Die vorliegende Studie untersucht die konfessionellen Identitäten der Rumänen im Fürstentum Siebenbürgen¹, und zwar auf mehreren Ebenen: im Kontext der ständischen Gesellschaft Siebenbürgens, also der Beziehung zwischen Nation und Religion bzw. Stand und Konfession; im Kontext der fürstlichen Religionspolitik des 17. Jahrhunderts; und schließlich anhand der Biographie eines Grenzgängers. Im ersten Teil wird versucht, das in der auf Siebenbürgen bezogenen Historiographie regelmäßig verwendete »Mantra« der drei Nationen und vier Konfessionen aufzubrechen; im zweiten werden anhand unterschiedlicher Antworten von Akteuren der verschiedenen »Orthodoxien« auf die fürstliche Religionspolitik die Vermittlungsversuche zwischen Calvinismus und Ostkirche untersucht; im dritten wird die Biographie von Mihail Halici d.J.² herangezogen, um Freiräume und Grenzen der ständischen Gesellschaft in Siebenbürgen sichtbar zu machen.

Nation und Konfession im Fürstentum Siebenbürgen: Klarstellungen und paradoxe Befunde einer schwierigen Partnerschaft

Die komplizierte Beziehung zwischen Nation und Religion bzw. Stand und Konfession, d.h. das politisch-juristische System der drei ständischen Nationen (*fraterna Unio trium nationum*) und der vier rezipierten Religionen (*receptae religiones*), bildet die Grundlage des Fürstentums Siebenbürgen. Dieses System wird oft unhinterfragt wiederholt. Die ungarische, szeklerische und sächsische Nation wie auch die rumänische als nicht privilegierte Nation

1 Zum Fürstentum Siebenbürgen gehörte bis 1658 auch das Lugosch-Karanschebescher Banat oder Severiner Komitat.

2 Eine Untersuchung des Lebenslaufs von Mihail Halici d.J., in der ich die möglichen Gründe seines Exils bzw. seines Verhaltens im Exil ausführlich dargelegt habe, wurde im Aufsatz *Mihail Halici im Kontext des geistig-religiösen Lebens einer Zeit* in der Zeitschrift *Banatica* 25 (2015), S. 103–114 veröffentlicht. In jener Untersuchung bin ich von der diesigen Studie ausgegangen.

teilten mit den ethnischen Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts vieles, waren aber trotzdem grundlegend verschieden: Nicht die Sprache bestimmte die Zugehörigkeit zur vormodernen Nation, sondern der Rechtsstand.

Dabei standen Nation und Konfession oder – um bei den vormodernen, ständischen Nationen zu bleiben – rezipierte Religion in einer komplexen und schwierigen Beziehung zueinander. Das Verhältnis zwischen Konfession und Nation beruhte nicht auf Gegenseitigkeit: Die Zugehörigkeit zu einer der rezipierten Religionen – Calvinismus, Luthertum, Katholizismus und Antitrinitarismus/Unitarismus – bedeutete an sich noch lange nicht die Zugehörigkeit zu einer ständischen Nation. Aber die Zugehörigkeit zu einer ständischen Nation setzte die Zugehörigkeit zu einer rezipierten Religion voraus. Die rezipierte Religion hatte nur im Zusammenspiel mit der Nation sowie durch die Eingriffe von Fürst und Landtag Bedeutung. Wenn z.B. ein Höriger zu einer der rezipierten Konfessionen gehörte, selbst wenn es die Konfession des Fürsten war, reichte die bloße konfessionelle Zugehörigkeit nicht aus, um zu den ständischen Nationen zu gehören. Die Zugehörigkeit zu einer rezipierten Konfession beeinflusste nämlich den Rechtsstand der Individuen nicht³. Andererseits konnte der Fürst zugunsten seiner Konfession eingreifen, was aber nicht immer zum Erfolg führte, insbesondere wenn es gegen die Privilegien einer anderen politischen Körperschaft verstieß⁴.

Religion und Politik waren im Fürstentum Siebenbürgen eng miteinander verflochten, was für ein frühneuzeitliches Gemeinwesen selbstverständlich war. Diese Verflechtung bedeutete zugleich die Politisierung der Religionsfrage. Die Entstehung des religionspolitischen Systems des Fürstentums im Laufe des 16. Jahrhunderts hatte trotzdem mit Religion an sich wenig zu tun⁵. Das System der rezipierten (*receptae*) und geduldeten (*toleratae*) Religionen

3 In der einzigen erhaltenen reformierten Kirchenordnung aus Siebenbürgen gibt es Strafen für Adlige und Hörige, siehe: Articuli Bethleniani Illustrissimi Gabriellis Bethlen, ad ecclesiam Dei pertinenti, in: Endre ILLÉS, Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI–XIX. századokban) [Die Kirchenzucht in der ungarischen reformierten Kirche. 16.–19. Jahrhundert], Debrecen 1941, S. 94–96.

4 Pál BINDER, Brassói magyar krónikások és barcasági magyar evangélikus egyháztörténészek (1550–1800) [Kronstädter ungarische Chronisten und evangelische Kirchenhistoriker aus dem Burzenland], Săcele 2000, S. 11–14; vgl. Landtag Weißenburg, 18. Mai 1680, in: Sándor SZILÁGYI, Erdélyi Országgyűlési Emlékek = Monumenta Comitalia Regni Transilvaniae, Bd. 1–21, Budapest 1875–1889, 1892–1898, hier Bd. 17, Budapest 1894, S. 94f. (fortan EOE). Der Fürst Michael Apafi fordert den Sachsencomes Georg Armbruster auf, der »Execution« des Gerichtsspruches hinsichtlich eines Platzes für eine reformierte Kirche beizuwohnen, in: Friedrich MÜLLER, Materialien zur Kirchengeschichte Siebenbürgens und Ungarns im siebzehnten Jahrhundert, in: Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, NF, 19 (1884), S. 579–750, hier S. 642f.; Sándor SZILÁGYI/Áron SZILÁDY (Hg.), Török-magyarokori Állam-okmánytár. Első osztály. Okmánytár [Sammlung staatlicher Urkunden aus der türkisch-ungarischen Zeit. Erste Klasse. Urkundensammlung], S. VI, Pest 1871, Nr. LXV, LXVII.

5 Ildikó HORN, Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség a 16. századi története [Glaube und Macht. Die Geschichte des unitarischen Adels im 16. Jahrhundert], Budapest 2009, S. 119.

hatte als Grundlage die politische Vertretung der Stände im Landtag: Die Orthodoxie gehörte zu den geduldeten Religionen – nicht wegen ihres theologischen Inhalts, sondern weil die rumänische Nation im Landtag nicht vertreten war. Rechtlich, politisch und sozial teilte die rumänische Bevölkerung in Siebenbürgen etwa die Lage der ungarischen und sächsischen Hörigen auf Komitatsboden, d.h. auf jenen Gebieten, die vom Adel beherrscht wurden⁶.

Das System der rezipierten Religionen war erst am Ende des 16. Jahrhunderts infolge eines langwierigen Prozesses entstanden, der die Konsolidierung des Fürstentums begleitete. Die Etappen dieses Prozesses waren folgende:

1. Die Abwehr der Reformation bzw. ihre Beschränkung auf gewisse Gebiete (Städte oder Burgdomänen), dann Anerkennung der Existenz von Altgläubigen und Anhängern der Reformation⁷.
2. Die Anerkennung und Regelung der innerreformatorischen Differenzen, wobei die theologischen Richtungen nicht aufgrund ihrer reformatorischen Option (eher lutherisch oder eher schweizerisch geprägt), sondern aufgrund von Städten, in denen diese die Mehrheit innehatten, bezeichnet wurden. Die theologische Vielfalt wird als vorübergehendes Übel betrachtet⁸. Zur Veranschaulichung: 1557 forderte der Landtag von Thorenburg (Turda) die Vertreter unterschiedlicher theologischer Richtungen auf, eine Synode einzuberufen, auf der die theologischen Differenzen beigelegt werden sollten. »[Die Königin] und der[en] Sohn haben zusammen mit den Landständen beschlossen, dass jeder seinen Glauben und seine neuen oder alten Gebräuche nach seiner Entscheidung halten kann und verbietet jegliche Benachteiligung wegen des Glaubens, sei es seitens der Anhänger des neuen Glaubens gegen die Bekenner des alten oder aber, dass den Anhängern des neuen Glaubens seitens der Anhänger des alten Unge rechtigkeit widerfahre; um die Eintracht in der Kirche zu bewahren und um die Auseinandersetzungen in der evangelischen Lehre zu beseitigen, beschließen die Landstände, eine nationale Synode einzuberufen, zu der Geistliche und weltliche Bekenner der reinen Lehre zusammenkommen

6 Ambrus MISKOLCZY, *Románok a történeti Magyarországon* [Rumänen im historischen Ungarn], Budapest 2005, S. 80; Mihály BALÁZS, Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetzestexte des 16. Jahrhunderts, in: Günther FRANK (Hg.), *Humanismus und europäische Identität*, Ubstadt-Weiher u.a. 2009, S. 11–28, hier S. 21.

7 Landtag Thorenburg 1545, EOE, Bd. I, I, S. 218; Landtag Thorenburg 1548, EOE I, S. 238; Landtag Neumarkt 1551, EOE I, S. 382f.; Landtag Thorenburg 1552, EOE I, S. 411f.; Landtag Mediasch 1554, EOE I, S. 527f.

8 Landtag Thorenburg 1557, EOE II, S. 78; Landtag Thorenburg 1558, EOE II, S. 93; Landtag Weißenburg 1558, EOE II, S. 98; Landtag Klausenburg 1560, EOE II, S. 187; Landtag Schäßburg 1564, EOE II, S. 226; Landtag Thorenburg 1564, EOE II, S. 231f.

und die Uneinigkeiten und Verschiedenheiten in der Religion beseitigen sollen«⁹.

3. Die Zentralgewalt nimmt sich der Reformation an. Die Religionsgesetzgebung wird eindeutig protestantisch oder genauer: reformationsfreundlich. Das bedeutet, dass jene Geistlichen, die die Reformation ablehnten, egal ob sie zur lateinischen oder zur Ostkirche gehörten, des Landes verwiesen wurden¹⁰. In diesem Kontext wird zum ersten Mal der rumänisch-reformierte Bischof erwähnt¹¹.
4. 1568 wurde die Verkündigungsfreiheit zum Gesetz erhoben, ohne genau zu bestimmen, auf welche Religionsgemeinschaften sich diese Freiheit bezieht. Angesichts der Vorgeschichte (siehe Punkt 3) sowie der klar reformatorischen Sprache geht es wohl um die reformatorischen Gemeinschaften; theoretisch wird aber niemand ausgeschlossen, weil das Gesetz keine Aufzählung der Konfessionen enthält. Somit kommt der Begriff »rezipiert« gar nicht vor, was auch der tatsächlichen Lage entsprach, denn die Konfessionen als Bekenntnisgemeinschaften entstanden ja erst¹². Die

9 »Et quoniam nos filiusque noster serenissimus ad instantissimam supplicacionem dominorum regnicolarum clementer consensus, vt quisque teneret eam fidem quam vellet cum nous et antiquis ceremonijs, permittentes in negocio fidei eorum arbitrio id fieri quod ipsi libet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne noue religionis sectatores veterem professionem lacerarent aut illius sectoribus fierent quoquo modo injurij, itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controuersias in doctrina euangelica subortas, decreuerunt sew nationalem sinodum instituere, vbi presentibus pijs ministris verbi dei, et alijs prestantibus viris nobilibus collaciones sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diuersitates in religione«, Landtag Thorenburg 1557, EOE II, S. 78.

10 Landtag Thorenburg 1566, EOE II, S. 302f.; Landtag Hermannstadt 1566, EOE II, S. 326f.; über die Landtagsartikel von 1566 bzw. den gewöhnlich unterlassenen Teil des Artikels von 1568 vgl. BALÁZS, Kontext, S. 22.

11 »[...] Die Predigt des Evangeliums soll unter keiner Nation gestört und das Wachstum der Ehre Gottes verringert werden, mehr noch, damit jeglicher Götzendienst und Gotteslästerung unter ihnen verbannt werde und aufhöre, beschließt [der Landtag], dass im Reich jede Art solchen Götzdienstes aus allen Nationen verboten und das Wort Gottes frei verkündigt werde, vor allem unter den Walachen, deren blinde Hirten Blinde führen [...]. Denen, die der Wahrheit nicht gehorchen wollen, befiehlt Seine Hoheit, dass [die Walachen] unter Bischof Georg, dem Superintendenten, von der Bibel ausgehend, dem Sinn der Wahrheit nachgehen, jene aber, die die verstandene Wahrheit nicht annehmen, sollen entfernt werden, seien sie der walachische Bischof oder Priester oder Mönche [...]«, Landtag Hermannstadt 1566 (siehe Anm. 9).

12 »Wie unser Herr, Seine Hoheit, in den früheren Landtagen mit seinem Reiche gemeinschaftlich in Sachen der Religion beschlossen hat, so bestätigt er das auch jetzt in dem gegenwärtigen Landtag, nämlich, dass an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie soll solche Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt, darum aber soll niemand unter den Superintendenten, oder auch anderen die Prediger antasten dürfen; niemand soll von jemand wegen der Religion verspottet werden nach den früheren Artikeln. Auch wird niemand gestattet, dass er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk, derselbe entsteht durch das Hören, welches

Verkündigungsfreiheit wurde im folgenden Jahrzehnt bestätigt¹³, nachdem sie vorher eingeschränkt worden war¹⁴. Da sich diese Freiheit auf jede Art von theologischer Meinung bezog, wird der Landtagsartikel von 1571 als gesetzliche Anerkennung des Antitrinitarismus betrachtet¹⁵, was aber aus dem Text nicht hervorgeht.

5. 1572 wurde unter verändertem politisch-konfessionellem Vorzeichen das »Innovationsgesetz«¹⁶ eingeführt, welches sich zwar gegen eine Person, Franz Davidis, wendete und somit auf den Antitrinitarismus übertragen wurde, sich aber eigentlich auf alle Religionsgemeinschaften bezog. Erst nach diesem Gesetz sowie den übrigen Maßnahmen des Fürsten Stefan Báthory (1571–1576) kann man in Siebenbürgen von Konfessionen sprechen, die sich voneinander klar abgrenzen.
6. 1595 erscheint in der Landtagsgesetzgebung der Begriff »rezipiert« (*recepta*), und zwar im jenem Landtagsartikel, der den rechtlichen Stand

hören durch Gottes Wort ist«, Landtag Thorenburg 1568, EOE II, S. 343; deutsche Übersetzung in: Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch zur Geschichte der ev. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen, Bd. I, Hermannstadt 1862, S. 95f.; BALÁZS, Kontext, S. 16–20.

- 13 »Da unser Herr Christus befiehlt, dass wir zunächst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen sollen, so ist über die Verkündigung und das Hören des Wortes Gottes beschlossen worden, dass wie auch zuvor Eure Hoheit mit ihrem Reiche beschlossen haben, Gottes Wort soll überall frei verkündigt werden können und niemand soll wegen seines Bekenntnisses gekränkt werden, weder Prediger noch Hörer, wenn aber irgendein Geistlicher in einem Criminales excess befunden wird, so soll ihn der Superintendent verurteilen und von allen Amtshandlungen entheben können; dann wird er aus dem Land verbannt«, Landtag Neumarkt 1571, EOE II, S. 374.
- 14 »Angesichts der jetzt entstandenen Ketzereien und hinsichtlich der Bestrafung ihrer Anstifter [...] solle Hoheit solches Fluchen und solche Ketzereien in seinem Land nicht dulden, sondern sowohl die Urheber als auch die Verkünder bestrafen [...]«, Landtag Mediasch 1570, EOE II, S. 368. Die Häresie, auf die sich der Landtagsartikel bezieht, meint höchstwahrscheinlich die Unruhen von 1570 in Klausenburg, die mit der kurzzeitigen Tätigkeit des Predigers der sächsischen Nation, Elias Gczmidele aus Krakau, verbunden waren. Deren Spiritualismus wurde politisch gesehen für den Bestand des Fürstentums gefährlich. Siehe: BALÁZS, Kontext, S. 14f.
- 15 Siehe u.a. Ludwig BINDER, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Köln u.a. 1976, S. 41.
- 16 »Zuerst, was die Religionsangelegenheiten betrifft, den Beschluss, welcher zu den Zeiten des verstorbenen Fürsten, Seiner Hoheit bestand [...], haben wir von Reichswegen beschlossen, er solle in demselben Stand und in Kraft bleiben; wo aber jemand außer jenem Beschlusse in der Religion Neuerungen machte, wie denn Ew. Gnaden uns vorgetragen haben, dass es solche gäbe, so wollen Ew. Gnaden den Franz Davidis und den Superintendenten zu sich rufen lassen, von denselben erfahren, ob solche Männer anderer Religion sind, als die Religion, in der sie zu unsers verstorbenen Herrn Zeiten waren; wenn sie in absonderlicher und neuer Religion betroffen werden, lasse sie Ew. Gnaden exkommunizieren, wenn sie auf diese Exkommunikation nicht achten, soll Ew. Gnaden zur Bestrafung solcher nach ihrem Verdienst Macht haben«, Landtag Thorenburg 1572, in: TEUTSCH, Urkundenbuch I, S. 96f. Die Folgen des »Innovationsgesetzes« waren zwiespältig für den Antitrinitarismus: Einerseits wurde die Ausübung des Glaubens gewährleistet, andererseits wurde der Status des Antitrinitarismus jedoch infrage gestellt. Siehe: HORN, Hit, S. 119.

der bestehenden Konfessionen festlegte¹⁷. Der klare, eindeutige Ausschluss der Orthodoxie aus dem konfessionellen System des Fürstentums geschah somit erst 1595.

Im 17. Jahrhundert gehörten zu den tolerierten Religionen auch jene religiösen Minderheiten, die von den Fürsten Gabriel Bethlen (1613–1629) und Michael Apafi (1661–1690) aus wirtschaftlichen Gründen angesiedelt wurden: die Habaner (Anabaptisten), die Juden und die Armenier. Sie waren juristisch frei, konnten sich frei im Land bewegen und mussten keine besondere Kleidung tragen, durften aber nur an gewissen Orten wohnen, wo sie auch ihren Glauben ausüben konnten¹⁸.

Tolerierte Religion bedeutete, dass sie nur geduldet wurde und ihre rechtliche Lage vom Landtag wie vom Fürsten nach Gutdünken verändert werden konnte¹⁹. Die Duldung war als zeitlich beschränkte, von praktischen Erwägungen getragene Lösung gedacht, sie brachte Diskriminierung mit sich, bedeutete aber keine Verfolgung als Gruppe wegen des Glaubens. Im 17. Jahrhundert wurden z.B. in Siebenbürgen nicht die Juden verfolgt, sondern die Judaisierenden²⁰: Die Juden waren eine geduldete Religionsgemeinschaft, deren Anwesenheit das politisch-religiöse System nicht änderte, während die »Judaisierenden« als Abweichler, genauer »Erneuerer«, Innovatoren einer rezipierten Religion, nämlich des Unitarismus, galten, dessen reale Situation sich vor allem nach 1638 kaum von der nur geduldeten Orthodoxie unterschied²¹. Der Unterschied zwischen »rezipiert« und »geduldet« kann ebenfalls am Beispiel der antitrinitarischen (seit 1621 unitarischen) Kirche veranschaulicht werden: Obwohl sie verfolgt wurde, konnte sie weder verboten noch konnten ihre Mitglieder des Landes verwiesen werden.

17 »Was die Religionsangelegenheiten betrifft, haben wir von Reichswegen beschlossen, dass die rezipierten Religionen, nämlich die Katholische oder römische, die Lutherische, die Calvinistische und die Arianische *überall frei erhalten werden sollten*«, Landtag Weißenburg 1595, EOE III, S. 472, deutsche Übersetzung TEUTSCH, Urkundenbuch I, S. 101f. [Hervorhebung ES]. Über die Entstehung des Landtagsartikels im Kontext des Kreuzzugsgedankens von Sigismund Báthory vgl. BALÁZS, Kontext, S. 27.

18 Vgl. Edit SZEGEDI, Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens, in: FRANK, Humanismus, S. 29–45, hier S. 31.

19 Erdély Országának Három könyvekre osztott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokból és Novellaris Articulusokból áll [Das dreigeteilte Gesetzbuch des Landes Siebenbürgen, welches aus den Approbatae, Compilatae Constitutiones und den Novellaris Articuli besteht], Klausenburg 1815 (fortan: Approbatae), Pars II, Tit. I.; vgl. SZEGEDI, Religionspolitik, S. 31; MISKOLCZY, Románok, S. 78.

20 SZEGEDI, Religionspolitik, S. 36f.

21 »Dieses Gesetz [Landtagsartikel von 1577] ist ein Beweis dafür, dass die siebenbürgischen Stände die Existenz der antitrinitarischen Kirche angenommen hatten, ohne sie aber als den beiden anderen Kirchen gleichrangige Partnerin zu betrachten. Sie war kaum mehr als die Kirchen der reformierten oder orthodoxen Rumänen, so dass viel eher eine *religio tolerata* war denn *recepta*«: HORN, Hit, S. 134.

Übersetzungsprobleme: Reformiert und orthodox im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts

Das Thema der Beziehung der Rumänen zur Reformation bzw. zur Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens (1605–1690) ist eine Herausforderung für Historiker, vornehmlich dann, wenn sie sich dem Kanon der national und konfessionell engagierten Historiographien fügen woll(t)en²². Das Buch von Ana Dumitran, »Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităților confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII²³«, beweist hingegen, dass eine differenzierte Sicht sich sehr gut mit dem nationalen und religiösen Bekenntnis verträgt.

Während rumänische Historiker sich mühelos mit den reformatorischen oder reformatorisch geprägten Texten beschäftigt haben²⁴, scheinen die Komplexität und Ambivalenz der Religionspolitik des Fürstentums sie eher abzuschrecken. Dabei wäre genau die Komplexität der rumänischen Identität mit deren Grundpfeilern, der romanischen Sprache und der byzantinischen religiös-kulturellen Tradition, eine ideale Ausgangsbasis für eine aufgeschlossene Haltung gegenüber der Reformation. Die orthodox-byzantinische Tradition hatte lange Zeit – zumindest bis zu den großen literarischen Leistungen des 17. Jahrhunderts (Postillen, kontroverstheologische Schriften, Psalmparaphrasen und schließlich die Bibelübersetzung von 1688, die sogenannte *Bukarester Bibel*) – das Kirchenslawische bevorzugt, während die ersten Drucke und Übersetzungen in rumänischer Sprache in Siebenbürgen im Zuge der Reformation entstanden. Mehr noch, der moderne Begriff »român« (Rumäne) als Selbstbezeichnung erscheint zum ersten Mal in einem protestantisch geprägten Umfeld, nämlich im Vorwort der *Palia de la Orăștie* (1582), der Teilübersetzung des Alten Testaments²⁵. Dieser Aufbruch der

22 Ein ähnlich schwieriges Thema der siebenbürgischen Kirchengeschichte ist Klausenburg im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, weil es in kein vorgefertigtes Schema der ethnischen Identität passt, vgl. Mihály BALÁZS, Ferenc DÁVID, Bibliotheca Bibliographica Aureliana CCXXII. Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, tome XXVI, Baden-Baden u.a. 2008, S. 9; ders., Dávid Ferenc életútja, in: A reneszánsz Kolozsvár, Klausenburg 2008, S. 176–209.

23 Deutsch: Orthodoxe Religion – reformierte Religion. Hypostasen der konfessionellen Identitäten der Siebenbürger Rumänen im 16.–17. Jh., Klausenburg 2004.

24 Ein hervorragendes Beispiel jüngerer Datums ist die zweibändige kritische Neuauflage der *Palia de la Orăștie*: Vasile ARVINTE u.a., *Palia de la Orăștie*, Jassy 2005–2007.

25 »Cu mila lui Dumnezeu și cu ajutorul Fiului și săvârșitul Duhului sfânt, eu Tordaș Mihaiu, ales piscopol Românilor în Ardeal, și cu Herce Ștefan, propoveditorul Evangheliei lui Hs. în orașul Căvăran Sebeșului, Zacan Efrein dascălul de dascălie a Sebeșului și cu Pestișel Moisi, propoveditorul Evangheliei în orașul Loglojuului, și cu Achirie potropopol varmegiei Henedoriei, înnum într-una pentru jelanie scripturei sfinte, că văzum cum toate limbile au și înfluresc întru cuvântele slăvite a lui Domnezeu, numai noi Români pre limba noastră nu avem. [...] și le-au dăruit voo frați Românilor [...] și le-am scris voo fraților Români« [»Mit der Gnade Gottes und der Hilfe des Sohnes und der Vollendung des Heiligen Geistes, ich,

rumänischen Sprache stand aber unter dem Zeichen einer als fremd empfundenen Variante des Christentums, nämlich der Reformation und danach des Protestantismus calvinischer Spielart. Aus der Sicht einer national engagierten Historiographie konnten die reformatorisch geprägten Beiträge zur Entwicklung der rumänischen Sprache und Literatur deshalb einen nur beschränkten Wert haben, weil hinter den kulturellen Errungenschaften die Absicht der Entfremdung von der Volksseele stand²⁶. Das war allerdings keine spezifisch rumänische Haltung, wie im Folgenden veranschaulicht wird.

In seinem Buch *Istoria Bisericii Românești din Transilvania* [Geschichte der rumänischen Kirche in Siebenbürgen]²⁷ übersetzt Ștefan Meteș eine Passage aus dem Brief von Geleji Katona István an den Fürsten Georg Rákóczy I. (1630–1648) vom 24. September 1640, nämlich:

[...] hogy elég ennyire venni egyelsőben, ha ezeket a superstitiókat a vak községgel elhagyhatnók; azonban az úristen ököt jobban világosítván, idővel többre is vehetnők főképpen hogyha scholában tanúlván gyermekik, a deákságban valamit épülnének, mert egyszersmind mindent elhagyatni velek nehéz, sőt lehetetlen; mint az egyéb nemzetiségeknek megtéréseknek példájok bizonyítják²⁸.

Tordaș Mihaiu, gewählter Bischof der Rumänen in Siebenbürgen, zusammen mit Herce Ștefan, Verkündiger des Evangeliums Christi in der Stadt Kerenschebesch, Zacan Efrem, Lehrer des Glaubens (*dascăl de dascălie*) in Mühlbach und Peștișel Moisi, Verkündiger des Evangeliums in der Stadt Lugosch, und Achirie, dem Erzpriester des Hunyader Komitats, haben uns stetig wegen der Heiligen Schrift beklagt, da wir sahen, wie alle Sprachen das Wort Gottes haben und darin aufblühen, nur wir, Rumänen, sie noch nicht in unserer Sprache haben. [...] und wir haben sie euch, rumänische Brüder geschenkt [...] und wir haben sie für euch, rumänische Brüder, geschrieben«, Übersetzung von Edit Szegeedi, *Palia de la Orăștie* (wie Anm. 29), Bd. I, S. 18; vgl. *Palia de la Orăștie de Șerban* (1582), in: Aurelian SACERDOȚEANU (Hg.), *Predosloviile cărților românești* [Die Vorreden der rumänischen Bücher], Bd. I: 1508–1647, Bukarest 1938, S. 55–62, hier S. 61f.; für die lateinische Version der Vorrede vgl. *Encyclica episcopi Valachici in Transsilvania Tordaș Mihály commendantis sacerdotibus suae dioeceseos lectionem Bibliorum in vernaculam linguam versarum, cum huc pertinentibus documentis*, in: Andrei VERESS, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, II: *Acte și scrisori* (1573–1584) [Urkunden zur Geschichte Siebenbürgens, der Moldau und der Walachei, II: Akten und Briefe], Bukarest 1930; über die Bedeutung der *Palia* für die rumänische Identität vgl. u.a. Nicolae IORGA, *Palia de la Orăștie: însușirile acestei traduceri* [Palia de la Orăștie: die Kennzeichen dieser Übersetzung], in: *Palia de la Orăștie 1582–1982. Studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române* [Palia de la Orăștie 1582–1982. Studien und Forschungen zur Geschichte der rumänischen Sprache und Literatur], Bukarest 1984, S. 9–11; Adolf ARMBRUSTER, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei* [Die Romanität der Rumänen. Geschichte einer Idee], Bukarest 2012, S. 97f.; allerdings ist Vorsicht angesichts der vorschnellen Folgerungen des Autors geboten.

26 Exemplarisch für diese Haltung siehe Marina LUPAȘ, *Mitropolitul Sava Brancovici 1656–1683* [Der Metropolit Sava Brancovici], Klausenburg 1939, S. 65–74.

27 Ștefan METEȘ, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania*, Hermannstadt 1935.

28 Ötvös ÁGOSTON, *Geleji István élete és levelei I. Rákóczi Györgyhöz* [Die Briefe von Geleji Katona István an den Fürsten Georg I. Rákóczy], in: *Új Magyar Múzeum* 9/1 (1859), S. 199–329, hier S. 214f.

[...] dass es zurzeit ausreicht, wenn wir diesen Aberglauben aus den blinden Gemeinden entfernen; wenn aber Gott sie besser erleuchten wird, könnten wir mit der Zeit auch mehr wagen, vor allem wenn die Kinder in der Schule ins Lateinische eingeführt werden, denn es ist schwer, ja unmöglich, alles auf einmal aufzugeben, so wie das auch das Beispiel der Bekehrung anderer Nationen beweist. (Übersetzung ES)

folgendermaßen:

Trebuie să ne mulțumim deocamdată cu mai puțin, că apoi cu timpul mergem mai departe: copiii și-i dau la școală, se inițiază în latină și astfel cum s'au făcut cu alte națiuni și ei cu vremea vor fi înghițiți în marea ungureasă-calvină²⁹.

Wir müssen uns vorläufig mit wenig begnügen, denn mit der Zeit werden wir weitergehen: Sie schicken die Kinder in die Schule, diese werden ins Lateinische eingeführt und dann, so wie das mit den übrigen Nationen geschehen ist, werden sie von dem ungarisch-calvinistischen Meer verschluckt. (Übersetzung ES)

Dass Ștefan Meteș die Resignation des reformierten Superintendenten angesichts der schwer oder kaum fortschreitenden Calvinisierung der Rumänen in einen ungarischen nationalpolitischen Optimismus des 19. Jahrhunderts verwandelt, geht weder auf mangelnde Sprachkenntnisse noch auf Böswilligkeit zurück. Für Meteș konnte Geleji nicht anders denken als ein Anhänger der Magyarisierungspolitik aus der Zeit des Dualismus (1867–1918). Dabei dachte Meteș genauso wie seine ungarischen Kollegen, für die z.B. die sächsische Identität der Klausenburger Reformatoren Kaspar Helth / Heltai Gáspár und Franz Davidis / Dávid Ferenc nur ein Geburtsmakel war, den diese durch freiwillige Magyarisierung überwunden hätten – obwohl es keinerlei Belege dafür gibt³⁰.

Die erwähnte Edition der Korrespondenz von István Katona Geleji enthält aber Briefe, die die Aussagen des reformierten Superintendenten über die orthodoxen Rumänen in einen weiteren Kontext stellen. So beklagt sich Geleji über das aus seiner Sicht viel zu langsame Fortschreiten des Calvinismus unter den unitarischen Szeklern³¹ oder die Beibehaltung des konfessionellen Schwebezustandes in Bodola (Budila) wegen des katholischen Grundherrn und des sächsischen (lutherischen) Einflusses³². Die Religionspolitik der reformierten

29 METEȘ, *Istoria*, S. 195.

30 Vgl. BALÁZS, Dávid Ferenc *életútja*, S. 177, 184, 197f.

31 ÓTVÖS, Geleji, Brief vom 4. September 1640, S. 205; Brief vom 27. Juni 1643, S. 227.

32 Ebd., S. 208–211.

Fürsten war wohl ein Feldzug für die Durchsetzung des Calvinismus unter den Bedingungen des seit dem 16. Jahrhundert bestehenden religionspolitischen Rahmens, der sowohl Opportunitäten als auch Hindernisse schaffte. Somit gingen Absicht und Verwirklichung auseinander, sodass die Fürsten und Superintendenten auf Kompromisslösungen angewiesen waren. Das galt sowohl für die rezipierten als auch für die geduldeten Religionen.

Demnach ist die Religionspolitik der reformierten Fürsten so komplex, dass Unterdrückung und Förderung ineinanderfließen und schwer auseinanderzuhalten sind:

Der Calvinismus übte nicht nur Zwang aus, er spornte auch an; die Duldung des orthodoxen Glaubens bedeutete nicht nur Verachtung, sondern auch Schutz; die Fürsten haben nicht nur antirumänische Gesetze erlassen, sondern auch Privilegien für Geistliche und Adelsdiplome, von denen vornehmlich die orthodoxen Rumänen, nicht die calvinistischen, Nutzen zogen; die ungarische Kirche hat nicht nur zur Verfolgung und Anklage der Bischöfe beigetragen, sondern auch den Übersetzungsprozess der heiligen Schriften ins Rumänische beschleunigt; die Verwendung der calvinischen Bücher hat nicht ausschließlich die Übernahme eines »ketzerischen« Glaubens bedeutet, sondern in erster Linie der Grundlagen des christlichen Glaubens³³.

Die Religionspolitik der reformierten Fürsten, vornehmlich die von Georg Rákóczy I. (1630–1648), bestand wie vorhin erwähnt aus einer Reihe von Maßnahmen, die nicht nur die Orthodoxen betrafen. Die *Conditiones*, die 1640 und 1643 den jeweils neu installierten orthodoxen Metropoliten als Bedingung ihrer Amtsführung aufgetragen wurden³⁴ und deren Anzahl sich bis zum Ende der Fürstenzeit um zusätzliche Artikel vermehrte³⁵, können als Kontroll- und Modernisierungsmaßnahmen verstanden werden³⁶. Die als »Aberglauben« bezeichneten Elemente der Volksreligion, aber auch der ostkirchlichen kanonischen Tradition sollten teilweise abgelegt, teilweise uminterpretiert werden, wobei die orthodoxe Kirche *in fundamentalibus* verändert werden sollte³⁷. Für die reformierten Bischöfe waren etwa die Anbetung der Heiligen, Kreuze und Ikonen Äußerlichkeiten, *superstitiones*, deren Wegfall

33 DUMITRAN, *Religie*, S. 343, Übersetzung ES.

34 JUHÁSZ, *Reformáció*, S. 150.

35 Über die Entwicklung dieser Bedingungen vgl. DUMITRAN, *Religie*, S. 139–141.

36 Ebd., S. 141.

37 JUHÁSZ, *Reformáció*, S. 150–152; zur Auslegung des Begriffs »Aberglaube« von den reformierten Bischöfen der Fürstenzeit vgl. Maria CRĂCIUN, *Superstition and Religious Difference in Sixteenth and Seventeenth Century Transylvania*, in: Eszter ANDOR/István György TÓTH (Hg.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*, Budapest 2001, S. 213–233, hier S. 222.

die Erneuerung der Orthodoxie beschleunigen würde. Sie verstanden aber nicht, dass die ostkirchliche Religiosität von einer ganz anderen Art war als die calvinistische³⁸.

Die *Conditiones* stehen »auf dem halben Weg zwischen der Vernichtung des Sabbatarianismus und der großen Nationalsynode von Sathmar«³⁹, auf der die Puritaner⁴⁰ verdammt wurden sowie die Bücherzensur eingeführt⁴¹. Die Vernichtung des Sabbatarianismus erlebte ihren Höhepunkt im Jahr 1638 mit dem Partiallandtag in Desch (Dej). Sie eröffnete also den erwähnten Prozess der Kontrolle und Disziplinierung der Kirchen, der eigenen inklusive. In Desch wurde die *Complanatio*⁴² verlesen, zudem wurden der unitarischen Kirche Bedingungen aufgezwungen, die sie in ihrem theologischen Wesen trafen und sie einer anderskonfessionellen Obrigkeit unterordneten, die u.a. auch Druckwerke zensierte. Die Ähnlichkeit mit der Situation der orthodoxen Kirche ging jedoch noch weiter, da ein Teil der Gemeinden vom reformierten Bischof visitiert wurde⁴³. Somit hatte nicht nur die orthodoxe Kirche einen schwer zu umschreibenden Status – der reformierte Super-

38 CRĂCIUN, Superstitions, S. 223f.

39 DUMITRAN, Religie, S. 138.

40 Unter Puritanern wurden in Siebenbürgen die Presbyterianer – also die gemäßigte Variante der puritanischen Bewegung – verstanden, die sich für die Einführung der Presbyterien einsetzten und somit mit den Vertretern des sog. »episkopalen Absolutismus« in Konflikt gerieten. Zum siebenbürgischen Puritanismus vgl. Judit BALOGH, Utószó [Nachwort], in: Dies. (Hg.), *Ama kegyelemnek menyei harmatja. A 17. századi Magyar puritanizmus irodalmából* [Der Himmelstau jener Gnade. Aus der Literatur des ungarischen Puritanismus des 17. Jahrhunderts], Klausenburg 1995, S. 187–197; Katalin LUFFY, »Romlás építőinek fognak nevezni«. Prédikátori szerepek és alkalmi beszédek az Erdélyi Fejedelemség válsága idején [Man wird euch die Erbauer des Verderbens nennen. Predigerrollen und Gelegenheitsreden aus der Zeit der Krise des Fürstentums Siebenbürgen], Debrecen 2015, S. 53–113; Graeme MURDOCK, *Calvinism on the Frontier 1600–1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford 2000, S. 171–198; über den Puritanismus allgemein siehe die klassischen Werke von Christopher HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1969; Michael WALZER, *The Revolution of the Saints. A History in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, MA 1965; John COFFEY/Paul LIM, *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, MA 2008; Ábrahám Kovács, *Calvinism on the peripheries: religion and civil society in Europe*, Budapest 2009. Zum Begriff »episkopaler Absolutismus« siehe Kund Botond GUDOR, *Az eltűnt gyulafehérvári Református Egyházmegye és egyházi közösségei* [Der verschwundene Weißenburger Reformierte Kirchenbezirk und seine Gemeinden]. *Inquisitorie Dioceseos Alba-Carolinensis Reformata relatoria (1754)*, Klausenburg 2012, S. 31.

41 *Acta Synodi Nationalis [...] ab illustrissimo celsissimoque Transilvaniae Principe ac magnorum Hungariae Partium domino, D. Georgio Rákotzi, Szathmár-Némethinum Anno MDCXLVI ad. 10. Junii convocate in certas conclusiones redacta*, Maros Vásárhelyi 1842, Art. XXIV, XXV, S. 98f.

42 Text der *Complanatio* im Original: EOE X, S. 177–179; in deutscher Übersetzung: Edit SZEGEDI, Was bedeutete Adiaphoron/Adiaphora im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts?, in: Evelin WETTER (Hg.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Stuttgart 2008, S. 57–74, hier S. 72–74.

43 Gábor SPOCS, *Unirea religioasă și antecedentele ei în relațiile calvino-ortodoxe din Transilvania (1601–1710)* [Die Kirchenunion und ihre Vorgeschichte in den calvinisch-orthodoxen

intendent war auch »Bischof der orthodoxen Walachen«⁴⁴ und die beiden Kirchen funktionierten in einer Union, die einerseits die Grenzziehung zwischen der reformierten Kirche und der durch die *Conditiones* reformierten orthodoxen Kirche erschwerte, andererseits der siebenbürgischen Orthodoxie eine neue Physiognomie verlieh, die vom calvinistisch-orthodoxen Synkretismus geprägt wurde⁴⁵. Der Unterschied zu den genuin reformierten rumänischen Gemeinden war in der gelebten Religion noch schwerer festzustellen⁴⁶. Nicht nur die orthodoxen Gemeinden, sondern auch die rumänisch-calvinistischen führten die byzantinische liturgische Tradition weiter oder verbanden zumindest Teile der byzantinischen Liturgie mit reformierten Gesängen⁴⁷.

Nun stellt sich die Frage, ob die Reformversuche der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen nur von außen in sie hineingetragen bzw. ihr aufgezwungen wurden oder ob es auch in ihren eigenen Reihen Reformwillige gab, die gegen die Missstände in der bestehenden orthodoxen (Ost-)Kirche vorgehen wollten, ohne zum Calvinismus zu konvertieren, mehr noch: ohne sichtbare Sympathien für den Calvinismus zu hegen? Und wenn es sie gab, wie wurden sie von den Nachkommenden betrachtet: als Vermittler oder als Verräter?

Die Zahl der rumänischen Calvinisten ist im Laufe des 17. Jahrhunderts klein geblieben. Außer in den reformierten Gemeinden im Banat (Karaschebesch, Lugosch), im Hatzeger Land, im Hunyader Komitat, im Nordwesten Siebenbürgens und im Biharer Komitat – die, wohl nicht zufällig, meist aus Kleinadligen und Städtern bestanden – drang der Calvinismus nicht tiefer in die rumänische Gesellschaft ein. Trotzdem war der reformatorische Einfluss bedeutend und wurde von einem Teil der Geistlichkeit mitgetragen, der die Orthodoxie mit den Mitteln der Reformation erneuern wollte⁴⁸. Von großer Bedeutung waren dabei die Erzpriester, die mithilfe von Schulen, Druckwerken und Übersetzungen sowie mit der Erweiterung der Rolle der Kirchenversammlung (*sobor*) eine Reformbewegung anstießen, die durchaus als »Reformorthodoxie« betrachtet und so genannt werden kann, wenn auch

Beziehungen in Siebenbürgen], in: *Annales Universitatis Apulensis. Series historica* 9/2 (2005), S. 27–31, hier S. 27.

44 JUHÁSZ, Reformáció, S. 150; DUMITRAN, Religie, S. 192.

45 Ebd.; SIPOS, Unirea, S. 28.

46 JUHÁSZ, Reformáció, S. 156.

47 Gábor SIPOS, Calvinismul la românii din Țara Hațegului la începutul secolului al XVII-lea, in: Marius DIACONESCU (Hg.), *Nobilimea românească din Transilvania/Az erdélyi roman nemesség* [Der rumänische Adel in Siebenbürgen], Sathmar 1997, S. 207–218, hier S. 212f.

48 Ana DUMITRAN, *Românii din Transilvania între provocările Reformei protestante și necesitatea reformării ortodoxiei* (mijlocul sec. XVI–sf. sec. XVII). *Contribuții la definirea conceptului de »Reformă ortodoxă«,* [Die Siebenbürger Rumänen zwischen den Herausforderungen der protestantischen Reformation und der Notwendigkeit der Reformierung der Orthodoxie (Mitte 16.–Ende 17. Jh.). Beiträge zur Definition des Begriffs »Orthodoxe Reformation«], in: *Annales Universitatis Apulensis, Historica* 6/1 (2002), S. 45–59.

der Begriff umstritten ist⁴⁹. Die sogenannte »Reformorthodoxie« erstrebte nämlich keine dogmatischen Änderungen, sondern hatte eher die Lebensführung und Katechisierung der Laien sowie die Verbesserung der Kirchenverwaltung und der Ausbildung der Geistlichen im Blick. Die Einführung der rumänischen liturgischen Sprache, die Hochschätzung der Predigt wie auch die Übersetzungen aus der westlichen Erbauungsliteratur sollten diesem Zweck dienen. Die Reformorthodoxie war demnach keine orthodoxe Reformation – zumindest nicht in dem Sinne, wie die Reformation nach 1520 betrachtet wurde, und zwar als Bruch mit der bestehenden Kirche.

Die Reformbereitschaft der Erzpriester wurde allerdings vom reformierten Bischof instrumentalisiert, der in den Erzpriestern wertvolle Verbündete sah⁵⁰, wodurch auch das Bild der reformfreudigen orthodoxen Geistlichen getrübt wurde. Zwei Beispiele mögen veranschaulichen, wie sich die Vermittlung manifestieren konnte, wobei sich die beiden Geistlichen, die im Folgenden diskutiert werden, gegenüber dem Calvinismus verschieden verhielten.

Der schon eingangs erwähnte Metropolit Simion Ștefan hat durch die Übersetzung des Neuen Testaments 1648⁵¹ Grundlegendes für die rumänische Kultur geleistet. Zumindest sein Vergleich der Worte mit dem guten Geld⁵² müsste jedem Abiturienten geläufig sein. Aus seinem Leben ist nur sehr wenig überliefert⁵³. Seine Tätigkeit als Metropolit von Siebenbürgen (1643–1656) fällt mit der verstärkten Kontrolle seitens der Fürsten und des reformierten Bischofs über die orthodoxe Kirche zusammen⁵⁴. Simion Ștefan ist in diesem Kontext auch wegen der erneuerten *Conditiones* bekannt geworden, die ihm bei der Amtseinführung vorgelegt wurden⁵⁵. Sein Vorgänger,

49 Ana DUMITRAN, Instituția Soborului Mare în biserica românească din Transilvania până la unirea cu Biserica Romei, in: Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia 43 (1997), S. 39–49, hier S. 41–47; dies., Religie, 147f.

50 JUHÁSZ, Reformáció, S. 152.

51 Noul Testament sau Împăcarea au Legea Noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru Izvoditu cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească cu îndemnaria și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți craiul Ardealului. Tipăritu-s-au intru a mării sale tipografie, dentiū nouu în Ardeal, în cetatea Belgradului, Anii de la intruparea Domnului și Mintuitorului nostru Iisus Hristos 1648, luna lui ghenariu 20; Neausgabe: Noul Testament. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei. Reeditat după 350 de ani cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Andrei, arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia 1998.

52 »Ich weiß allzu gut, dass Worte wie Geld sein müssen, dass jenes Geld wertvoll ist, das in allen Ländern verkehrt, und jene Worte wertvoll sind, die von allen verstanden werden«, Simion ȘTEFAN, Predoslovie cătră cetitori, in: Noul Testament, S. 114.

53 Ana DUMITRAN, Moștenirea mitropolitului Simion Ștefan. Comentarii, ipoteze, reevaluări [Das Erbe des Metropoliten Simion Ștefan. Kommentare, Hypothesen, Neubewertungen], in: Jan NICOLAE (Hg.), Mitropolitul Simion Ștefan sfântul cărturar al Transilvaniei [Der Metropolit Simion Ștefan, der heilige Gelehrte Siebenbürgens], S. 94–257, hier S. 94–98, 113.

54 JUHÁSZ, Reformáció, S. 150–152.

55 Ebd., S. 151. Timotei Cipariu hat 1855 die ausführlichste Variante veröffentlicht, jene von 1680 bei der Amtseinführung von Iosif Budai, die neben den 15 Bedingungen, die Simion Ștefan

Ilie Iorest, hatte sich geweigert, diese Bedingungen einzuhalten, weshalb er vor das Gericht der Generalsynode der rumänischen Geistlichen zitiert, abgesetzt und von weltlichen Beamten mit physischer Züchtigung bestraft wurde⁵⁶. Als Simion Ștefan das Amt übernahm, sah er sich mit dem abschreckenden Schicksal seines Vorgängers konfrontiert, und weil er keinerlei sichtbare Gehorsamsverweigerung zeigte, galt er als Werkzeug der calvinistischen Proselytenmacherei⁵⁷. Neuerdings wird diese Meinung nicht mehr so radikal vertreten, was u.a. Simion Ștefans Heiligsprechung beweist⁵⁸.

Simion Ștefan war in mehrfacher Hinsicht ein Vermittler: zwischen seiner Kirche und dem Fürsten, zwischen seiner Kirche und dem reformierten Bischof, dem er untergeordnet war, aber auch zwischen der byzantinischen Tradition und der durch den Calvinismus verbreiteten westlichen Kultur im weitesten Sinne.

Die Vorrede des Neuen Testaments von 1648 an den Fürsten Georg Rákóczy I. enthält einen deutlichen Hinweis:

Denn Gott hat nicht die Menschen für den Fürsten gemacht, sondern Gott hat die Fürsten und Herrscher für die Menschen ausgewählt und eingesetzt, damit sie jene, die sie aus Gottes Befehl unter ihrer Herrschaft haben, behüten und fürsorglich sind, so wie die Hirten ihre Herden behüten und beschützen, denn dieses ist ihr Amt⁵⁹.

auferlegt wurden, vier zusätzliche erhielt, vgl. *Decretum depositionis archiepiscopi quondam Alba-Julienensis Sabbae Brancovics, cum punctis instructionis pro neo-electo A.eppo, Josepho Budai de Piskincz, XXVIII Dec. MDCLXXX*, in: Timotei CIPARIU, *Acte și fragmente latine romanesci pentru istoriă beserecei romane mai alesu unite*. Edit. și anotate, Blasiu 1855, S. 60–67, hier S. 62–67.

56 Johann HINTZ, *Geschichte des Bistums der griechisch-nichtunierten Glaubensgenossen in Siebenbürgen*, Hermannstadt 1850, S. 21.

57 Nicolae IORGA beschreibt Simion Ștefan als ein gehorsames, ja geradezu unterwürfiges Werkzeug der »häretischen Regierung Siebenbürgens«: Ders., *Sate și preoți din Ardeal* [Dörfer und Priester in Siebenbürgen], Bukarest 1902, S. 57; diese Meinung radikalisiert er 1928: ders., *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor* [Geschichte der rumänischen Kirche und des religiösen Lebens der Rumänen], Bukarest ²1928, S. 336–338; vgl. »der rumänische Kyriarch, der, wie wir es im Folgenden sehen werden, von einigen Historikern unserer Kultur so stiefmütterlich behandelt wurde«: Virgil CÂNDEA, *Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură* [Das Neue Testament in rumänischer Sprache als Zeugnis der Spiritualität und Kultur], in: *Noul Testament*, S. 31–46, hier S. 39; vgl. DUMITRAN, *Moștenirea*, S. 99–101.

58 Ebd., S. 141; vgl. *Condacul* [Kondakion] 3 und *Icosul* [Ikos] 3, in: *Viața și acatistul Sfinților Ierarhi Ilie Iorest, Simion Ștefan și Sava Brancovici, Mitropolii Transilvaniei* [Leben und Akathystos der heiligen Hierarchen Ilie Iorest, Simion Ștefan und Sava Brancovici, Metropolen Siebenbürgens], Bukarest 2013, S. 32–35.

59 Simion ȘTEFAN, *Predoslovie cătră Măria Sa, Craiul Ardealului*, in: *Noul Testament*, S. 109–111, hier S. 109.

Danach zählt Simion Ștefan die Pflichten des Herrschers auf, die ein Teil der Historiker als neuartig im rumänischen Kontext erachtet, als eine Rezeption der politischen Theologie und Kultur westlicher, genauer: calvinistischer Prägung⁶⁰. Dass der Herrscher gegenüber seinen Untertanen Pflichten habe, gehörte aber damals zum Gemeingut des Christentums jeglicher Prägung, so auch des ostkirchlichen (etwa Agapetos oder Neagoie Basarab, Fürst der Walachei [1512–1521], um nur zwei Beispiele zu nennen). Eine der einführenden Studien zur Neuausgabe des Neuen Testaments von 1648 bestreitet allerdings die Autorschaft von Simion Ștefan: Er soll einen Text unterzeichnet haben, den nicht er, sondern wahrscheinlich der Hofprediger von Georg Rákóczy I., Ștefan Csulay, geschrieben hatte⁶¹. Wird der Kontext der Neuausgabe(n)⁶² in Betracht gezogen, könnten die Aussagen des Hermannstädter Theologen einer übergroßen Vorsicht zugeschrieben werden, denn 1988 klangen die Worte des Metropoliten aus dem 17. Jahrhundert zumindest subversiv. Auch dass der Kirchenhistoriker Mircea Păcurariu die byzantinische und nachbyzantinische Tradition der Fürstenspiegel nicht gekannt hätte, ist wohl auszuschließen. Warum wird aber, jenseits aller politischen Vorsicht, diese Vorrede als Fremdkörper betrachtet?

Es geht nicht so sehr um den eigentlichen Inhalt, sondern um die Situation: Simion Ștefan, Vertreter einer geduldeten Religion und einer nicht privilegierten Nation, ermahnt als Untertan seinen Herrn, die Obrigkeit also, seine Pflichten zu erfüllen – nicht herablassend als Gnadenakt gegenüber seinen Untertanen oder aus Herzensgüte, sondern weil Gott ihn dazu berufen und ihm diese Pflichten auferlegt hat. Der Fürst ist für die Gesamtheit seiner Untertanen da – jenseits ihrer religiösen oder politisch-juristischen Zugehörigkeit, könnte man hinzufügen. Dieser Perspektivenwechsel ist das eigentlich Neuartige. Denn wenn der lutherische Bischof Christian Barth, der selbst aus einer Hörigenfamilie stammte⁶³, auf der Synode im Jahr 1651 die Obrigkeit daran erinnerte, dass sie die Amme und nicht die Herrin der

60 Ambrus MISKOLCZY, *Sub semnul Reformei? (Câteva probleme și întrebări privind ediția a 2-a a Noului Testament de la Bălgrad din anul 1648)*, in: *Europa Balcanica-Danubiana-Carpathica 2/A. Annales Cultura-Historia-Philologia*, Budapest 1995, S. 186–209, hier S. 190; vgl. DUMITRAN, *Religie*, S. 206; die Tradition ist eine allgemein reformatorische und keine ausschliesslich calvinistische – ähnlich formulierte auch Martin Luther im dritten Teil seiner *Obrigkeitsschrift*: Martin LUTHER, *Von weltlicher Uberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey*, in: *Martin Luther Werke. Kritische Ausgabe*, Bd. 11, Weimar 1900, S. 245–281, hier S. 273.

61 Mircea PĂCURARIU, *Mitropolitul Simion Ștefan slujitor al bisericii și al poporului său [Der Metropolit Simion Ștefan, Diener seiner Kirche und seines Volkes]*, in: *Noul Testament*, S. 47–57, hier S. 53.

62 Die Neuausgabe des Neuen Testaments stammt aus dem Jahr 1988, wurde aber 1998 erneut aufgelegt, ohne dies irgendwo zu vermerken. Der Kontext bezieht sich demnach auf das Jahr 1988.

63 Christian BARTH in: Hermann JEKELI (Hg.), *Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in*

Kirche sei⁶⁴, oder wenn David Herrmann 1655 als Motto seiner *Jurisprudentia ecclesiastica* das Luther-Zitat »das Predig Amt ist nicht ein Hoffdiener, oder Paurn-Knecht, sondern es ist Gottes-Knecht, und sein Befehl gehet über Herrn und Knecht«⁶⁵ wählte, dann taten sie es aus einer anderen Position heraus, und zwar als Vertreter einer rezipierten Kirche gegenüber einer Obrigkeit desselben Glaubens, der sie als Geistliche *de jure* gleichgestellt waren.

Der Hinweis auf die beiden siebenbürgisch-sächsischen lutherischen Theologen, deren Aussagen zwar aus einer etwas späteren Zeit stammen, aber die Erfahrungen einer längeren Periode zusammenfassen, soll auch den politisch-religiösen Kontext verdeutlichen. Es war die Zeit, in der es in Siebenbürgen tatsächlich nötig war, die Obrigkeiten zu ermahnen, ihre Pflichten sowie die Grenzen ihrer Macht wahrzunehmen. Simion Ștefan stand nicht allein, aber seine Stellungnahme war im Kontext des Ständestaates einzigartig. Er spricht nicht aus der Position des Herrschers, der den Thronfolger ermahnt, die Untertanen mit Güte und Respekt zu behandeln, er geht vielmehr über die Hirtenmetapher hinaus bzw. kehrt sie um.

Auch der Erzpriester von Winz (Vințu de Jos), Ioan Zoba, ist eine umstrittene Gestalt der siebenbürgisch-rumänischen Kultur des 17. Jahrhunderts. Er gilt als Philocalvinist und als Gegner der Metropolen Sava Brancovici (1656–1660, 1662–1680; 2011 kanonisiert) und Ioasaf (1682–1683), was sein *image* in der Historiographie bis auf den heutigen Tag beeinträchtigt⁶⁶. Obendrein wurde er 1664 geädelt, was aber im 17. Jahrhundert nichts Außergewöhnliches war, da auch orthodoxe Priester für militärische und kulturelle Verdienste nobilitiert wurden⁶⁷. Allerdings zeugt sein Wappen eher vom

Siebenbürgen. I. Theil: Die Bischöfe der Jahre 1553–1867, Neudruck der Ausgabe Hermannstadt 1933, Köln u.a. 1978, S. 65–75, hier S. 65.

64 »Et varie probat nunc exemplis antiquitus observatis, nunc ab officio Politicorum, quod S. Pagina Nutricii titulo ornat et honorat. Esra 4.9., Scimus a infantricem non dominari, sed lacte suo nutrire et curare. Sic neque Politic. Ecclesiasticis dominari debent, sed eosdem nutrire«, Acta synodorum tam generalium, tam specialium ab ineunte aetate Reformationis in Transylvania sive ab anno 1545 usque ad annum 1726 ab Ecclesiasticis institutum congesta a A.D. Luca Kolbio, Decano Coronensi, et Descripta a Georgio Michaelae Gottlieb Hermann anno 1752, Archiv der Schwarzen Kirche, Sign. Tf 74, Bl. 205.

65 David HERRMANN, *Jurisprudentia Ecclesiastica sive Fundamenta Juris-Dictionis Ecclesiasticae externae Saxonum in Transsylvania inde a Reformationis Ecclesiarum ac Religionis tempore observata, succinta Methodo comprehensa, et in usum privatum collecta, opera et industria Davidis Herrmanni Mediensis, Anno Incarnationis MDCLV*, Hs, Bibliothek der Klausenburger Zweigstelle der Rumänischen Akademie, Sign. Ms. lat 104, S. 3.

66 Ebd., S. 327f.; »Ioan Zoba, der rumänische Erzpriester von Unterwinz – ein altbewährtes Werkzeug der calvinischen Propaganda im Dienste von Apaffy«: LUPAȘ, Mitropolitul, S. 75.

67 Als Beispiel für den Prototyp eines Adelsdiploms für einen orthodoxen Priester siehe Nicolae DOBRESCU, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii române* [Fragmente, die Geschichte der rumänischen Kirche betreffend], Budapest (sic!) 1905, S. 41; DUMITRAN, *Religie*, S. 329; die Zusammenfassung der traditionellen Meinungen über den Zusammenhang von Nobilitierung und Übertritt zum Calvinismus in: Dies. u.a., *Înnobilarea românilor în epoca principatului*

Bekenntnis zur Ostkirche, denn ein Doppelkreuz kann schwerlich als calvinistisches Symbol gelten⁶⁸. Der reformierte Kirchenhistoriker István Juhász charakterisiert ihn 1940 folgendermaßen: »Trotz seiner Unterstützung der Union mit der reformierten Kirche wahrt er seinen orientalischen Glauben, er wird kein Reformierter«⁶⁹.

Tatsächlich lässt sich Ioan Zoba schwerlich pauschal beurteilen: Er war ein Orthodoxer, der sich für die Reform seiner Kirche einsetzte⁷⁰; er führte das Amt des ersten Notars der Synode nach calvinistischer Gepflogenheit ein, um die Kirchenverwaltung zu modernisieren; er verfasste Bücher nach westlichen Vorbildern, die er aus ungarischen Übersetzungen kannte; und er führte die Totenpredigt ein. Man dürfte ihn also als »Reformator« bezeichnen⁷¹, doch der Begriff »Reformer« wäre wohl geeigneter.

Ioan Zoba könnte demnach als paradigmatischer Reformorthodoxer gelten und seine Rolle im Gerichtsverfahren gegen die Metropolen Sava Brancovici und Ioasaf differenziert interpretiert werden: als willfähiges Instrument der fürstlichen Politik; als Anführer und Sprecher der reformfreudigen Fraktion der orthodoxen Kirche; oder als ein ehrgeiziger Kirchenpolitiker, der sich im Namen der notwendigen Reformen, die von einem hoffnungslos rückwärtsgewandten Metropoliten blockiert werden⁷², vom Fürsten vereinbaren lässt. Ioan Zoba kann allerdings auch als ein erstes typisches Beispiel des rumänischen Intellektuellen aus Siebenbürgen betrachtet werden: Er vereinte seine ostkirchliche Identität, zu der er sich bedingungslos bekannte, mit einer protestantisch geprägten Denkweise⁷³.

Der Band *Sicriul de aur* [Der goldene Sarg]⁷⁴, der die Totenpredigten von Ioan Zoba enthält, war das erste Buch, das die neu installierten Druckerei in Mühlbach (Sebeș Alba, im 17. Jahrhundert Sas-Sebeș) herausgebracht⁷⁵, was auch seine Bezeichnung als »pârğa întâi« (erste Ernte) verdeutlicht⁷⁶. In dieser Druckerei wurde unter Mitwirkung des Erzpriesters von Winz eine Reihe von Büchern produziert, die dem liturgischen wie dem Alltagsleben gewidmet waren⁷⁷. *Sicriul de aur* steht in der Geschichte der rumänischen Literatur zwischen Varlaams *Cazania* [Postille] (1643) und den *Didahii*

autonom al Transilvaniei și semnificațiile sale religioase [Die Nobilitierung der Rumänen im Zeitalter des autonomen Fürstentums Siebenbürgen und ihre religiöse Bedeutung], in: *Mediaevalia Transilvanica* 3/1–2 (1999), S. 27–42, hier S. 27.

68 Ebd., S. 329.

69 JUHÁSZ, Reformáció, S. 212.

70 Ebd., S. 212.

71 DUMITRAN, Religie, S. 330–336, die Bezeichnung »Reformator« auf S. 330.

72 Ebd., S. 147.

73 Ebd., S. 177.

74 Anton GOȚIA (Hg.), Ioan Zoba din Vinț. *Sicriul de aur*, Bukarest 1984.

75 Ebd., S. VI f.

76 Ebd., S. 7.

77 *Sicriul de aur* (1683), *Cărare pre scurt spre fapte bune îndreptătoare* (1685), *Ceasloveț* (1687),

[Unterweisende Predigten] des Antim Ivireanul (1709–1716)⁷⁸. Ioan Zobas Band enthält Musterpredigten für 15 verschiedene Situationen, etwa den Tod eines weisen Alten⁷⁹, den Tod eines Menschen, der lange krank war und viele Verluste erlitten hatte⁸⁰, den Tod eines weisen Pfarrers⁸¹, den Tod der Tochter eines wohlhabenden Vorstehers⁸², den Tod einer ehrwürdigen und weisen Frau⁸³, bei gewaltsamem Tod⁸⁴, bei friedlichem und sanftem Tod⁸⁵, den Tod von Menschen, deren Leben schwer und bitter war⁸⁶, den Tod im Kindbett⁸⁷ usw. Alle Predigten folgen einem strengen Aufbau: Gebet vor der Predigt (*Propovedanie*), Auslegung eines Bibelzitats, Anwendung der biblischen Stelle auf die gegebene Situation, Gebet nach der Predigt. Somit könnte das Buch als homiletisches Arbeitsbuch gelten, das der besseren Ausbildung und – um einen modernen Terminus zu verwenden – der Weiterbildung von Geistlichen dient. Von Bedeutung ist die Predigtsammlung auch wegen der Übersetzungen aus dem Alten Testament zu einer Zeit, als es noch keine vollständige Übersetzung der gesamten Bibel gab⁸⁸. Ioan Zoba bediente sich nachweislich der ungarischen Bibelübersetzung von Gáspár Károli, der sogenannten »Bibel von Vizsoly«⁸⁹.

Ioan Zobas Totenpredigten fügen sich in mehrfacher Hinsicht in die Zielsetzungen der Reformorthodoxie ein: durch die Wiederherstellung einer rumänischen Druckerei, durch die Bücher, die dort verlegt wurden, sowie durch die Entstehungsgeschichte dieser Werke, die große Gelehrsamkeit, literarische Begabung und Übersetzungsfähigkeiten voraussetzten.

Rânduiala diaconstvelor (1687), Molitvelnic (1689), Poveste a 40 de mucenici (1689), ebd., S. VII.

78 Ebd., S. VIII.

79 Cînd moare omul bătrîn și înțelept [Wenn ein alter und weiser Mensch stirbt], ebd., S. 11–21.

80 Cînd moare omul care au pățit boale lungi și pagube multe [Wenn ein Mensch stirbt, der lange Krankheiten und viele Schäden zu erleiden hatte], ebd., S. 34–44.

81 Cînd moare preutul înțelept al besericii [Wenn der weise Priester der Kirche stirbt], ebd., S. 45–54.

82 Cînd moare fata de boiariu [Wenn die Tochter des Edelmanns stirbt], ebd., S. 67–79.

83 Cînd moarea muiarea de cinste și înțeleaptă [Wenn das ehrbare und weise Weib stirbt], ebd., S. 80–90.

84 Cînd moare cineva de minule vrăjmașilor sau de gadini de pădure [Wenn jemand durch die Hand seiner Feinde oder wilde Tiere stirbt], ebd., S. 103–112.

85 Cînd trece omul bun cu moarte lină și în pace din această lume [Wenn der gute Mensch mit sanftem Tod und in Frieden aus dieser Welt scheidet], ebd., S. 113–124.

86 Cînd moare bărbat sau muiare carele n-au petrecut nice un bine în ceastă lume, ce au trait în amărăciuni grele [Wenn ein Mann oder ein Weib stirbt, die kein gutes Leben hatten und schwere Bitterkeit erleiden mussten], ebd., S. 125–136.

87 Cînd moare muiarea în nașterea porobocului [Wenn das Weib bei der Geburt stirbt], ebd., S. 159–167.

88 GOȚIA, Sicriul, S. IX.

89 Ebd., S. XIII f.

Mihail Halici d.J. (1643–1712):
Lebensweg und Dissidenz eines rumänischen Protestanten

Mihail Halici war ein Bekenner besonderer Art: Er war radikaler Protestant, der wegen seiner theologisch-philosophischen Ideen ins Exil gehen musste. Freilich spielten bei seiner Entscheidung auch andere Gründe mehr oder minder persönlicher Natur eine Rolle, doch in Halicis Fall spitzt sich eine langfristige Entwicklung zu. Er erlebte seine intellektuelle Entfaltung in einer Zeit, als die Auseinandersetzungen zwischen den orthodoxen Calvinisten und den Dissidenten ihren Höhepunkt erlangten; und er emigrierte, als sich die Lage für die Puritaner und Coccejaner⁹⁰ zu verbessern schien⁹¹. Mihail Halici d.J., dessen biographisches Paradigma das Exil darstellte⁹², war der erste politische rumänische Emigrant in Westeuropa. Er verbachte den größeren Teil seines Lebens – 38 von 69 Jahren – im niederländischen und englischen Exil. Er ist der Autor der ersten Ode in rumänischer Sprache⁹³ und wahrscheinlich der erste Rumäne, der seine Identität nicht von der byzantinischen Tradition her bestimmte. In diesem Kontext sollte auch der Jesuit Gabriel Ivul (1619–1678) erwähnt werden, der wie Halici aus Karansebesch (Caransebeș) stammte, dort die katholische, vom Jesuiten Gheorghe Buitul (1589–1635) gegründete Schule besuchte und dann innerhalb des Ordens sowie der akademischen Welt eine steile Karriere machte⁹⁴. Mit dem

90 Anhänger des holländischen Theologen deutscher Herkunft Johannes Coccejus (1603–1669), der durch die radikale Weiterentwicklung der Föderaltheologie das Selbstverständnis des orthodoxen Calvinismus sowie das kirchliche Leben in Holland erschütterte. Durch die Verbindung des Coccejanismus mit dem Cartesianismus auf geistiger Ebene sowie mit den Generalstaaten auf politischer Ebene verwandelte sich der Coccejanismus in eine gefährliche theologisch-politische Richtung, vgl. Walter Hollweg, Art. Coccejus, Johannes, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 3 Bürklein-Ditmar, Berlin 1957, S. 302f.; Jan ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1, Die Voraussetzungen und das 19. Jh., Tübingen 1997, S. 106–108.

91 SIPOS, Unirea, S. 27.

92 Doru RADOSAV, Cultură și umanism în Banat. Secolul XVII [Kultur und Humanismus im Banat. 17. Jahrhundert], Temeswar 2003, S. 177.

93 CARMEN PRIMO & VUNIGENITVM/Linguae Romano-Rumanae,/Honoribus/Fortuna & Auspiciis Impenetrabilis Dacici Argonautae,/Praenobilis Domini/FRANCISCI PARICII, Papensis & c. Veteris oculissimique in Illustri Enyedina, in: Vota Solenna Quae Nobilissimi & Clarissimi Viri D. Franciscus Pariz de Pápa Transylvano-Ungari Honoribus Doctoralibus ab Amplissimo Medicorum in perantiqua Universitate Basiliensi Ordine, suo merito decretis, ejusdemque Amplissimi Ordinis consensu A Magnifico Excellentiss. & Botanices Professore P. Celeberrimo, Brabeuta rite designato, Anno MDLXXIV. XX. Octobris. Collatis Gratulabandi addiderunt PRAECEPTORES, FAVTORES, AMICI, Basilea, imprimebat Joh. Rodolphus Genathius, Bibliotheca Centrală Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Sign. BMV 5685, unpaginiert, Gedicht Nr. XIV.

94 Frigyes PESTY, A szörényi bánság és Szörényi vármegye története [Geschichte des Severiner Banats und des Komitats Severin], I. Bd., Budapest 1877, S. 337; Lajos TAMÁS, Fogarasi István kátéja. Fejezet a bánsági és hunyadmegyei rumenség művelődéstörténetéből [Der Katechismus von Fogarasi István. Ein Kapitel aus der Kulturgeschichte des Rumänentums aus dem Banat

ungewöhnlichen Milieu des rumänischen Calvinismus aus dem Lugosch-Karanschebescher Banat sind auch die Prägung und im weiteren Sinn der Lebenslauf von Mihail Halici d.J. eng verbunden⁹⁵. Er war wahrscheinlich die bedeutendste intellektuelle Gestalt des rumänischen Calvinismus überhaupt und einer der radikalsten religiösen Dissidenten des siebenbürgischen Calvinismus⁹⁶.

Der 1643 in Karanschebesch geborene Mihail Halici d.J. war der Sohn Mihail Halici d.Ä. und seiner Frau Anna Magiar. 1658 floh die Familie, nachdem das Lugosch-Karanschebescher Banat dem Osmanischen Reich überlassen wurde⁹⁷. Halici besuchte die Schule in Hermannstadt, wo er u.a. mit Valentin Franck von Franckenstein (1643–1697), dem späteren Dichter, Historiker, Pyrotechniker und Sachsengrafen, befreundet war⁹⁸. 1664 erfolgte seine Immatrikulation am Enyeder⁹⁹ Kolleg. 1665 wurde er Rektor des reformierten Kollegs in Broos (Orăștie) und verblieb bis 1668 in diesem Amt¹⁰⁰. 1671 bis 1674 treffen wir ihn erneut am Enyeder Kolleg an, wo er u.a. theologisch-philosophische Disputationen leitete¹⁰¹. 1674 floh er in die Niederlande, wo er an der Universität Leyden (heute Leiden) immatrikulierte

und dem Hunyader Komitat], Klausenburg 1942, S. 5, 21; Nicolae DRĂGANU, Mihail Halici. Contribuții la istoria culturală românească din sec. XVII [Mihail Halici. Beiträge zur rumänischen Kulturgeschichte im 17. Jahrhundert], Klausenburg 1926, S. 118f.; RADOSAV, Cultură, S. 162–165.

- 95 Über das Lugosch-Karanschebescher Banat oder Severiner Komitat vgl. Ioan HAȚEGAN, Habitat și populație în Banat (secolele XI–XX) [Habitat und Bevölkerung im Banat (11.–20. Jahrhundert)], Temeswar 2003, S. 19. Über das Zusammenleben der verschiedenen christlichen Konfessionen mit dem Islam im Banat vgl. Adrian MAGINA, De la excludere la coabitare: biserici tradiționale, reformă și Islam în Banat (1500–1700) [Von der Exklusion zum Zusammenleben: traditionelle Kirchen, Reformation und Islam im Banat (1500–1700)], Klausenburg 2011.
- 96 Der Historiker Levente Nagy stellt allerdings die Hypothese auf, dass Dissidenz und Radikalität bei Mihail Halici eigentlich Parteinahme für die »reaktionäre« Strömung innerhalb der reformierten Kirche Siebenbürgens bedeuten konnten, die nach 1674 ebenso in Verruf geraten war wie die Nonkonformisten. Levente NAGY, A »vad oláh« Halicius magyar versei [Die ungarischen Gedichte des »wilden Walachen Halicius«], in: Ders., Lehetséges küldetés? Hitek és tévhitek a roman reformáció körül [Eine mögliche Mission? Glauben und Aberglauben rund um die rumänische Reformation], Budapest 2013, S. 149–165, hier S. 152–154.
- 97 DRĂGANU, Mihail Halici, S. 78; RADOSAV, Cultură, S. 177.
- 98 DRĂGANU, Mihail Halici, S. 79, 93; RADOSAV, Cultură, S. 178; Iosif HAJÓS, Ipoteze despre poziția ideologică a lui M. Halici fiul [Hypothesen über die ideologische Position des Mihail Halici d.J.], in: Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series philosophia 1974, S. 121.
- 99 Der deutsche Name »Straßburg am Mieresch« wurde von den Siebenbürger Sachsen kaum verwendet. Wie auch in andern Fällen wurde der ungarische oder seltener der rumänische Name (Aiud) gebraucht.
- 100 DRĂGANU, Mihail Halici, S. 79; RADOSAV, Cultură, S. 216.
- 101 László MUSNAI, Új adatok Halici Mihály életéhez és hagyatékához [Neue Daten zum Leben und Nachlass von Mihail Halici], in: Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények 4/1–2 (1960), S. 58–60.

und Jura studierte¹⁰². Etwa 1688 ging er nach London, wo er bis zu seinem Tod 1712 lebte¹⁰³. 1674, vor seiner Abreise aus dem Donau-Karpaten-Raum, verfasste er sein Testament, laut dem er seinen Besitz den reformierten wie katholischen Verwandten – er selbst hatte keine Familie gegründet –, dem Brooser Kolleg, dem er einst vorgestanden hatte, den Kindern von Valentin Franck von Franckenstein sowie einer Reihe von Lehrern aus ganz Siebenbürgen hinterließ¹⁰⁴.

Das Leben des Mihail Halici wurde entscheidend von seiner religiösen wie politisch-juristischen Zugehörigkeit geprägt. Die rumänisch-calvinischen Gemeinden des Lugosch-Karanschebescher Banats mit ihren meist adligen Mitgliedern stellten innerhalb der rumänischen Bevölkerung des Fürstentums Siebenbürgen eine Ausnahme dar, wobei ihre hervorgehobene Position sowohl ihrem politisch-juristischen Status als auch ihrer konfessionellen Zugehörigkeit zu verdanken war. Allerdings fiel der Adelsstand mehr ins Gewicht als die Zugehörigkeit zu einer rezipierten Religion. Ana Dumitran hat überzeugend dargestellt, dass die Annahme der Reformation nur in den seltensten Fällen aus Opportunismus geschah¹⁰⁵. Die Zugehörigkeit Halicis zum Calvinismus brachte ihm hingegen eine frühe und eigentlich ausschließliche Berührung mit der westlich geprägten Bildung. So gehörte er als Erster in der rumänischen Kultur einer vornehmen intellektuellen Genealogie an, die nicht zuletzt seine Bibliothek, mit deren Aufbau sein Großvater und sein Vater begonnen hatten, bestens veranschaulichte¹⁰⁶. Allerdings wurde die Familie Halici von Nicolae Drăganu in der Zwischenkriegszeit als Beispiel nationaler Entfremdung durch den Calvinismus gesehen – ähnlich wie etwa der Fürst Ákos Barcsai von Ioan Lupaș, der den Fürsten als »Rumänen seiner Herkunft nach, aber durch Glaube und Bildung von seinem Volk entfremdet«¹⁰⁷ charakterisierte. Doch in jüngerer Zeit heben die Historiker

102 Károly KÖLLŐ, *Despre viața și activitatea lui Mihail Halici fiul în Țările de Jos și Anglia după 1674. Puncte de vedere* [Über das Leben und die Tätigkeit von Mihail Halici d.J. in den Niederlanden und in England nach 1674. Standpunkte], in: *Confluente literare. Studii de literatură comparată româno-maghiară* [Literarische Konfluenzen. Studien zur vergleichenden rumänisch-ungarischen Literatur], Bukarest 1993, S. 11–13.

103 Ebd., S. 16.

104 RADOSAV, *Cultură*, S. 223. Die dem Brooser Kolleg hinterlassene Bibliothek wie auch die Geldsumme kamen nie an den Empfänger: Dénes DÓSA, *A százvároosi ev.ref. Kún-kollégium története* [Die Geschichte des evangelisch-reformierten Kollegs von Broos], Orăștie 1897, S. 26; MUSNAI, *Új adatok*, S. 61, 63.

105 DUMITRAN, *Înnobilarea românilor; dies., Religie ortodoxă*, S. 343.

106 RADOSAV, *Cultură*, S. 177; FRANCIS KIRÁLY u.a. (Hg.), *Mihail Halici-tatál. Dictionarium Valachico-Latinum*, Temeswar 2003, S. 23.

107 DRĂGANU, *Mihail Halici*, S. 96; Ioan LUPAȘ, *Principele ardelean Acațiu Barcsai și mitropolitul Sava Brancovici (1658–1661)* [Der siebenbürgische Fürst Achatius Barcsai und der Metropolit Sava Brancovici], in: *Analele Academiei Române, seria II, tom XXXV. Memoriile Secțiunii Istorice, 1912–1913*, Bukarest 1913, S. 563–586, hier S. 563.

gerade Barcsais ungebrochenes Bekenntnis zur rumänischen Herkunft und Identität hervor¹⁰⁸.

Neben der Zugehörigkeit zum Adelsstand und dem Bekenntnis zum Calvinismus, der den öffentlichen Raum in Karanschebesch beherrschte¹⁰⁹, prägte auch das Stadtleben die Persönlichkeit von Mihail Halici d.J., denn Mihail Halici d.Ä. war Geschworener des Rates von Karanschebesch¹¹⁰, nahm also aktiv am politisch-administrativen Leben der Stadt teil. Nach 1658 lebte Mihail Halici d.J. in Hermannstadt, Enyed und Broos und nach seiner zweiten Emigration – insoweit dieser Teil seines Lebens rekonstruiert werden kann – ebenfalls in Städten, u.a. in einer echten Metropole, nämlich London. Er brach radikal mit der Welt, die ihn hervorgebracht, aber auch verletzt und vertrieben hatte.

Mihail Halici d.J. war in Siebenbürgen Mitglied einer Gelehrtenrepublik¹¹¹, so klein und provinziell diese auch gewesen sein mochte. Er ist in der Kulturgeschichte Siebenbürgens zuallererst dank seiner Kontakte in Erinnerung geblieben¹¹². Der Freundschaft mit dem Arzt und Theologen Pápai Páriz Ferenc ist sein einziger veröffentlichter Text, die oben erwähnte Ode, zu verdanken, mit der Halici als Adliger rumänischer Herkunft der gelehrten Welt beweisen wollte, dass es möglich ist, antike Metrik in rumänischer Sprache zu verwenden¹¹³. Somit erhält das Rumänische, das größtenteils von Nichtprivilegierten gesprochen wurde, in einer Sammlung von Texten u.a. in Latein, Altgriechisch oder Hebräisch eine besondere Würde. Halici hätte durchaus auf Lateinisch oder Ungarisch schreiben können, aber er wählte eben seine Muttersprache und bewies, dass sie für akademisch-poetische Experimente – die Ode kann auch als solches gesehen werden – durchaus geeignet war.

Kurze Zeit nach der Veröffentlichung der Ode verfasste Halici sein Testament, brachte sein Hab und Gut in Sicherheit und verließ Siebenbürgen für immer. Es war seine zweite Emigration nach jener zur Zeit seiner Kindheit, als seine Familie vor den Osmanen nach Siebenbürgen (im engeren, geographischen Sinne) geflohen war. Die Gründe für sein zweites Exil werden in der Literatur, wie schon vorhin erwähnt, als Hypothesen formuliert. Es gibt im Grunde genommen keine zufriedenstellende Antwort darauf, auch weil sich die Quellenlage als lückenhaft erweist. Was genau überliefert ist, bestätigt

108 RADOSAV, *Cultură*, S. 177; KÖLLÖ, *Despre viața*, S. 11–13.

109 MISKOLCZY, *Románok*, S. 80; PESTY, *Szörényi bán*, I., S. 337.

110 DRĂGANU, *Mihail Halici*, S. 78.

111 RADOSAV, *Cultură*, S. 180, 223.

112 MUSNAI, *Új adatok*, S. 58.

113 Ladislau GÁLDI, *Introducere în istoria versului românesc* [Einführung in die Geschichte der rumänischen Dichtung], Bukarest 1971, S. 95.

Halicis radikalen Bruch mit der Heimat wie auch die Hervorhebung seiner rumänischen Identität.

In den Niederlanden schrieb er sich an der Universität Leyden ein. Dort wurde er im *Album studiosorum Academiae Lugduno-Bataviae MDLXXV–MDLXXXV*¹¹⁴ als »Michael Halicius Walachus«¹¹⁵, »Michael Halicius Valachus de Caransebes in Banatu quondam Severiensis«¹¹⁶ und »Michael Halicius Valachus«¹¹⁷ geführt. Angesichts seiner politisch-juristischen Zugehörigkeit in Siebenbürgen – in Pápais Tagebuch wird er als »Michael Caransebesinus nemes« geführt¹¹⁸ – erscheint die Zuschreibung außerhalb der Kategorien der siebenbürgischen Ständegesellschaft eher wie ein Bruch mit den Gepflogenheiten und der ständischen Ordnung in Siebenbürgen. Inwieweit diese Zuschreibung als ethnisch im heutigen Sinne gelten kann, müsste erforscht werden. Zurzeit sollte es bei der Bestandsaufnahme belassen werden, damit sie nicht zur Projektionsfläche zeitgenössischen Wunschenkens gerät.

Eine zweite Quelle aus der Zeit des Exils – Halici befand sich bereits in London – stammt aus dem Reisetagebuch von Mihály Bethlen, dem Sohn Miklós Bethlens, der seine Kavaliertour machte. Am 21. Januar 1694 begegnete er Mihail Halici d.J.: »wir bedrängen den wilden Walachen Halucius derart, daß er unsere Rede spanische Inquisition nennt«¹¹⁹. Am 7. Februar traf er ihn im Londoner Rathaus wieder: »Halucius, der Karanschebescher, hat seine wilde walachische Natur abgelegt und kam zu mir und fing an, Ungarisch mit mir zu sprechen«¹²⁰. Offensichtlich weigerte er sich im Exil, vom Ungarischen Gebrauch zu machen, obwohl die letzte Nachricht über ihn eine Handschrift in ungarischer Sprache ist¹²¹.

Die verächtliche Art, in der Mihály Bethlen über Halici schreibt, und die Betonung seiner rumänischen Herkunft, verbunden mit dem Adjektiv »wild«, können auf zweierlei Weise interpretiert werden: einerseits, dass für den siebenbürgischen Adligen alle Rumänen »wild« waren (»wilde walachische Natur«), d.h. unzivilisiert und ungebildet, andererseits, dass sich »wild«

114 Hagae 1875.

115 KÖLLÖ, *Despre viața*, S. 12.

116 Ebd., S. 13.

117 Ebd.

118 Páriz Ferenc PÁPAI, *Barátaim és tanulóársaim a teológiai és filozófiai évfolyamon a híres Enyedi Kollégiumban* [Freunde und Schulkollegen am theologischen und philosophischen Jahrgang am berühmten Enyeder Kolleg], in: Géza NAGY (Hg.), *Békességet magamnak, másoknak*, Bukarest 1977, S. 585.

119 Zit. nach István TISZA, *Európai körutazás a XVII. században* [Europäische Rundreisen im 17. Jahrhundert], in: *Magyar figyelő*, I. Jg., 13/3 (1911), S. 290.

120 Ebd., S. 290.

121 Es handelt sich nämlich um das »Vaterunser« in einem mehrsprachigen Kodex des Antiquars Humphrey Wanley, der es seinerseits von Thomas Grainger, einem Angestellten der Ostindischen Kompanie, erhielt; der Kodex kam schließlich in die Sammlung von Edwin Harley und wurde vom British Museum gekauft, KÖLLÖ, *Despre viața*, S. 17f.

ausschließlich auf die Person von Halici bezieht. »Der wilde Walache« könnte auf einen Grund seiner Flucht hinweisen, da der Ausdruck in Einklang steht mit der Eintragung in die Matrikel des Enyeder Kollegs: »1665. Michael Halycz, 14 (Mart.?), Catilina, Coll. Pestis, exturbatus«¹²². Die klassischen Interpretationen seiner Flucht gehen ebenfalls von schweren Auseinandersetzungen aus¹²³, wobei der »wilde Walache« sich auf den (lange nachhallenden) Ruf von Halici als Polemiker beziehen könnte (seit seiner letzten Disputation waren schließlich 20 Jahre vergangen!).

Um eine Hypothese über die Flucht von Mihail Halici aufstellen zu können, muss die Enyeder Zeit in Betracht gezogen werden, in die einerseits seine Freundschaft mit Pápai fällt, der Halici zu den ausgezeichneten Kollegen zählte¹²⁴, andererseits jedoch auch die Verschärfung des religionspolitischen Klimas in Siebenbürgen – zumindest für die reformierte Kirche –, die mit der in einem anderen Kontext erwähnten Synode von Radnót (Iernut) kulminierte¹²⁵. Auf dieser Synode wurde u.a. das Thema der coccejanschen Theologie debattiert, wobei der Endbeschluss dank des Eingriffs der Laien gemildert wurde. Während gemäß der ersten Fassung (*Deliberatum*) abweichende Lehrmeinungen nicht mehr öffentlich verkündet und nur noch philosophische Richtungen unterrichtet werden durften, die »der Theologie dienlich« (*mely ancilláljon a theológiának*)¹²⁶ seien, wurde im Beschluss der gemischten Kommissionen entschieden, dass abweichende theologische Doktrinen Lehrende erst nach zweifacher Ermahnung ihres Amtes enthoben werden sollten¹²⁷.

Diese Beschlüsse betrafen Mihail Halici d.J. in besonderer Weise, denn er nahm aktiv an den wöchentlichen theologischen Disputationen teil und

122 Zsigmond JAKÓ u.a., Nagyenyedi diákok 1662–1848 [Enyeder Studenten 1662–1848], Bukarest 1977, S. 97.

123 RADOSAV, *Cultură*, S. 214; MUSNAI, *Új adatok*, S. 60; HAJÓS, *Ipoteze*, S. 113.

124 Páriz Ferenc PÁPAI, *Életem folyása*. Kincseskamrácska avagy Írásművecske amelybe néhai kegyes emlékezetű Szenczi Molnár Albert a jeles szerzők kertjeiben, rétjein és szántóin lelt és saját ezutáni használatára szolgáló gyöngöket, virágokat és kalászokat gyűjtögetni és megőrizni szokta. A megváltás 1596. Esztendejében és az azt követőkben. Immár pedig Pápai Páriz Ferenc kezébe jutván, hasonlóképpen ugyanazon célnak szenteltetett, és az imittamott észleltekkkel bővítettett. A Békesség 1671. Esztendejében, január hónapban, az erdélyi Nagyenyeden [Der Lauf meines Lebens. Schatzkammerlein oder Schriftlein, in dem einst Szenczi Molnár Albert, seligen Gedenkens, die er in Gärten, Wiesen und Äckern bedeutender Autoren fand und dem eigenen Nutzen dienende Perlen, Blumen und Ähren sammelte und aufbewahrte. Im Jahr der Erlösung 1596 und in den folgenden. Jetzt aber in die Hände des Pápai Páriz Ferenc gelangend, wurde es für denselben Zweck geweiht und mit dem ergänzt, was er hie und da fand. Im Jahr des Friedens 1671, im Monat Januar, im Siebenbürgischen Enyed], in: Ders., *Békességet*, S. 140.

125 Károly SZATHMÁRY, *A Gyulafehérvár-nagyenyedi Bethlen Főtanoda története* [Die Geschichte des Höheren Instituts von Weißenburg-Enyed], Aiud 1868, S. 89–97.

126 Ebd., S. 95.

127 Ebd.

verwendete die Schriften religiöser Dissidenten¹²⁸. Allerdings reicht diese Erklärung allein nicht aus, denn betroffene Kollegen wurden nicht entfernt, auch wenn sie sich den Synodalbestimmungen nicht unterwarfen¹²⁹. Halici könnte selbstverständlich radikaler gewesen sein¹³⁰, aber das erklärt seine Flucht immer noch nicht. Allerdings könnte es möglicherweise erklären, warum Halici sein Hab und Gut in Hermannstadt zur Aufbewahrung hinterließ¹³¹ und dem Brooser Kolleg seine gesamte, reich ausgestattete Bibliothek vermachte, dem Enyeder hingegen nichts¹³².

Was in Enyed geschehen war, hatte ihn zutiefst verletzt, sogar gefährdet, sodass er es für sicherer hielt, nicht nur Enyed, sondern auch das Land zu verlassen. Dass dabei seine rumänische Herkunft gegen ihn verwendet wurde, ist durchaus denkbar. Erstens spricht sein Ruhm als »wilder Walache« 20 Jahre nach seinem Weggang aus Siebenbürgen dafür. Seine Weigerung, im Exil ungarisch zu sprechen, und überhaupt mit »allem Ungarischen« zu brechen, kann als zweites Argument angeführt werden. Drittens ist als Analogie der Fall des Fürsten Ákos Barcsai (1658–1661) zu nennen, bei dessen erster Nominierung zur Fürstenwahl u.a. seine Herkunft aus der »walachischen Nation« gegen ihn vorgebracht wurde¹³³.

Im Exil lernte Halici dann die große, eigentliche Gelehrtenrepublik kennen. Als Emigrant, der tief verletzt sein Vaterland verließ, eröffnete er die Reihe rumänischer Emigranten in Westeuropa. Dass er gerade im westeuropäischen Milieu, wo er bewusst den Kontakt mit seinen ehemaligen Landsleuten mied, seine rumänische Identität hervorhob, zeigt, dass die rumänische Identität sich verschiedenartig äußern konnte und selbst im 17. Jahrhundert nicht ausschließlich an die byzantinische Tradition gebunden war. Mihail Halici d.J. war an die Grenzen der ständischen Gesellschaft Siebenbürgens gestoßen. Somit ist sein Leben emblematisch für die Möglichkeiten *und* Schranken der ständischen Gesellschaft des Fürstentums Siebenbürgen.

Fazit

Inwieweit ist der Werdegang von Simion Ștefan, Ioan Zoba und Mihail Halici d.J. für die ständische Gesellschaft des Fürstentums Siebenbürgen aufschlussreich? Oberflächlich betrachtet waren sie Ausnahmerscheinungen. Werden

128 MUSNAI, Új adatok, S. 58f.

129 HAJÓS, Ipotetze, S. 113; NAGY, A »vad oláh« Halicius, S. 152–154.

130 Ebd., S. 113.

131 DÖRNER, Un umanist, S. 86.

132 Vgl. Testamentul lui Mihail Halits de Caransebeș, 31 Octomvrie 1674 [Das Testament von Mihail Halits von Karanschebesch, 31. Oktober 1674], in: RADOSAV, Cultură, S. 249–255.

133 LUPAȘ, Principele ardelean, S. 567.

sie aber in den Kontext ihrer Zeit gestellt, sind sie in einen weitreichenden Prozess involviert, der die gesamte siebenbürgische Gesellschaft mit unterschiedlicher Intensität erfasste und paradoxe Ergebnisse hervorbrachte: Es handelt sich um die umstrittene Konfessionalisierung. Im Laufe dieses Prozesses versuchten die reformierten Fürsten, die Hegemonie ihrer Konfession zu sichern, ohne über die Mittel zu verfügen, ihre (theoretischen) Konkurrenten – die seit 1595 rezipiert genannten Konfessionen – aufzulösen und sie somit ganz aus dem Weg ihrer religionspolitischen Ambitionen zu räumen. In diesem Prozess spielten die Rumänen, egal ob sie zur geduldeten Orthodoxie gehörten oder das reformierte Bekenntnis annahmen, eine bedeutende Rolle. Die orthodoxen Rumänen scheinen die Objekte der fürstlichen Religionspolitik gewesen zu sein, aber die Kompromisse, die die reformierte Kirche (die sich ebenfalls »orthodox« nannte) eingehen musste, weisen eher auf eine Religionsgemeinschaft hin, die theoretisch zwar machtlos wirkte, faktisch jedoch fähig war, Widerstand zu leisten. Dieser Widerstand konnte auch durch die Übernahme reformatorischer Elemente gestärkt werden. Die Tätigkeiten von Simion Ștefan und Ioan Zoba sind in diesem Kontext zu verstehen: Sie waren Übersetzer im weitesten Sinne des Wortes, Vermittler zwischen politischen und religiösen Instanzen und (konfessionell geprägten) Kulturen. Die Biographie von Mihail Halici d.J. ist auf eine andere Weise mit der reformierten Konfessionalisierung verbunden. Als rumänischer Reformierter erlebte er die Krise der reformierten Konfessionalisierung, als die reformierte Kirche selbst ihre Einheit zu verlieren schien.

Hat es aber jemals eine rumänisch-reformierte Konfessionalisierung oder zumindest Konfessionsbildung gegeben? Abgesehen von der kurzlebigen rumänisch-reformierten Kirche (1566–1582?) gab es nur rumänische Gemeinden der reformierten Kirche in Siebenbürgen. Der Historiker István Szabadi gelangt in seiner Studie über Reformierte und Rumänen in der Zeit des Fürsten Gabriel Bethlen zu folgender Schlussfolgerung, nachdem er die identitätsbildenden Errungenschaften des 16. bis 17. Jahrhunderts aufgezählt hat: »Wir können trotzdem nicht sagen, dass eine rumänische reformierte Konfession in Siebenbürgen entstanden wäre, der Prozess oder eher das Phänomen ist viel zu komplex dafür; dessen Wesen [des Prozesses bzw. Phänomens, ES], um mit Ambrus Miskolczi zu sprechen, hat noch niemand erfassen können.«¹³⁴.

134 István SZABADI, *Reformátusok és románok (református románok?) Bethlen Gábor fejedelemsége alatt* [Reformierte und Rumänen (reformierte Rumänen?) in der Zeit des Fürsten Gabriel Bethlen], in: Klára PAPP/Judit BALOGH (Hg.), *Bethlen Gábor képmása* [Das Bildnis von Gabriel Bethlen], Debrecen 2013, S. 241–247, hier S. 247, Übersetzung ES.

Die rumänischen Calvinisten waren Teil der reformierten Konfessionalisierung, so etwa wie die Ungarn aus Kronstadt oder aus den Siebendörfern (die sogenannten »Siebendörfer Tschangos«) Teil der lutherischen Konfessionalisierung in Siebenbürgen waren¹³⁵.

In Siebenbürgen gab es also eine *orthodoxa confessio*, nur gehörte sie zu einer anderen theologischen Tradition: Es war die reformierte, genauer: calvinistische Kirche, die theoretisch zwar keine Staatskirche war, aber dazu tendierte. Nun wirft jedoch das Verhältnis der reformiert-orthodoxen Kirche zur ostkirchlich-orthodoxen Kirche eine Frage auf, die zu erforschen wäre: Inwieweit wurde der siebenbürgische Calvinismus von der rumänischen Orthodoxie geprägt? Was bedeutete es für das reformierte Selbstverständnis etwa eines Geleji Katona István, sich mit der Theologie und religiösen Praxis des orientalischen Christentums auseinanderzusetzen, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Glaubenswelten herauszuarbeiten? Denn schließlich schreibt er im bereits zitierten Brief vom 24. September 1640: »Ich sehe außer der Verehrung der Heiligen und der Bilder und der Herkunft des Heiligen Geistes keinen Unterschied in der wahren griechischen Religion; sondern der Unterschied befindet sich eher in den äußeren Ordnungen und Zeremonien«¹³⁶. Zumindest diese Briefstelle sollte zum Nachdenken über Bedeutung, Reichweite und Selbstverständnis der *orthodoxa confessio* im Fürstentum Siebenbürgen anregen.

135 Edit SZEGEDI, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680), Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig, Leipzig 2006, S. 126–297, hier S. 186–190.

136 ÖTVÖS, Geleji, S. 215.

Hans-Christian Maner

Zwischen katholischer Kirche und dem »Gesetz der Urahen«

Die unierte Kirche Siebenbürgens von der Union bis zum 19. Jahrhundert

Die Anfänge der griechisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen

Die folgenden Ausführungen werden nach Aspekten der Konfessionalisierung, d.h. in besonderer Weise nach der frühen konfessionellen Identität, dem Selbstverständnis der unierten Kirche Siebenbürgens im 18. Jahrhundert fragen.

In diesem Zusammenhang erscheint es unerlässlich, mit einem Hinweis auf die Historiographie einzusteigen, trennen sich doch hier bis heute mit markanter Schärfe die Befürworter der These der Latinisierung und des weströmischen Glaubens von den Verteidigern der ostkirchlichen Traditionen und des byzantinischen Ritus. Die kontroversen, bisweilen polemischen Studien konzentrierten sich bis in die jüngere Zeit nicht auf die konfessionelle Identität, sondern insbesondere auf die Verhandlungen zur Union, die Union selbst sowie den auf die orthodoxe Hierarchie ausgeübten Druck, die Union anzunehmen¹. Traditionelle Sichtweisen zu diesen Themen sind von konfessionellen Loyalitäten oder von nationalistischen Herangehensweisen gefärbt. Jüngere Untersuchungen nach 1990 grenzen sich davon ab, indem

1 Zu den verschiedenen Positionen siehe Pompiliu TEODOR, *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation*, in: Maria CRĂCIUN/Ovidiu GHITTA, *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, S. 175–186, hier S. 175f.; besonders ausführlich vgl. Remus CĂMPEANU, *Biserica română unită între istorie și istoriografie*, Cluj-Napoca 2003. Mittlerweile können einige Arbeiten genannt werden, die sich mit der Identität der griechisch-katholischen Kirche befassen. Aus theologischer bzw. religiöser Sicht vgl. Ernst Christoph SUTTNER, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Freiburg 2009; Cristian BARTA, *Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII–XIX)*, Blaj 2003; Radu NEDICI, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea. Biserică și comunitate*, Bukarest 2013. Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht vgl. die Beiträge in Laura STANCIU u.a. (Hg.), *Transylvania in the Eighteenth Century. Aspects of Regional Identity*, Cluj-Napoca 2013; Cecilia CĂRJA u.a., *Despre identitatea răsăriteană a Bisericii greco-catolice române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, in: *Banatica* 2012, S. 229–242; Laura STANCIU, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*, Cluj-Napoca 2008; Ciprian GHIȘA, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700–1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca 2006.

sie die Union mit Rom in einem größeren politischen Kontext und in der Kulturgeschichte der jeweiligen Periode reflektieren. Die Union wird dabei als Teil der politischen und religiösen Agenda der katholischen Habsburger in dem akquirierten Fürstentum Siebenbürgen gesehen².

Die Herauskristallisierung einer eigenen konfessionellen Identität der unierten Kirche im politischen, sozialen und religiösen Kontext Siebenbürgens war nicht nur im kirchlichen Bereich von Bedeutung, er ging über die rein religiösen Grenzen hinaus. Die Ausdehnung des Katholizismus und der Habsburgermonarchie spielten auch eine besondere Rolle bei der Herausbildung eines modernen rumänischen Nationalbewusstseins³.

Um der Herausbildung einer konfessionellen Identität nachzuspüren, soll zunächst das Zustandekommen der Union angesprochen werden, um dann in zwei ungleich langen Schritten auf einige gedruckte religiöse Schriften und die sich darin reflektierenden Konzepte der Union einzugehen.

Unierte Kirchen entstanden in Ostmitteleuropa erstmals nach einer Reihe von Vereinbarungen zwischen Vertretern der katholischen Kirche und der lokalen orthodoxen Hierarchie⁴. Nach einer Erklärung im Jahr 1697, die 1700 bestätigt wurde, traf die orthodoxe Kirche Siebenbürgens die Entscheidung zur Union mit Rom. Grundlegend und vorrangig allerdings – und hier folge ich den Überlegungen von Ernst Christoph Suttner – waren neben allen Bemühungen Roms um eine Union die Absichten Wiens⁵. Die Eingliederung ins Habsburgerreich leitete im Fürstentum Siebenbürgen Ende des 17. Jahrhunderts einen bedeutenden Wandel im sozialen und kirchlichen Leben ein. Während die sogenannten »drei *nationes*«, der mehrheitlich ungarische Adel,

2 Neben Überblicksarbeiten finden sich Studien, die kirchliche Persönlichkeiten oder einzelne Regionen in den Mittelpunkt stellen. Silvestru Augustin PRUNDUȘ u.a., *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994; Ioan Z. BOILĂ, *Biserica Română Unită*, Cluj-Napoca 1997; Maria SOMEȘAN, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, Bukarest 1999; Codruța Maria MUREȘAN u.a., *Din istoria Bisericii Române Unite. Biserica. Școală. Națiune. De la începuturile sale până la 1918*, Cluj-Napoca 2005. Aus einer ganzen Reihe an Publikationen vgl. hier neben den bereits erwähnten Veröffentlichungen noch Ovidiu GHITTA, *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667–1761)*, Cluj-Napoca 2001; Daniel DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)*, Cluj-Napoca ²2007; Vasile MĂRCULEȚ, *Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică) din regiunea Mediașului 1700–2005. Studiu istorico-demografic*, Bukarest 2005; Greta-Monica MIRON, *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca 2007.

3 Übergreifend vgl. Mathias BERNATH, *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationsbildung*, Leiden 1972.

4 Hans-Christian MANER, *Unierte Kirchen und Nationsbildungsprozesse im ostmitteleuropäischen Vergleich*, in: *Comparativ* 8 (1998), S. 92–105.

5 Ernst Christoph SUTTNER, »*Legea Strămoșească*« and the Regional Identity of the Transylvanian Romanians, in: Laura Stanciu u.a. (Hg.), *Transylvania in the Eighteenth Century*, S. 98–104, hier S. 99f.

die Sachsen und die Szekler, privilegiert waren und den Landtag gestellt hatten, hatte die Kirche der vornehmlich reformierten Fürsten einen gewissen Vorrang⁶. Eine ebensolche Position verfolgten die Habsburger für die katholische Kirche. Während allerdings die Katholiken neben den Reformierten, Lutheranern und Unitariern die »rezipierten Religionen« darstellten, war die orthodoxe Kirche lediglich toleriert. Zugleich war sie starken kalvinischen Assimilierungsbestrebungen ausgesetzt⁷.

Die Gläubigen der orthodoxen Kirche Siebenbürgens waren als »Nation« nicht anerkannt und standen auf einer niedrigen sozialen Stufe. Die Gesamtheit der geistlichen Traditionen, die von alters her überkommenen Regeln des Glaubens und der Frömmigkeit einschließlich des sozialen Zusammenhalts stellten das Rückgrat des Lebens der orthodoxen Bevölkerung Siebenbürgens dar, was gemeinhin als das »Gesetz der Urahn« (rum. *lege strămoșească*) bezeichnet wurde⁸. Diese Gruppe hatten die Jesuiten, die mit der habsburgischen Armee nach Siebenbürgen kamen, im Blick, um sie zu einer Union mit der katholischen Kirche zu bewegen.

Während ihrer Sitzung im Februar 1697 traf die Synode der orthodoxen Kirche Siebenbürgens unter Bischof Teofil die Entscheidung zur Union mit der Kirche Roms, unter Berücksichtigung der Beschlüsse des Konzils von Ferrara-Florenz von 1439, die dem Grundsatz der Übereinstimmung im Glauben bei Freizügigkeit im Ritus von zwei Schwesterkirchen folgten⁹. Unter dem neuen Bischof Atanasie Anghel wurde die Union während einer Synode im September 1700 ratifiziert¹⁰.

Bereits in den Debatten und Überlegungen im Vorfeld wurde allerdings deutlich, dass es kein einheitliches Verständnis davon gab, was die Union sein sollte; es kursierten mehrere verschiedene Vorstellungen bei den Jesuiten, den Wiener Behörden, der katholischen Kirche Ungarns, den siebenbürgischen Ständen oder den kirchlichen Autoritäten jenseits der Karpaten¹¹.

6 SUTTNER, Kirche und Theologie bei den Rumänen, S. 72–87.

7 Ders., Die Auswirkungen der kalvinischen Aufsicht über das Kirchenleben der Rumänen im Fürstentum und die mit der Offenheit für den Calvinismus verbundenen sozialen Vorteile, in: Johann MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom, Bd. 1, Bukarest 2010, S. 34–48; Vasile LEB, Die drei anerkannten Nationen und vier Konfessionen im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts und der Rechtsstatus der Rumänen, die weder als Nation anerkannt waren noch eine rezipierte Religion besaßen, in: Ebd., S. 25–33.

8 SUTTNER, *Legea Strămoșească*, S. 98.

9 STANCIU, *Între Răsărit și Apus*, S. 154–171.

10 Zu den Verhandlungen vgl. Laura STANCIU, Die Sitzungen der Synode der Jahre 1697, 1698 und 1700, in: MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens, Bd. 1, S. 177–195; dies., Die Quellenlage für die Verhandlungen der Jesuiten mit den Rumänen zur Zeit des Bischofs Teofil, in: Ebd., S. 167–175.

11 SUTTNER, Kirche und Theologie bei den Rumänen, S. 114–127.

Eine zentrale Figur beim Zustandekommen der Union war der Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn, Leopold Karl von Kollonich¹². Er forderte im nachtridentinischen Verständnis eine Einheitlichkeit der Katholiken in Bezug auf die theologischen Sichtweisen und spirituellen Praktiken. Dementsprechend sollten die unierten Gläubigen lediglich die rituellen Regeln ihres Gesetzes der Urahnen behalten. In theologischen Fragen wurde den Unierten ein aufsichtsführender Jesuit zur Seite gestellt, außerdem sollten die Unierten ihm, dem Primas von Ungarn, unterstellt sein.

Gegen diese Vorgehensweise protestierten der orthodoxe Metropolit von Bukarest und der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel. Sie wandten sich gegen diese Art der Auslegung der florentinischen Beschlüsse¹³.

Die österreichischen Autoritäten sahen ihrerseits die Union als Mittel, die orthodoxen Gläubigen den anderen Konfessionen gleichzustellen. Aus herrschaftlicher Perspektive war dies durchaus auch ein Schachzug, um Wien treue Untertanen zuzuführen. Kaiser Leopold I. hat in zwei Diplomen (von 1691 und 1699) den unierten Gläubigen die gleichen Freiheiten wie den katholischen Christen und der unierten Geistlichkeit den Status der rechtlichen Gleichstellung mit der katholischen Geistlichkeit versprochen¹⁴.

Im März 1701 wurde die Union dann durch die Weihe, eigentlich die Wiederweihe von Atanasie Anghel durch Kollonich zum ersten Bischof der unierten Kirche in Siebenbürgen besiegelt. Er leitete die Kirche im alten Bistum Weißenburg/Karlsburg/Bălgrad (rum. *Alba Iulia*) bis 1713¹⁵.

Vor oder während der Verhandlungen gab es in Siebenbürgen keine Forderungen aus einer breiteren Bevölkerungsschicht nach einer Union mit Rom. Und während des formalen Prozesses der Unionsverhandlungen spielten weder die niedere Geistlichkeit noch die Gläubigen irgendeine Rolle. Umso mehr waren nach Abschluss der Union Erklärungen an die Adresse der Gläubigen notwendig, um die Lehre der neuen Kirche zu erläutern. Eine religiöse Union in Siebenbürgen konnte nämlich über den formalen Akt hinaus lediglich dann zustande kommen, wenn die unierte Geistlichkeit die neue Lehre verinnerlicht und in der religiösen Gemeinschaft verbreitet hatte. Lokale Gemeinden gelangten allerdings nur langsam zu dem Bewusstsein

12 József MARTON, Die Persönlichkeit von Leopold Kardinal Kollonich, in: Johann MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom, Bd. 2. Von 1701 bis 1761, Bukarest 2015, S. 97–109.

13 Ebd., S. 119–122; Ernst Christoph SUTTNER, Das Unionsverständnis in den Anweisungen aus Rom von 1669 und jenes bei Kardinal Kollonich, in: MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens, Bd. 1, S. 226–236.

14 Siehe den Text der Diplome in Mureşan, Din istoria Bisericii Române Unite, S. 48–52, 62–64; SUTTNER, Kirche und Theologie bei den Rumänen, S. 114f.

15 Iacob MĂRZA, Die Bischöfe Teofil und Atanasie, in: MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens, Bd. 1, S. 97–119; PRUNDUŞ, Catolicism şi ortodoxie românească, S. 59–66; MUREŞAN, Din istoria Bisericii Române Unite, S. 52–72.

ihrer neuen konfessionellen Zugehörigkeit und den Veränderungen der traditionellen Glaubensmuster. Dieser Prozess erforderte eine bessere Ausbildung der niederen Geistlichkeit und Bemühungen, die Alphabetisierung der rumänischen Gemeinden in Siebenbürgen zu fördern¹⁶.

Ein Teil der Umsetzung der Bedingungen der Union und der Ausbau von Institutionen der neuen Kirche wurden durch die Synode vorgenommen. Diese Versammlung, die sich aus Laien und Geistlichen zusammensetzte, spielte in der unierten Kirche eine besonders wichtige Rolle. Sie befasste sich mit allgemeinen Prinzipien des Verhaltens (z.B. Trunkenheit, Rauchen, Bigamie) oder priesterlichen Gewändern.

Eine besondere Herausforderung bestand in der Positionierung der neuen Kirche. Immer wieder betonte die Kirchenführung, so auf der Synode im Jahr 1739, dass die Annahme von Schlüsselpunkten der katholischen Lehre im florentinischen Geist entscheidend sei für den Erfolg der Union mit Rom. Darin spiegelt sich ein Unionsverständnis, demzufolge die orthodoxen Gläubigen Siebenbürgens gänzlich in die nachtridentinische Kirche hineingezogen werden sollten. Dennoch beharrte die Synode darauf, dass die Kirche sich von Rom in der Liturgie und den gottesdienstlichen Riten unterschied. Dies war von Anbeginn das eigentlich Entscheidende im Prozess der Kirchenunion und die Art und Weise der Beibehaltung der *lege strămoșească* wurde zum zentralen Element wie zum Streitfall einer sich herauskristallisierenden, eigenen konfessionellen Identität.

Ein frühes, aber markantes Beispiel will ich hier anführen: Der Nachfolger von Atanasie, Ioan Giurgiu Nemeș-Patachi, rief Empörung und Widerstand unter den Gläubigen hervor, da es starke Zweifel daran gab, dass er die *lege strămoșească* weiterhin bewahren wollte. Patachi war nämlich ein politischer Kandidat, der vom Wiener Hof und den kirchlichen Adepten der Position von Kollonich getragen wurde. Diesen Kreisen ging es darum, die Orthodoxen mit den Katholiken zur numerisch zahlreichsten Bevölkerungsgruppe Siebenbürgens zu vereinigen. Indem Patachi allenfalls rituelle Besonderheiten gelten lassen wollte und ansonsten ausschließlich lateinische Positionen in Abgrenzung zu »Schismatikern und Häretikern« vertrat, brachte er die Unierten und Orthodoxen auf dem Weg voran, zu zwei Konfessionen zu werden. Unter Patachi fand andererseits auf institutioneller Ebene durch die Verlegung des Bischofssitzes von Weißenburg nach Fogarasch (rum. *Făgăraș*) auch die Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche statt¹⁷.

16 Siehe hierzu die Bestimmungen des Leopoldinischen Diploms vom 19. März 1701. MUREȘAN, *Din istoria Bisericii Române Unite*, S. 69f.

17 Zu Patachi vgl. Ernst Christoph SUTTNER, Bischof Johannes Giurgiu Nemeș-Patachi, in: MARTE u.a. (Hg.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens*, Bd. 2, S. 186–194; MUREȘAN, *Din istoria Bisericii Române Unite*, S. 72–80; PRUNDUȘ, *Catholicism și ortodoxie românească*, S. 69–72.

Erste theologische Werke

Grundlegend für die Erhöhung und Verbreitung des Wissens um die neue Lehre war die religiöse Literatur. Zu den frühen Werken zählen Katechismen. Zwei dieser Schriften kursierten in der unierten Kirche Siebenbürgens. Nach dem Abschluss der Unionsverhandlungen setzte sich der erste unierte Bischof für die Herausgabe eines Katechismus ein. Das Werk, das vom ungarischen Jesuiten László Bárányi stammte, wurde ein Jahr später in Karlsburg unter dem Titel *Das Brot der Unschuldigen* gedruckt¹⁸.

Ein zweiter, vom Munkatscher Bischof Joseph de Camillis stammender Katechismus erschien 1726 in Trnava in rumänischer Übersetzung¹⁹.

Katechismen waren die ersten Texte, die für die unierte Kirche produziert wurden. Diese sollten dazu dienen, eine einheitliche religiöse Erziehung der Gläubigen zu gewährleisten sowie eine Verbesserung der öffentlichen Moral herbeizuführen. Durch die Publikation von Katechismen im Zusammenhang mit der Union sollte die neue Kirche den geistigen, kulturellen und moralischen Idealen der römisch-katholischen Kirche angenähert werden und zugleich sollten diese eine neue konfessionelle Identität unter den Gläubigen ausbilden, die erst seit kurzer Zeit unter der Autorität des Papstes standen.

Weder László Bárányi noch Joseph de Camillis stammten aus dem Kreis der ruthenischen oder rumänischen Geistlichkeit, die die Union angenommen hatte. Während Camillis als unierter Bischof von Munkatsch immerhin den östlichen Ritus in der Kirche befolgte, war Bárányi Jesuit.

Die beiden Katechismen enthüllten viel über die Natur der kirchlichen Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche sowie über die unierte Konfession. Die beiden Schriften näherten sich dem Thema der Union allerdings in grundlegend verschiedener Art und Weise. Bárányi versuchte in seinem Katechismus, das Thema der Union weder zu rechtfertigen noch deren Bedeutung zu erklären – er erwähnte sie schlichtweg nicht. Bárányi verstand die Union als Union im Glauben, von daher sei keine weitere Erklärung über die Kirche notwendig. Er verfasste seinen Katechismus für Katholiken, die die Autorität des Papstes und alle Punkte der katholischen

18 Vgl. dazu ausführlich Ovidiu GHITTA, The first Greek Catholic catechisms in Hungary and Transylvania, in: Maria CRĂCIUN u.a. (Hg.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Aldershot 2002, S. 153–180. Ghitta vergleicht die ersten griechisch-katholischen Katechismen des Jesuiten László Bárányi und des griechisch-katholischen Bischofs Joseph de Camillis. Er kommt zu dem Schluss, dass den Katechismen – trotz gemeinsamer Interessen ihrer Verfasser an der Verteidigung der Union – diametral entgegengesetzte Ansichten über die Natur der »neuen Kirche« zugrunde liegen, die das ganze 18. Jahrhundert hindurch für Spannungen sorgen sollten.

19 Der Katechismus erschien erstmals in ruthenischer Variante 1698. Cristian BARTA, Unirea cu Roma. Fundamentarea teologică-dogmatică. Un exemplu: Catehismul lui Iosif de Camillis, in: *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 6 (2002), S. 75–80, hier S. 75.

Lehre anerkannten. Aus dem Katechismus geht auch nicht hervor, dass sich der Jesuit an rumänische Unierte mit einer gesonderten konfessionellen Geschichte oder Identität wandte. Bárányi machte keine Unterschiede zu römisch-katholischen Gläubigen. Das Hauptziel seines Katechismus war eine geistige und moralische Erbauung der katholischen Christen.

Der Katechismus von de Camillis nahm eine völlig andere Perspektive ein. Er erachtete es für wichtig, die Leser über die Bedeutung und die Ziele der neulich eingegangenen Union zu informieren. Zentrale Grundlage waren für ihn die von west- wie ostkirchlicher Seite befürworteten Beschlüsse von 1439. Er betonte, dass die Annahme der vier florentinischen Artikel (Papstprimat, Filioque, Fegefeuer und Azymen²⁰) als Zeichen der Versöhnung mit der römisch-katholischen Kirche nicht im gleichen Atemzug die Aufgabe oder Änderung der traditionellen östlichen Riten bedeutete. Die Union ziele, so de Camillis, auf die Wiedererrichtung der christlichen Einheit unter der geistlichen Autorität des Papstes²¹.

Abgrenzungsbemühungen zur orthodoxen Kirche

Der Einfluss der Union und der Reform machte sich unter der niederen Geistlichkeit und unter den einfachen Gläubigen nur sehr langsam bemerkbar. Erst ab den 1740er Jahren entstand eine besser ausgebildete Generation von Geistlichen, die einen neuen Anlauf zur Erläuterung der Lehre der neuen Kirche nahm. Für die Erziehung und Ausbildung der Geistlichkeit setzten sich in besonderer Weise die Bischöfe Inochentie Micu-Klein (1728–1751) und sein Nachfolger Petru Pavel Aron (1752–1764) ein. In den frühen 1750er Jahren wurden in Blasendorf (rum. Blaj), dem neuen Zentrum der unierten Kirche, ein theologisches Kolleg und mehrere Schulen gegründet²².

Davor erhielten unierte Geistliche wie Gherontie Cotore, Grigore Maior und der erwähnte Petru Pavel Aron ihre Ausbildung im jesuitischen Kolleg in Klausenburg (rum. Cluj-Napoca) oder an den jesuitischen Universitäten in Trnava, Wien und Rom. Nach ihrer Rückkehr nach Siebenbürgen verfassten sie Erläuterungen der Prinzipien und rituellen Praxis der unierten Kirche in rumänischer Sprache. Die von ihnen produzierte religiöse Literatur war allerdings auch zum Teil motiviert durch die Krise, in die die Kirche jener Zeit hineinschlitterte.

20 Joseph GILL, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 259–292.

21 GHITTA, *The first Greek Catholic catechisms*, S. 159f.; BARTA, *Unirea cu Roma*, S. 75–79.

22 Zu den beiden Kirchenoberhäuptern vgl. Remus CÂMPEANU, *Wichtige Personen und konfessionelle Gruppen für die Union im 18. Jh.* Inochentie Micu-Klein, in: MARTE u.a. (Hg.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens*, Bd. 2, S. 197–235; Ioan MITROFAN, *Wichtige Personen und konfessionelle Gruppen für die Union im 18. Jh.* Petru Pavel Aaron, in: Ebd., S. 237–271.

Ein serbisch-orthodoxer Mönch, Visarion Sarai, wanderte nämlich 1744 durch Siebenbürgen und entfachte eine antikatholische und antiunionistische Bewegung²³. Eine ganze Reihe von unierten Gemeinden im Südwesten Siebenbürgens kehrte in den Jahren 1744–1761 zu dem Glauben der »Urahen« zurück, wobei die unierten Geistlichen vertrieben wurden. Aus dieser von einem besonderen konfessionellen Exklusivismus geprägten Zeit stammt eine erste Charakterisierung der unierten Kirche aus orthodoxer Perspektive: Im orthodoxen Diskurs wurde diese als »drittes Gesetz« (rum. *legea a treia*) irgendwo in der Mitte zwischen dem rechten Glauben der Ostkirche und der lateinischen Häresie positioniert²⁴. Diese Lage löste unter der unierten Geistlichkeit eine erneute Auseinandersetzung mit ihrem Glauben und der konfessionellen Identität der unierten Kirche aus.

Unierte Geistliche reagierten auf den Erfolg des orthodoxen Mönchs mit Texten. Gherontie Cotore, der 1754–1761 Generalvikar der unierten Kirche war, setzte sich durch Übersetzungen (Werk des Jesuiten Louis Maimbourg *Über das Schisma der Griechen*) mit den Gründen und Konsequenzen des Kirchenschismas und dem Weg zur Union auseinander²⁵. Cotore antwortete auch auf die Propaganda des serbischen Mönchs in einem nur noch teilweise erhaltenen Manuskript *Die Glaubensartikel*, in dem die vier florentinischen Punkte erläutert wurden. Es war der erste Versuch eines rumänischen griechisch-katholischen Geistlichen, einen theologischen Traktat über die Lehre der neuen Kirche zu verfassen. Dieser stand mit Blick auf die Argumentation ganz deutlich unter dem Einfluss der katholischen Umgebung, in der er entstanden ist. Cotore hob die lateinischen kirchlichen Wurzeln als besonderes Element der unierten Identität hervor, argumentierte aber zugleich, dass die neue Kirche viel von der orthodoxen religiösen Kultur bewahren solle. Die *lege strămoșească* könne, so Cotore, nur durch die Union erhalten werden²⁶.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden weitere Texte verfasst, um die Union zu verteidigen und »schismatischen«, d.h. orthodoxen Aktivitäten in den rumänischen Gemeinden zu begegnen. Petru Pavel Aron, Gherontie Cotore, Grigore Maior und andere, die sich auf das von Micu-Klein gegründete Kloster der Basilianer in Blasendorf stützten, verfassten 1750 in rumänischer und später auch in lateinischer Sprache die Schrift *Die Blume*

23 Paul BRUSANOWSKI, Abt Visarion von Sâmbăta und der theologische Disput mit den Griechischen Katholiken (1746), in: MARTE u.a. (Hg.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens*, Bd. 2, S. 349–367; Nicolae CHIFĂR, *Der Priestermonch Visarion Sarai*, in: Ebd., S. 369–381.

24 NEDICI, *Formarea identității naționale*, S. 221.

25 Hierzu und zu Folgendem: STANCIU, *Între Răsărit și Apus*, S. 137–148.

26 Vgl. aus theologischer Perspektive auch Cristian BARTA, *Aspecte teologico-identitare în evoluția istorică a Bisericii Române Unite: Gherontie Cotore și Articulașurile ceale de price*, in: *Apulum. Acta Musei Apulensis* 39 (2002), S. 335–343.

der Wahrheit (rum. *Floarea Adevărului* 1750, lat. *Flosculus Veritatis* 1753)²⁷. Maior hatte in den 1740er Jahren in Rom studiert und war zwischen 1773 und 1782 Bischof der unierten Kirche. Der Text drückt das Bestreben der kirchlichen Elite von Blasendorf aus, die Position ihrer Kirche als Teil der katholischen Welt zu festigen. Zugleich kam aber auch ihre Bestimmung, die östlichen Riten und liturgischen Traditionen zu bewahren, deutlich zum Ausdruck. Im Vorwort der Schrift werden einige Werke von Kirchenvätern als Leseempfehlungen angeführt (u.a. von Dionysius von Alexandria, Johannes von Damaskus, Basilius dem Großen, Johannes Chrysostomos). Die meisten von ihnen waren in der Moldau und in der Walachei gedruckt worden. Die Liste beinhaltet zugleich eine zentrale These des Textes, nämlich dass die Union mit Rom keine Neuerung oder Innovation in »unserer heiligen Kirche« bedeutete, was die Wahrheit der Schriften oder was die historische Kirche anbelangte.

In der *Blume der Wahrheit* wurden erneut die vier Punkte, auf denen die neue Kirche aufbaute, erklärt. Die Schrift war das erste rumänische Buch in Siebenbürgen, das um Verständnis für die Prinzipien der Union mit der katholischen Kirche warb. Der Kreis der Geistlichen aus Blasendorf wollte die zentralen Lehrunterschiede zwischen der unierten und der orthodoxen Kirche in einer zugänglichen Art und Weise erklären. Dennoch war der Text kein polemischer Angriff gegen die orthodoxe Kirche: Die gemeinsamen Wurzeln der beiden Kirchen wurden hervorgehoben, ebenso die gemeinsamen Riten. Andere Texte wiederum beharrten auf den rituellen Unterschieden.

Spätere in Siebenbürgen verfasste Verteidigungen der Union mit Rom folgten einer vorsichtigeren Linie, was das gemeinsame Erbe von Orthodoxie und Katholizismus betraf. 1755, während der Amtszeit des Bischofs Petru Pavel Aron, wurde das Werk *Christliche Lehre durch Fragen und Antworten für den Schulgebrauch* in rumänischer Sprache veröffentlicht²⁸. Aron verfolgte damit das Ziel, eine größere Konformität zwischen den Gemeinden und der neuen Lehre herzustellen. Der Text bekräftigte, dass beide Kirchen die Union im Geist von Florenz wünschten, und hob wie *Die Blume der Wahrheit* die Prinzipien der Union mit Rom hervor, behandelte aber auch die rituellen Unterschiede zwischen der lateinischen und der unierten Kirche. Der zweite Teil der Schrift betonte allerdings die gemeinsamen Grundsätze.

Zwischen den Jahren 1758 und 1760 war die unierte Kirche erneut einer Antiunionsbewegung ausgesetzt, die vom orthodoxen Mönch Sofronie aus

27 Vgl. zu Folgendem: TEODOR, *The Romanians from Transilvania*, S. 183; aus theologischer Sicht vgl. Cristian BARTA, *Studiu istorico-teologic*, in: Meda-Diana Hotea (Hg.), *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște. Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățatură a Bisericii Răsăritului*, Cluj-Napoca 2004, S. 9–54; zur Autorenschaft siehe auch NEDICI, *Formarea identității confessionale*, S. 343–349.

28 Ebd., S. 349–354.

Südsiebenbürgen angeführt wurde²⁹. Als charismatischer Prediger entfachte Sofronie eine Revolte unter den Gemeinden Südsiebenbürgens gegen die Veränderungen ihrer Religion. In einem Klima der Gewalt besetzten Bauern Gotteshäuser. Die von Sofronie angestachelte Bewegung führte letztendlich dazu, dass Kaiserin Maria Theresia im April 1761 Dionisije Novaković vom Bischofssitz in Buda nach Siebenbürgen transferierte als neuen ersten Bischof der orthodoxen Kirche (nach Kronstadt, rum. Braşov, und danach Răşinari). Damit wurde deutlich, dass das Projekt der Union aller orthodoxen Gläubigen Siebenbürgens mit Rom gescheitert war.

Die unierte Kirche antwortete darauf erneut mit einer Verteidigungshaltung. In einem 1760 veröffentlichten Text *Dogmatische Lehre* wurden die Union und die Lehrsätze von Blasendorf dargelegt. Zugleich wurde in Blasendorf liturgische Literatur gedruckt, um die immer noch im Gebrauch befindlichen orthodoxen Texte zu ersetzen.

In einem Hirtenbrief an die Gläubigen von 1762 war Bischof Aron angesichts der Institutionalisierung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen erneut darum bestrebt, die neue Kirche zu rechtfertigen. Gleichzeitig sollte die Geistlichkeit angesichts der antikatholischen Bewegungen in ihrem Vertrauen auf die eigene Kirche im Sinn des rechten katholischen Glaubens gestärkt werden. Wieder wurde die Kirche durch die Verbindung mit den Bestimmungen von Florenz legitimiert. Die ausschließliche Veröffentlichung in lateinischer Sprache deutete auch auf die Adressaten hin: Das Schreiben sollte die Loyalität der Kirche zum habsburgischen Staat demonstrieren. Denn der Brief war Adolf Nikolaus von Buccow, dem österreichischen General der Kavallerie und Gouverneur von Siebenbürgen, gewidmet. Unter Buccows Führung wurde die Ordnung in Siebenbürgen nach den Unruhen wiederhergestellt und eine ganze Reihe von orthodoxen Klöstern in Südsiebenbürgen zerstört. Die 1763–1764 in diesem Abschnitt errichtete Militärgrenze diente nicht zuletzt auch dem Zweck, die Kirchenunion von oben zu steuern und zu festigen³⁰.

Die Bemühungen, die Identität der unierten Kirche durch die Erläuterung der katholischen Lehre unter gleichzeitiger Erhaltung einiger Elemente der traditionellen orthodoxen Religion festzulegen, wurden auch unter Bischof Atanasie Rednic (1764–1772) fortgeführt³¹. Unter Bischof Rednic war die Schrift von Aron, die *Dogmatische Lehre*, die am meisten verwendete in Siebenbürgen, um die unierte Lehre zu erklären.

29 Florin DOBREI, Ein Gegner der religiösen Union der Rumänen aus Siebenbürgen mit der Kirche Roms. Der Mönch Sofronie von Cioara, in: MARTE u.a. (Hg.), Die Union der Rumänen Siebenbürgens, Bd. 2, S. 403–435.

30 NEDICI, Formarea identităţii naţionale, S. 217f.

31 Zum Bischof siehe MUREŞAN, Din istoria bisericii române unite, S. 124–131; PRUNDUŞ u.a., Catholicism şi ortodoxie românească, S. 77f.

Die heftigen Widerstände von orthodoxer Seite gegen die Union, die eine Duplizität der »rumänischen« Kirchen in Siebenbürgen zur Folge hatte und Maria Theresia 1773 dazu veranlasste, der einen Seite den Namen »griechisch-katholisch« zu verleihen³², führten im Kreis der griechisch-katholischen geistlichen Eliten zu einem Nachdenken über das Verhältnis von Konfession und Nation. Dieses wurde zu einem prägenden Merkmal der griechisch-katholischen konfessionellen Identität ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Bischof Inochentie Micu-Klein war mit seiner Forderung der Aufnahme der griechisch-katholischen Gläubigen in den Kreis der Stände als »vierte anerkannte Nation« nicht beim rechtlich-sozialen Verständnis von Nation stehen geblieben. Er argumentierte nämlich mit dem historischen Recht, dem hohen Alter, der edlen Herkunft sowie der numerischen Stärke der Mitglieder der »rumänischen Nation« in Siebenbürgen. Mit der Anciennität, Kontinuität, Romanität und Priorität legte er die Grundlagen für ein politisches ethnisch-nationales Bewusstsein der Rumänen Siebenbürgens, das zugleich zu einem der Pfeiler der griechisch-katholischen Konfessions-Nationalität werden sollte³³. Das heißt, wer Teil der »rumänischen Nation« in dem beschriebenen Sinn war, war zugleich auch Mitglied der griechisch-katholischen Kirche.

Fazit

In der Zeitspanne unmittelbar nach der Union wurden Lehre und Identität der neuen Kirche vornehmlich von nichtrumänischen Jesuiten ausgelegt und erklärt. Rumänische unierte Geistliche übernahmen diese Position erst ab der Mitte des 18. Jahrhunderts. Es handelte sich dabei um Verteidigungen der eigenen Kirche: Zentraler Pfeiler waren die Beschlüsse des Konzils von Ferrara-Florenz in jeweils der Zeit entsprechenden Deutungen, die in den Synoden, den Katechismen und anderen Formen religiöser Literatur angenommen worden waren. Immer wieder wurden die delikateten Wurzeln der neuen Kirche deutlich. Die konfessionelle Formierung hing eng zusammen mit dem vom Staat logistisch, finanziell und militärisch geförderten Projekt einer religiösen Identität. Der Wunsch nach dem Schutz des »eigenen Gesetzes« vor protestantischen, in besonderer Weise calvinischen Einflüssen, färbte auf das Unionsprojekt ab, dessen Befürworter in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine doppelte Zugehörigkeit propagierten: zum westeuropäischen konfessionellen Raum durch die Glaubensverbindung

32 SUTTNER, Kirche und Theologie bei den Rumänen, S. 156.

33 Emanuel TURCZYNSKI, Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung, Düsseldorf 1976, S. 116–119.

mit dem apostolischen Stuhl bzw. durch die verkündeten Dogmen und zum griechischen durch die liturgische Tradition. Ansätze zur Konstruktion einer konfessionellen Identität folgten mit den heftigen Angriffen von Seiten der orthodoxen Metropoliten von Sremski Karlovci, die die Gläubigen zur Rückkehr vom »papistischen« zum wahren Glauben bewegen sollten. Es wird aber auch deutlich, dass sich eine unierte Identität am Kreuzungspunkt des katholischen Dogmas und des byzantinischen Ritus nur sehr langsam entwickelte, sodass sich eine konfessionelle Formierung bis weit ins 19. Jahrhundert hinein verlängerte.

Zugleich belegt die neue Literatur ein beachtliches theologisches Niveau, einen besonderen Kenntnisstand der heiligen Texte, der Werke der Kirchenväter, der Konzilsbeschlüsse sowie insbesondere der lateinischen und orthodoxen theologischen Literatur. Die Autoren, die sich gleichzeitig als Anhänger der Florentiner Beschlüsse sowie der östlichen Traditionen zu erkennen gaben, antworteten dadurch auch auf antikatholische Bewegungen und die massenhafte Rückkehr der Gläubigen zur Orthodoxie.

Gherontie Cotore und Petru Pavel Aron verfassten die ersten rumänischen unierten Texte. Die intellektuelle geistliche Elite in Blasendorf, der sie angehörten, war bestrebt, eine Identität zu konstruieren, die einerseits auf der Glaubensunion mit Rom fußte und andererseits die traditionellen Riten der Kirche beibehielt. Sie sträubte sich gegen eine allzu starke Latinisierung ihrer Religion und betonte die Unterschiedlichkeit ihrer Kirche innerhalb der katholischen Welt. Durch die verschiedenen Texte sollten die Gläubigen nicht nur mit der Lehre der neuen Kirche vertraut gemacht werden, dahinter verbarg sich auch ein Bildungsauftrag. Denn es ist nicht von der Hand zu weisen, dass eine unierte bzw. griechisch-katholische Identität im 18. Jahrhundert ein Elitenphänomen war. Die neue Kirche gewann erst sehr langsam in der konservativen dörflichen Gemeinschaft Siebenbürgens an Akzeptanz.

Die Position der unierten Kirche war nämlich in besonderer Weise auch dadurch geschwächt, dass es ihren Hierarchen letztendlich nicht gelungen war, der rumänischen Gemeinschaft zu einem politischen Status in Siebenbürgen zu verhelfen.

Eine Besonderheit schließlich, die die griechisch-katholische Kirche Siebenbürgens gegenüber der römisch-katholischen wie der orthodoxen Kirche heraus hob, war die Konstruktion der modernen nationalen Idee und deren Verknüpfung mit der konfessionellen Identität. Diese Besonderheit blieb bestehen, bis auch in der orthodoxen Kirche sowie in einer griechisch-katholischen intellektuellen Laienschicht das nationale Element konstitutiven Charakter erhielt. Doch das ist Teil einer weiteren Geschichte, die hier lediglich angedeutet wird.

Florian Kühner-Wielach

Orthodoxer Jesuitismus, katholischer Mystizismus

Konfessionalismus in Rumänien nach dem Ersten Weltkrieg

Wollen Sie eine Kirche im Kreis Mureș? Theoretisch können Sie diese am 10. Februar kaufen. Die Kirche aus dem Dorf Cașva steht vor der Liquidierung. Sechzehn Jahre des Prozessierens haben zu einer unlösbaren Situation geführt, bei der, obwohl die Kirche offiziell den Griechisch-Katholischen gehört, die Orthodoxen das Nutzungsrecht haben. Die Griechisch-Katholischen haben keine Möglichkeit, 900.000 Lei aufzutreiben, die der Orthodoxen Kirche zustehen, die diese Summe für Renovierungen und Prozesse ausgegeben hat¹.

So berichtete die rumänische Tageszeitung *Adevărul (Die Wahrheit)* im Februar 2015. Ein Vierteljahrhundert nach dem Ende des kommunistischen Regimes klaffen auf dem Territorium des rumänischen Staates offensichtlich noch immer Wunden eines »Konfessionskrieges«. Völlig konträr dazu ist die Erinnerung an den 1. Dezember 1918 (alter Kalender: 18. November), als die zu einem überwiegenden Teil von Rumänen besiedelten Gebiete Ostungarns – Siebenbürgen, das Banat und das Partium, zusammengefasst als »Transsilvanien« bezeichnet – ihren Anschluss an Rumänien verkündeten. In der von einer »Großen Nationalversammlung« (*Marea Adunare Națională*) verfassten Resolution, die eine moderne und sozial gerechte Vision eines zukünftigen rumänischen Staates zeichnete, wurde neben einer Reihe von demokratischen Grund- und Minderheitenrechten auch die »Gleichberechtigung und volle autonome konfessionelle Freiheit für alle Konfessionen im Staate« gefordert². Diese Resolution wird den Akteuren der bislang in Ungarn

1 URL: <http://m.adevarul.ro/locale/targu-mures/caz-precedent-transilvania-biserica-mures-fost-scoasa-licitatie-fost-disputata-ortodocsi-greco-catolici-1_54d3458d448e03c0fd4d1ffa/index.html>: »Vreți o biserică în județul Mureș? Teoretic, o puteți cumpăra în 10 februarie. Biserica din satul Cașva a fost scoasă la licitație. După 16 ani de procese s-a ajuns la situația imposibilă în care, deși în acte lăcașul aparține greco-catolicilor, ortodocșii au drept de folosință a acesteia. Greco-catolicii nu au de unde să scoată 900.000 de lei, bani câștigați în instanță de Biserica Ortodoxă drept cheltuieli de renovare și judecată.« (Alle in dieser Studie zitierten Webseiten nachgewiesen am 12.04.2017; Übersetzungen aus dem Rumänischen in diesem Beitrag, sofern nicht anders angegeben, durch den Autor).

2 Vgl. Art. III/2 der Resolution in: Ernst WAGNER, Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen. 1191–1975, Köln u.a. 1976, S. 265.

lebenden Rumänen als wichtigster politischer Referenzpunkt in ihrem politischen Handeln in den dem Krieg folgenden Jahren der staatlichen und gesellschaftlichen Transformation und – erhoffter – Integration dienen.

Von diesem Moment ist ein oftmals zitiertes Foto überliefert³, das den griechisch-katholischen Bischof von Gherla, Iuliu Hossu (1885–1970), zeigt, wie er die verabschiedete Resolution verliest. In der Bildmitte steht, umringt von weiteren Akteuren, der orthodoxe Bischof von Caransebeș, Miron Cristea (1868–1939). Die Vertreter der zwei »rumänischen« Kirchen befinden sich auf dem Bild in würdevollen und einen gleichberechtigten Führungsanspruch symbolisierenden Positionen. Während der »Großen Nationalversammlung« fand, so berichten die Quellen, auch noch eine Umarmung zwischen den beiden statt, die den gemeinsam gewonnenen Kampf für das nationale Anliegen der Rumänen Ungarns besiegeln sollte⁴.

Nur wenige Jahre später jedoch ist bloß die Erinnerung an diese Einmütigkeit geblieben, die als idealisierendes Stück nationaler *mémoire* in einem deutlichen Kontrast zur Realität eines zunehmenden Konfessionskonflikts⁵ zwischen Orthodoxie und Katholizismus, insbesondere in seiner unierten Ausformung, steht.

Das Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg stellt die entscheidende Phase für die Entwicklung weg von einer relativ friedlichen Koexistenz und lediglich punktueller Konkurrenz, wie sie – aus pragmatischen Gründen – vor 1914 praktiziert wurden, hin zu einem handfesten *intra*-nationalen Konfessionskonflikt dar. Der Frage nach der Rolle von Konfessionalität in dieser Phase des umfassenden, beschleunigten Wandels in einem postimperialen Dispositiv und insbesondere jener nach dem Zusammenhang zwischen politisierter Konfessionalisierung (»Konfessionalismus«) und transkonfessioneller Abgrenzung widmet sich dieser Aufsatz.

So wird in dieser Studie am Beispiel Rumäniens in der Zwischenkriegszeit dem heuristischen Mehrwert einer Anwendung des Konfessionsbegriffes auf die Orthodoxie nachgegangen. Als These wird davon ausgegangen, dass eine *confessio*, ein aktives Bekenntnis zu einer Kirche, erst im Rahmen

3 Vgl. z.B.: Ioan GEORGESCU, Momente din viața bisericii unite în ultimii zece ani [Momente aus dem Leben der unierten Kirche in den vergangenen zehn Jahren], in: Dimitrie GUSTI (Hg.), Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul [Transsilvanien, Banat, Kreischgebiet, Marmarosch]. 1918–1928, Bd. 2, București 1929, S. 790; URL: <<http://revista22online.ro/51168/cultura-omeniei-la-1-decembrie-1918-iuliu-hossu-i-biserica-greco-catolic.html>>; <<http://actualdecluj.ro/patimile-cardinalului-iuliu-hossu/>>; <<https://honoretpatria.wordpress.com/2015/11/30/1-decembrie-1918-marea-adunare-nationala-episcopul-iuliu-hossu-asistat-de-episcopul-miron-cristea-da-citire-rezolutiei-de-la-alba-iulia-fotografie-de-samoila-marza-si-colorata-de-subsemnatul/>>.

4 Florian KÜHRER-WIELACH, Siebenbürgen ohne Siebenbürger? Zentralstaatliche Integration und politischer Regionalismus nach dem Ersten Weltkrieg (Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 153), Berlin 2014, S. 160.

5 Ebd., S. 170.

konkurrierender kirchlicher Diversität manifest wird. Die Phase postimperialen Transformation dieses Territoriums hin zu einem Nationalstaat (realiter: Nationalitätenstaat) nach dem Ersten Weltkrieg löste aufgrund mehrerer, in dieser Studie darzustellender Faktoren solch einen intensivierten, konflikthaften Konfessionalisierungsprozess aus. Die seit der Kirchenunion mit Rom ab dem Ende des 17. Jahrhunderts bestehende Teilung der ungarländischen Rumänen in Orthodoxie und Katholizismus wurde zwar auch vor 1914 nicht als unproblematisch gesehen, da das Verhältnis zwischen den beiden »rumänischen« Konfessionen vor allem vom Verhältnis zum Staat bzw. zum Imperium abhing. Ein bis hin zur physischen Gewalt reichender Konflikt, der 1948 unter autoritären Vorzeichen in der Auflösung der unierten Kirche und ihrer Zwangsvereinigung mit der Orthodoxie mündete, entstand jedoch erst ab 1918.

Um darauf hinzuweisen, dass sich diese Politisierung von Konfession in engem Zusammenhang mit dem kulturellen, ökonomischen, sozialen und institutionellen Wandel in erster Linie von Transformationskonflikten nährte, wird der auch in zeitgenössischen Quellen verwendete Begriff des »Konfessionalismus« – die politische und ideologische Instrumentalisierung von Konfessionszugehörigkeit – als heuristisches Instrument angewendet. Dieses ermöglicht es, das Konzept der »(zweiten) Konfessionalisierung«, wie es Olaf Blaschke vorgeschlagen hat, zu spezifizieren und die Anwendbarkeit des auf Basis mitteleuropäischer Verhältnisse entwickelten Instrumentariums auf ostmitteleuropäische bzw. südosteuropäische Kontexte zu überprüfen, wie in der Conclusio dieses Beitrages versucht wird.

Ein diskursanalytischer Zugriff auf die Äußerungen von vorwiegend in der politischen Arena handelnden Akteuren und Schlüsseldokumente (die oben erwähnte Resolution von 1918, einschlägige Passagen in den rumänischen Verfassungen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) sowie Diskursfragmente aus Zeitungen und Zeitschriften ermöglichen eine bewusst von theologischen und kirchenrechtlichen Aspekten distanzierte, wenngleich keineswegs gänzlich losgelöste Erfassung des Konfessionalismus in der rumänischen Zwischenkriegszeit. Im Mittelpunkt stehen dabei Akteure und Quellen aus dem und zum ehemals ungarländischen Teil »Großrumäniens«, da der konfessionelle Konkurrenzkampf zwischen Orthodoxie und Katholizismus dort am deutlichsten wird. An Vorarbeiten sind vor allem die Studien Hans-Christian Maners zu erwähnen, insbesondere auch sein Beitrag im vorliegenden Band⁶. Grundlegende Erkenntnisse zur »großrumänischen«

6 Hans-Christian MANER, Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit? Zum Verhältnis von orthodoxer, römisch-katholischer und griechisch-katholischer Kirche, in: Ders. u.a. (Hg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 16), Stuttgart 2002, S. 103–120; ders.,

Transformation in der Zwischenkriegszeit und insbesondere zur Frage des siebenbürgischen Regionalismus sind aus einer umfassenderen Studie des Autors eingeflossen⁷.

Im folgenden, analytischen Teil wird zuerst die Situation der beiden »rumänischen« Kirchen zu Beginn der Transformationsphase nach 1918 umrissen. Im Anschluss daran werden die wichtigsten Diskursstränge der konfessionalistischen Debatte vorgestellt – materielle und kulturelle Aspekte kommen dabei ebenso zum Tragen wie die »eigentlichen« konfessionell-religiösen Absichten. Darauf aufbauend wird das Wechselspiel zwischen nationalen Einigkeitsbestrebungen und konfessionellen Partikularbedürfnissen eingehend analysiert: die Utopie einer einzigen rumänischen Nationalkirche, die regionalistischen Bruchlinien innerhalb der Orthodoxie, die phasenweise quer zur orthodox-katholischen Demarkation verlaufen, die Orthodoxie als *de facto*-Staatskirche und die gleichzeitige Marginalisierung der unierten Kirche sowie die zunehmende Politisierung der Konfessionsfrage bis hin zu einem *religious vote* bei den Parlamentswahlen von 1926, die in einen rhetorischen und zeitweise auch handfesten Kulturkampf mündet. In einer abschließenden Diskussion wird geprüft, inwieweit sich der spezifische Konfessionalismus der rumänischen Zwischenkriegszeit ins Zeitalter der »Zweiten Konfessionalisierung« eingliedern lässt und die Orthodoxie als »Konfession« zu betrachten ist.

Die institutionelle Transformation in »Großrumänien« und die beiden »rumänischen« Kirchen

Der alle Lebensbereiche umfassende, institutionelle und mentale Wandlungsprozess, den das Königreich Rumänien, das sich halboffiziell selbstbewusst »Großrumänien« (*România mare*) nannte, war vom Ringen verschiedener Vorstellungen staatlicher Organisationsformen (Zentralismus vs. Dezentralität) geprägt. Es stießen im Moment des plötzlichen Zerfalls der Donaumonarchie und der Wandlung des Zarenreiches in den Sowjetstaat sowie der aus diesem Grund relativ überraschenden (und *de facto* alternativlosen) Entstehung »Großrumäniens« mehrere imperiale und kulturelle Einflusszonen aufeinander: Das Königreich Rumänien war 1859 mit der schrittweisen

Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit. Orthodoxe, griechisch-katholische und römisch-katholische Kirche in Siebenbürgen und Altrumänien zwischen den Weltkriegen (1918–1940), Stuttgart 2007; ders., Die griechisch-katholische Kirche in Siebenbürgen/Rumänien 1918–1939. Zwischen nationalem Anspruch und konfessioneller Wirklichkeit, in: Ders. u.a. (Hg.), Konfessionelle Identität und Nationsbildung, Stuttgart 2007, S. 177–186.

7 Vgl. Fußnote 4.

Vereinigung der Walachei und der Moldau entstanden⁸, wenige Jahrzehnte später wurde die Dobrudscha angeschlossen⁹. 1918 kamen zum sogenannten »Altreich« (*Regatul vechi*) drei weitere Regionen hinzu. Bessarabien war bis dato rund ein Jahrhundert Teil des Zarenreichs gewesen, die cisleithanische Bukowina orientierte sich über ein Jahrhundert lang vor allem an Wien und Transsilvanien gehörte bis zum Ende des Weltkriegs dem transleithanischen Zentralstaat mit seinem Verwaltungssitz in Budapest an.

Staatsgebiet und Einwohnerzahl des Königreichs Rumänien verdoppelten sich mit einem Schlag von 138.000 km² auf 295.049 km² Staatsterritorium und von 7,9 Mio. (1915) auf 14,7 Mio. (1919) bzw. 18 Mio. Einwohner (1930). Die unter der teilautonomen Verwaltung eines vom Siebenbürger Iuliu Maniu geleiteten Regierungsrates (*Conciliu dirigent*) stehenden, von Ungarn abgetrennten Gebiete trugen Ende 1918 mit 5,6 Mio. Einwohnern ein gutes Drittel zu diesem sprunghaften Anstieg der Einwohnerzahl bei. Die Rumänen (als ethnisch-nationale Gruppe) machten 71,9 % der Gesamtbevölkerung aus, der Rest verteilte sich auf eine Vielzahl von Ethnien, darunter 7,9 % Ungarn, 4,1 % Deutsche und 4 % Juden. 72,6 % der Gesamtbevölkerung bekannte sich zum orthodoxen Glauben, 7,9 % zur griechisch-katholischen (unierten), 6,8 % zur römisch-katholischen Kirche, 4,2 % gehörten dem jüdischen Glauben, 6,1 % einer evangelischen Kirche an¹⁰. In der in dieser Studie im Fokus stehenden Region – den von Ungarn abgetrennten Gebieten – stellt sich die sprachliche, ethnische und konfessionelle Situation noch weit komplexer dar: Gemäß der Volkszählung von 1930 lebten in Siebenbürgen 57,6 %, im Banat 54,4 %, im Partium 60,7 % Rumänen, der große Rest der Bevölkerung gehörte ethnischen Minderheiten an. Am bedeutendsten unter ihnen waren ungarische und deutsche Gruppen¹¹.

In Siebenbürgen bestand ein relativ ausgewogenes Verhältnis zwischen den »rumänischen« Konfessionen, den Unierten (31,1 %) und den Orthodoxen (27,8 %). Nahezu identisch mit der sich zur ungarischen Ethnie bekennenden

8 1859 erfolgte die provisorische Vereinigung der Moldau und Walachei durch die gleichzeitige Wahl Alexandru Ioan Cuzas zum Fürsten der beiden Länder, 1861 erfolgte die Proklamation des Fürstentums Rumänien und im darauffolgenden Jahr die offizielle Vereinigung zu einer einzigen staatlichen Entität. 1866 wurde Karl von Hohenzollern-Sigmaringen zum Fürsten Rumäniens ernannt. Mit dem Vertrag von Berlin 1878 erlangte Rumänien den Status der Unabhängigkeit von der Hohen Pforte. 1881 wurde das Fürstentum zum Königreich erhoben und 1885 die rumänisch-orthodoxe Kirche als autokephale Metropole anerkannt.

9 Constantin IORDACHI, *Citizenship, Nation and State-Building. The Integration of Northern Dobrogea into Romania, 1878–1913*, Pittsburgh 2002; ders., *Internal Colonialism. The Expansion of Romania's Frontier in Northern Dobrogea*, in: Helga SCHULTZ u.a. (Hg.), *National Borders and Economic Disintegration in Modern East Central Europe*, Berlin 2002, S. 77–105.

10 Sabin MANUIĀ (Hg.), *Recensământul general al populației României din 29 Decembrie 1930* [Allgemeine Zählung der Bevölkerung Rumäniens vom 2. Dezember 1930], Bd. 2, București 1938, S. XXIV.

11 Ebd., S. XXXVII.

Bevölkerung waren die Gruppen der calvinisch-reformierten (15,5%), der römischen-katholischen Kirche (12,8%), der Lutheraner (7,6%) und der Antitrinitarier (2,1%). Im Banat dominierte mit 56,1% die Orthodoxie, 34,2% waren römisch-katholisch (Ungarn und Deutsche), nur 3,6% uniert. Im Partium bekannten sich 36,8% zur Orthodoxie, 25,2% zur unierten Kirche. Bedeutsame Mitgliederzahlen verzeichneten in diesem Gebiet zudem die römisch-katholische Kirche (15,3%), die Reformierten (12,8%) und die jüdische Glaubensgemeinschaft (7%)¹².

Die Daten zeigen, dass vor allem in den »neurumänischen« Gebieten eine ethnische und konfessionelle Gemengelage existierte. Auch wenn es kleinere katholische Gemeinden in der Walachei und der Moldau gab, lagen die Konfliktzonen der beiden katholischen Kirchenorganisationen – jene der »rumänischen« griechisch-katholischen sowie der »ungarischen« und in weit geringerem Maße »deutschen« römisch-katholischen Kirche – vor allem in Siebenbürgen, dem Banat und dem Partium.

Es mussten also nicht nur die staatlichen, sondern auch die kirchlichen Verwaltungsstrukturen vereinheitlicht und somit »großrumänisch« gemacht werden. Die politischen und kirchlichen Akteure des »Altreichs« bzw. der angeschlossenen Gebiete mussten sich auf die neuen Verhältnisse ebenso einstellen wie die Proponenten der Privat- und Staatswirtschaft, der Kultureinrichtungen und des Bildungswesens. Insbesondere die beiden »rumänischen« Kirchen sahen sich mit radikal veränderten Hegemonieverhältnissen konfrontiert. Die Vertreter der ehemals »habsburgischen« Orthodoxie mit ihrem Metropolitansitz in Sibiu (dt. Hermannstadt) sollten Teil der autokephalen rumänischen Orthodoxie werden, die in »Altrumänien« *de facto* als Staatskirche fungierte, wie Artikel 21 der Verfassung aus dem Jahr 1866 belegt, in der die Orthodoxie zur autonomen, jedoch mit den Patriarchaten des Ostens dogmatisch verbundenen Staatskirche erklärt wird:

Die orthodoxe Religion des Ostens ist die dominante Religion des rumänischen Staates. Die rumänische orthodoxe Kirche ist und bleibt unabhängig von jedwelchem fremdem Bistum, bewahrt jedoch hinsichtlich der Dogmen die Einheit mit der ökumenischen Kirche des Ostens¹³.

Für den aus Siebenbürgen stammenden, im Banater Caransebeş wirkenden Bischof Miron Cristea, der 1919 zum ersten »Mitropolit primat« der zu vereinigenden Orthodoxien auf »großrumänischem« Boden gewählt

12 Ebd.

13 URL: <<http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/constitutie/constitutiunea-din-1866.php>>: »Religiunea ortodoxă a resăritului este religiunea dominantă a Statului român. Biserica ortodoxă română este și rămâne neaternată de orice chiriarchie streină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a resăritului în privința dogmelor.«

wurde, erschien der kirchliche Integrationsprozess nur sinnvoll, wenn er konsequent gemeinsam mit dem nationalstaatlichen gedacht würde: »Vereinigung auf ganzer Linie« forderte Cristea 1920 mit Blick auf seine Kollegen aus Siebenbürgen im Parlament und in der Kirchenorganisation, die dem orthodoxen Integrationsprozess mit großen (regionalistischen) Vorbehalten entgegenblickten. Die Frage nach der kulturellen Prägung des Staats und seiner Kirche – westorientiert, europäisch oder traditionalistisch, autochthonistisch – sollte ein dominantes Thema in den inneren Debatten der rumänisch-orthodoxen Vereinigungsverhandlungen bleiben¹⁴.

Die griechisch-katholische Kirche hingegen verlor ihren privilegierten Status, den sie in der Habsburgermonarchie als mit Rom unierte Kirche genoss. In »Großrumänien« stellte sie, wenngleich als »rumänische« Kirche eng mit dem »staatstragenden« Volk verbunden, nun wie die römisch-katholische Kirche, die evangelischen Kirchen – Lutheraner, Calvinisten, Unitarier¹⁵ – sowie die Anhänger des jüdischen und des muslimischen Glaubens eine religiöse Minderheit dar. Auf *politischer* Ebene aber blieb die unierte Kirche in den von Ungarn abgetrennten Gebieten die einflussreichste unter den Konfessionen. Die im 19. Jahrhundert in Österreich-Ungarn als Ethnopartei gegründete Rumänische Nationalpartei (*Partidul Național-Român*, PNR)¹⁶ wurde mit Iuliu Maniu (1873–1953) und Alexandru Vaida-Voievod (1872–1950) von zwei bekennenden Unierten geführt. Maniu übernahm noch 1918/1919 die Leitung des provisorischen, teilautonom agierenden Regierungsrates für die ehemals ungarischen Gebiete, der seinen Sitz in Hermannstadt hatte, während Vaida-Voievod nach den ersten »großrumänischen« Wahlen im November 1919 sogar das Amt des Premierministers antreten konnte.

Diese parallel auf regionaler und gesamtstaatlicher Ebene bestehende siebenbürgische *und* unierte Dominanz endete jedoch bereits im April 1920 mit dem Sturz der Regierung Vaida-Voievod. Dessen Nachfolger im Amt, der aus der Walachei stammende Alexandru Averescu (1859–1938), beendete den Status der relativen Autonomie in Westrumänien umgehend. Trotzdem blieben die Unierten weiterhin die dominanten Akteure in der Nationalpartei

14 Paul BRUSANOWSKI, *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române* [Autonomie und Konstitutionalismus in den Debatten zur Vereinheitlichung der rumänisch-orthodoxen Kirche] (1919–1925), Cluj-Napoca 2007, passim.

15 Die unitarische Lehre lehnt die göttliche Natur Jesu ab (daher auch das Synonym Antitrinitarier) und wird somit nicht zu den christlichen Gemeinschaften gezählt. Aus historischer Sicht ist die unitarische Bewegung als ein Resultat der Reformation zu betrachten. Zur Geschichte des Unitarismus im Donau-Karpaten-Raum siehe Ulrich A. WIEN u.a. (Hg.), *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, Köln u.a. 2013.

16 Vgl. Ioan SCURTU, *Din viața politică a României. 1926–1947. Studiu critic privind istoria Partidului Național-Țărănesc* [Aus dem politischen Leben Rumäniens. 1926–1947. Kritische Studie zur Geschichte der Nationaltzarunistischen Partei], București 1983.

(ab 1926 Nationale Bauernpartei, *Partidul Național-Țărănesc*, PNȚ) und somit die Oppositionsführer innerhalb und außerhalb des rumänischen Parlaments, bis sie 1928 wieder an die Regierungsmacht kamen.

Für die staatsnahe Orthodoxie blieb der Umstand, dass die unierte Kirche und einige ihrer Akteure bei den Ereignissen um und nach dem so bedeutenden 1. Dezember 1918 die politische Führung übernommen hatten, ein Dorn im Auge. Nicht zufällig schrieb sich die unierte Kirche die gewaltfreie Vereinigung Transsilvaniens mit dem Königreich Rumänien auf die Fahnen¹⁷, eine Behauptung, die die siebenbürgische Orthodoxie verständlicherweise nur als halbe Wahrheit anerkannte. Die Frage, welche »rumänische« Kirche das größere Verdienst um die nationale »Wiedererweckung« der Rumänen und ihrer staatlichen Manifestation in Form »Großrumäniens« habe, sollte zu einem integralen Bestandteil der in diesem Beitrag zu untersuchenden Debatten werden. So herrschte, zumindest was die Forderung nach einer konsequenten »Rumänisierung« der an Rumänien angeschlossenen Gebiete betraf – die Herstellung sprachlicher und personeller Dominanz der rumänischen Ethnie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens –, eine gewisse Einmütigkeit zwischen den beiden »rumänischen« Kirchen¹⁸.

Die gleichzeitig zunehmende Enttäuschung über die im Laufe der Zwanzigerjahre immer deutlicher werdenden konfessionellen Bruchlinien, zumal innerhalb derselben ethnonationalen Gruppe, generierte eine latente, zuweilen auch explizit zum Ausdruck gebrachte Vorkriegsnostalgie, die ein Bild der Zusammenarbeit beider »rumänischen« Kirchen zugunsten der nationalen Ziele zeichnete: Kaum ein Volk schulde der Kirche [gemeint sind beide Kirchen, Anm. FKW] so viel wie die Rumänen, schrieb 1925 die radikal nationale und antisemitische Zeitschrift *România întregită* (*Vereinigtes Rumänien*). Mit ihrer Hilfe habe man das Kreuz gegen den Halbmond verteidigt, sie habe die kulturelle Entwicklung der Rumänen begünstigt und das Bewusstsein ihrer lateinischen Herkunft geweckt¹⁹. »Geteilt, aber verbrüdet« habe man 1918 die Vereinigung mit dem Königreich Rumänien begleitet, wie es der »siebenbürgischen Seele« (*suflet ardelenesc*) eingeschrieben sei, und kaum jemand habe geahnt, welche »konfessionelle Feindschaft« bald auf der rumänischen Gesellschaft lasten würde, beklagte 1926 ein Kommentator in der soziologisch orientierten Zeitschrift *Societatea de Măine* (*Die Gesellschaft von Morgen*)²⁰. Als der »Konfessionskrieg« im Rahmen der Debatten um das Konkordat mit Rom und der Entwürfe für ein Kultusgesetz 1928 an Schärfe gewann, appellierten die PNȚ-nahe Zeitung *Românul* (*Der Rumäne*) erneut

17 MANER, Die griechisch-katholische Kirche, S. 185.

18 Ebd.

19 România întregită, 15.03.1925: »jidanii și Biserica« [Die Juden und die Kirche].

20 George ȘERBAN, Sufletul ardelenesc [Die siebenbürgische Seele], in: Societatea de Măine [Gesellschaft von Morgen] 3 (1926) Nr. 51–52, S. 798.

an die Einigkeit der Rumänen vor 1918: Zwischen den Konfessionen habe eine »nationale Blutsbrüderschaft« geherrscht, die den erfolgreichen Kampf für Sprache und Nationalität ermöglicht habe²¹.

Diese verklärenden Rückblenden stehen nicht nur in einem gewissen Gegensatz zur maßgeblich mitgestalteten habsburgischen Realität »von oben«, in der es bis 1848 ein sehr gespanntes Verhältnis²², danach zumindest aber eine Rivalität zwischen den beiden Kirchen gab, sondern überdeckten die realiter herrschende Konkurrenz der Zwischenkriegszeit, den »freien Wettbewerb«²³ um Gläubige und Güter, nur ungenügend. Dieser beschränkte sich vorerst vor allem auf die neuen Gebiete im Westen, hatte jedoch politisch und kirchenpolitisch auf ganz Rumänien Einfluss. Eine derartig multikonfessionelle Situation war den Eliten des »Altreichs« unbekannt, wo die – mit Ausnahme der Dobrudscha – eher unbedeutenden religiösen und ethnischen Minderheitengruppen marginalisiert oder ignoriert wurden²⁴.

Motive des Konfessionalismus

Die Analyse der konfessionalistischen Diskursstränge im Rahmen der Transformationsdebatten verweist auf die wichtigsten Motive, Perspektiven und Topoi, die den Konfessionskonflikt auslösten bzw. verstärkten: Neben dem »eigentlichen« religiösen, zeitweise gar missionarischen Interesse der Kirchen (1.) sind es vor allem der materielle Aspekt (2.) und die Frage nach der kulturellen Orientierung der Gesamtgesellschaft (3.), die von den Diskursproduzenten vorgebracht wurden.

1. Als naheliegend ist der Verweis auf kirchliche Interessen im engeren Sinne – die Frage nach dem rechten *Glauben und der Mission* – zu berücksichtigen. Die Diskussionen über die Vereinnahmung bzw. Errichtung von Sakralbauten belegen einen Kampf um die Gläubigen ebenso wie die ständigen Versuche des gegenseitigen Missionierens und der »Proselytenmacherei«²⁵. Blaj (dt. Blasenburg), Bischofsitz und geistliches Zentrum der Unierten, wehrte sich im Zentralorgan der Siebenbürger

21 Romănul, 01.04.1928: »Când părintele Ciuhandu vorbește« [Wenn der Vater Ciuhandu spricht].

22 István KEUL, Kirchen im Streit und der Staat. Orthodoxe und Unierte in Rumänien, in: Vasilios N. MAKRIDES (Hg.), Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Bd. 1), Frankfurt a.M. u.a. 2005, S. 59–66.

23 MANER, Die griechisch-katholische Kirche, S. 180.

24 Ders., Kirchen in Rumänien, S. 103f.

25 Ebd., S. 141.

Unierten – *Unirea (Die Vereinigung)* – gegen entsprechende Vorwürfe aus Sibiu und ging zum Gegenangriff über:

[...] die Antwort ist einfach. Jede Kirche ist und muss sein wie Rom: danach trachten, Seelen zu erobern. Wenn sie wirklich glaubt, die wahre Lehre zu haben: »Gehet hin und lehret...« [Anspielung auf den Missionsbefehl bei Mt 28,19, FKW]. Nur jene, die nicht glauben, können den »Missionarismus« ablehnen, den sogar Seine Seligkeit [Nicolae] Bălan [der orthodoxe Metropolit von Siebenbürgen, FKW] beim Kongress des Forums ausgerufen hat. Es ist jedoch ein enormer Unterschied zwischen dem friedlichen »Missionarismus« der Überzeugung, der Aufklärung, der Eroberung durch Bekehrung dank der Macht der Wahrheit und der vorbildlichen Werke [...] und zwischen demagogischem Proselytismus, der die Ordnung stört, mit Geld und mit der Axt praktiziert wird, mit Missgunst und Schikanen, mit illegalen Interventionen einiger selbstvergessener öffentlicher Amtsträger, wie ihn einige herrschende Konquistadoren verstehen, die nach billiger Unsterblichkeit gieren²⁶.

Aufgrund der Überzeugung, dass die Union der orthodoxen Bevölkerung mit Rom um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ein Unrecht darstellte, begann die Orthodoxie in Siebenbürgen mit der missionarischen Durchdringung von Landstrichen, in denen ihre Anhänger in deutlicher Unterzahl waren, wie beispielsweise in der zum Partium gezählten Region Marmarosch. Laut Volkszählung von 1930 standen hier 104.132 Unierten lediglich 8.489 Orthodoxe gegenüber²⁷. Auch auf institutioneller Ebene wurde der von orthodoxer Seite als gerechter Aufholprozess empfundene territoriale, personelle und materielle Ausbau in Siebenbürgen vorangetrieben: 1919 errichtete die orthodoxe Kirche einen Bischofssitz in Cluj (dt. Klausenburg). Nicolae Ivan (1855–1936) baute diese Diözese auf und wurde in der Folge 1921 zu ihrem Bischof²⁸. Das Vikariat Oradea wurde in den Rang einer Eparchie erhoben²⁹. Kleinere Maßnahmen begleiteten die

26 Unirea, 24.11.1934: »Cartea frăției« [Das Buch der Brüderlichkeit]: »[...] răspunsul e simplu. Fiecare Biserică este și trebuie să fie ca Roma: să caute a cuceri sufletele. Dacă crede sincer că ea are învățătura adevărată: »Mergând învățați...« Numai cei ce nu cred pot renunța la »misionarismul«, proclamat de I. P. S. Bălan chiar la congresul Forului. Este însă deosebite enormă între »misionarismul« pașnic, al convingerii, al luminării, al cucerii prin persuasiune cu puterea adevărului și a faptei pilduitoare, [...]. Și între prozelitismul demagogic, tulburător de ordine, practicat cu bani și cu topor, cu pizmuri și șicane, cu intervenții ilegale ale unor autorități publice uitate de sine, așa cum il înțeleg unii conquistatori (conchistadori?) dominanți, dornici de ieftină nemurire [...].« In den rumänischen Quellenzitate bleiben Rechtschreibung und Grammatik unverändert.

27 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 114.

28 Ebd., S. 112.

29 Ștefan MEȚEȘ, Biserica ortodoxă română din Transilvania în cei din urmă zece ani [Die

»Landnahme«³⁰. So wurde beispielsweise der in Sibiu erscheinende *Telegraful Român* (*Der rumänische Telegraph*), das orthodoxe Gegenstück zur griechisch-katholischen Zeitung *Unirea*, mithilfe staatlicher Subventionen wiederholt an unierte Geistliche geschickt³¹.

2. Eng verbunden mit dem Aspekt der missionarisch motivierten territorialen Implementierung ist der *Verteilungskampf* zwischen den Kirchen um Boden, Geld und somit gesamtgesellschaftlichen Einfluss. Mithilfe materieller Dominanz sollte dieser gesichert bzw. verstärkt werden. Die Orthodoxie sah sich im Vergleich zur vor 1914 reicheren und somit nach 1918 immer noch verhältnismäßig besser dotierten unierten Kirche auch auf dieser Ebene in einem Aufholprozess und darum im moralischen Recht, im Sinne einer »positiven Diskriminierung« ein höheres Maß an staatlicher Unterstützung auf Kosten der konfessionellen Konkurrenz für sich zu beanspruchen³². Der militante Gegner der Nationalen Bauernpartei, Ion Rusu Abrudeanu (1870–1934), liberaler Politiker, Abgeordneter und Publizist, schrieb in seiner Streit- und Schmähchrift *Păcatele Ardealului față de sufletul vechiului regat* (*Die Sünden Siebenbürgens gegenüber der Seele des Altreichs*)³³ (1930) in diesem Zusammenhang sogar von »agrarischem Konfessionalismus«³⁴. Im Zentrum dieses Vorwurfs stand die – gemessen an den absoluten Zahlen der Gläubigen – ungleiche Verteilung von zu bewirtschaftendem Boden zwischen den beiden »rumänischen« Kirchen. Unter der »unverschämten« Regierung Manius und Vaidas würde dasselbe System der Enteignung angewendet wie nach der »verhängnisvollen ›Vereinigung‹« von 1698 mit der Kirche Roms, als die »Unierten« (Abrudeanu setzt die Bezeichnung für seine konfessionellen Feinde konsequent in Anführungszeichen) mit Waffengewalt der Habsburger die orthodoxen Kirchen und ihre Besitzungen in eigenen Gebrauch genommen hätten:

So sind sie auch vor dem Krieg vorgegangen, obwohl die orthodoxe Kirche die ärmste unter allen anderen Kirchen Siebenbürgens war. Die kirchlichen Güter nach der Bevölkerungszahl berechnend, kam der orthodoxen Kirche ein Joch auf 1777 Seelen zu. Die griechisch-katholische Kirche wurde bevorzugt, denn ihr kam ein Joch auf 7 Seelen zu. Es ist nicht nötig, so glauben wir, zu wiederholen, warum die

rumänische orthodoxe Kirche aus Transsilvanien in den vergangenen zehn Jahren], in: GUSTI, Transilvania, Bd. 2, S. 771–774.

30 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 161.

31 *Unirea*, 02.02.1924: »Reforma învățământului« [Die Unterrichtsreform].

32 Vgl. MANER, *Kirchen in Rumänien*, S. 103–120, hier S. 118.

33 Ion Rusu ABRUDEANU, *Păcatele Ardealului față de sufletul vechiului regat. Fapte, documente și facsimile* [Die Sünden Siebenbürgens gegenüber der Seele des Altreichs. Fakten, Dokumente und Faksimiles], București 1930.

34 Ebd., S. 538.

orthodoxe Kirche niemals auch nur ein kleines Stück Boden seitens des ungarischen Staates erhalten hat. Im vereinigten Rumänien wurde die Ungerechtigkeit der Vergangenheit teilweise durch die Agrarreform getilgt. Trotzdem ist die orthodoxe Kirche in Siebenbürgen auch heute die ärmste geblieben. In Wahrheit ist ein großer Teil der Flächen, die sie im Zuge der Agrarreform unter den Regierungen der Liberalen und Averescus bekommen haben, dafür vorgesehen, den »unierten« Pfarreien oder den »unierten« Wählern gegeben zu werden³⁵.

In diesem 1930 verfassten Text – die Nationale Bauernpartei regierte bereits über ein Jahr – zeichnet sich der enge Zusammenhang zwischen dem Verteilungskampf um materielle Güter und der parteipolitischen Stratifizierung der Konfessionen – der politische Konfessionalismus – deutlich ab.

3. Dieser sich politisierende Konflikt beinhaltete neben der missionarischen und der materiellen Komponente auch die ganz grundsätzliche Frage, wie sich »Großrumänien« denn in dem infolge des Ersten Weltkriegs in großen Teilen neu strukturierten Europa verorten sollte – also die Frage nach der *kulturellen Orientierung*. In den naturgemäß vereinfachenden Debatten in den politischen und kirchenpolitischen Kreisen schwang permanent die Aufforderung mit, sich zwischen »Ost- oder Westchristentum, zwischen östlicher und westlicher Kultur«³⁶ zu entscheiden, wie weiter unten im Kontext der Debatten um Konkordat und Kultusgesetz vertiefend dargestellt wird.

Transkonfessionelle Konzepte zugunsten der nationalen Einheit

In der Rückschau auf den zu einem guten Teil vom Konflikt zwischen den »rumänischen« Kirchen gestörten nationalstaatlichen Integrationsprozess in den »langen Zwanzigerjahren« (ab 1918) empfanden viele Akteure die Bikonfessionalität der Rumänen als ein regelrechtes »Unglück« für das rumänische Volk und seine nationalen Ziele³⁷. Naheliegend war freilich, die Absorption

35 Ebd., S. 538f.: »Așa au și procedat, deși biserica ortodoxă, înainte de războiu, era cea mai săracă din toate celelalte biserici ale Ardealului. Socotind averile bisericesti după numărul populației, reținea bisericei ortodoxe un jugăr de pământ la 1777 de suflete. Biserica greco-catolică era mai favorizată, căci ei îi reținea un jugăr la 7 suflete. Nu mai avem nevoie, credem, să repetăm pentru ce biserica ortodoxă n'a primit niciodată din partea statului maghiar nici măcar un petic de pământ. În România întregită, nedreptatea trecutului se cuvinea să fie măcar în parte reparată, prin reforma agrară. Cu toate acestea biserica ortodoxă din Ardeal a rămas și astăzi cea mai săracă. Într'adevăr, o mulțime de pământurile, pe care le-au primit în reforma agrară sub guvernele liberale și averescane, spre a fi date parochiilor »unite« sau alegătorilor »uniți«.

36 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 113.

37 Ebd., S. 104.

der einen durch die jeweils andere Kirche zu fordern. Schon während des Krieges hatten kirchliche Akteure in Büchern, Zeitungsartikeln und anderen publizistischen Interventionen die jeweils andere Kirche zu einer »Rückkehr« der Abtrünnigen in den Schoß der »wahren« rumänischen Kirche – also ein völliges Aufgehen der griechisch-katholischen Kirche in der zusammenzuführenden rumänisch-orthodoxen Kirche bzw. eine Union mit Rom seitens der gesamten »großrumänischen« Orthodoxie – aufgefordert. Nach 1918 nahm diese Debatte weiter Fahrt auf. So pflegte an führender Stelle der Metropolit Bălan die »Rückkehr«-Rhetorik und löste damit bei seinem unierten Gegenüber Vasile Suciū (1873–1935) Angst vor einer erzwungenen Vereinigung aus³⁸. Diese Debatte sollte bis in die späten Dreißigerjahre nicht verstummen³⁹.

Der Umstand, dass ausgerechnet in der Phase des Anschlusses Siebenbürgens, des Banats und des Partiums sowohl der unierte als auch der orthodoxe Metropolitensitz vakant war⁴⁰, befeuerte eine Diskussion, die vor dem Hintergrund der parallel stattfindenden nationalstaatlichen Integration geführt wurde: jene um die »Interkonfessionalisierung« der beiden »rumänischen« Kirchen – der Schaffung einer einzigen rumänischen Nationalkirche durch die Zusammenlegung der beiden kirchlichen Hierarchien. Erste Vorstöße in diesem Sinne wurden bereits im Zuge der Unionsdebatte auf der »Großen Nationalversammlung« in Alba Iulia (dt. Karlsburg) im November/Dezember 1918 gemacht. Zu jenem Zeitpunkt war es jedoch vor allem die unierte Kirche, die diese Idee verwarf. So lehnte der damals schon designierte Metropolit in Blaj, der bereits erwähnte Vikar Vasile Suciū, das (an die Bedingung einer Loslösung von Rom geknüpfte) Angebot ab, Metropolit aller siebenbürgischen Rumänen zu werden⁴¹. Angesichts der sich offensichtlich zugunsten der Orthodoxie wendenden Situation im Rahmen des »großrumänischen« Integrations- und Zentralisierungsprozesses verhallte auch der Vorstoß des unierten Bischofs von Lugoj, Valeriu Traian Frențiu (1875–1952), eine gemeinsame Synode abzuhalten, um in deren Rahmen die Errichtung einer gemeinsamen Nationalkirche zu diskutieren, wiederum bei den orthodoxen Akteuren im Frühjahr 1919 folgenlos⁴².

Eine wichtige Zeitung der Nationalpartei, *Românul*, die im orthodox geprägten Arad erschien, veröffentlichte Ende 1919, als bereits die vom Siebenbürger Vaida-Voievod geführte Regierung ihr Mandat angetreten hatte, einen Plan zur Schaffung »einer Nationalkirche in einem Nationalstaat«. In diesem sollte die »Verfassung Șagunas mit der unierten Praxis« – gemeint

38 KEUL, Kirchen im Streit, S. 71.

39 Ebd., S. 69–74; MANER, Kirchen in Rumänien, S. 22.

40 KEUL, Kirchen im Streit, S. 69.

41 Ebd., Fußnote 40.

42 Ebd., S. 69.

ist das unten näher erklärte sogenannte Organische Statut – verbunden werden⁴³: In gemischten Kommissionen aus Priestern und Laien sollten die Pläne zur Neuordnung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen diskutiert werden, die die von Ungarn abgetrennten und an das Königreich Rumänien angeschlossenen Regionen in zwei Metropolien teilten. Die bis dato orthodoxe Metropole mit Sitz in Sibiu sollte das »historische« Siebenbürgen umfassen, während das unierte Erzbistum mit Sitz in Blaj nach Arad verlegt und als »Metropole des Banats und der ungarischen Gebiete« umgewidmet werden sollte⁴⁴. Noch wenige Monate zuvor hatten sich der einflussreiche, einer älteren Führungsgeneration der Nationalpartei angehörige, orthodox sozialisierte Vasile Goldiș (1962–1934) und andere gegen die Vereinigung der beiden Kirchen ausgesprochen. Die Rumänen seien immer ein orthodoxes Volk gewesen, sodass »Großrumänien« ein »rumänisch-orthodoxer Staat« bleiben müsse: »Wir können uns nicht erlauben, dass sich der Staat interkonfessionalisiert, wie es einige Prinzipien und Theorien vorgeschlagen haben, die die gefährlichsten sind und die die Zerstörung der moralischen Ordnung propagieren«⁴⁵. Hier zeichnen sich bereits konfessionelle Bruchlinien innerhalb der siebenbürgischen Nationalpartei ab. 1926, als die Nationalpartei mit der Bauernpartei fusionierte, sollte sich Goldiș mit den beiden unierten Parteiführern Maniu und Vaida-Voievod überwerfen⁴⁶. Auch die mit der siebenbürgisch-unierten Elite rund um Maniu und Vaida verfeindete Zeitschrift *Țara Noastră* (*Unser Land*), hinter der ebenfalls aus Siebenbürgen stammende, orthodox geprägte, jedoch der Nationalpartei bereits vor dem Weltkrieg abtrünnig gewordene Octavian Goga (1881–1938) stand, begegnete diesen immer wieder auftauchenden Plänen im Jahr 1926 mit großen Vorbehalten:

Eine Vereinigung der beiden rumänischen Kirchen wollen auch wir, diese wünscht jeder ehrliche Rumäne. Aber wenn sich eine solche Vereinigung nicht mittels einer spontanen Kundgebung machen lässt, sondern nur durch brudermörderische Kämpfe, ist ein Verzicht auf ihre Umsetzung zu bevorzugen. Wer weiß, ob diese brudermörderischen Kämpfe nach einigen Jahrzehnten oder vielleicht gar nach Jahrhunderten

43 Românu, 06.12.1919: »Intr'un stat național – o biserică națională« [In einem nationalen Staat – eine nationale Kirche].

44 Ebd.; vgl. auch Onisifor GHIBU, *Catolicismul ungiuresc în Transilvania și politică religioasă a statului român* [Der ungarische Katholizismus in Siebenbürgen und die Religionspolitik des rumänischen Staates], Cluj 1924, S. 274f. Zitiert nach KEUL, *Kirchen im Streit*, S. 74.

45 Românu, 03.09.1919: »Asociația Andrei Șaguna a preotimei sectiei Arad« [Die Vereinigung Andrei Șaguna der Priesterschaft in der Sektion Arad]: »Nu e permis ca statul să se interconfesionalizeze, după cum s'au ivit unele principii și teorii care sunt cele mai periculoase, și cei ce le profesează propagă distrugerea ordinii morale«.

46 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 74.

zum gewünschten Resultat führen würden! Wer weiß, ob dieses dann, spät genug eingetreten und mit größten Opfern verbunden, noch einen reellen Wert hat? Anstatt zwei mächtige Kirchen zu vereinigen, würden man dann möglicherweise nur noch zwei Ruinen zusammenführen⁴⁷.

Innerkonfessionelle Konfliktlinien: Regionalismus

Vasile Goldiș, der aus einer orthodoxen Pfarrersfamilie stammte, hielt in einer Rede im September 1919 unmissverständlich fest, dass die Fundamente der *de facto* neu zu gründenden rumänisch-orthodoxen Kirche auf der *siebenbürgischen* Tradition beruhen sollten⁴⁸. Die staatskirchliche Verfasstheit der Orthodoxie im »Altreich«⁴⁹ kannte jedoch, auch wenn es in ihrem Inneren seit 1910 von Spiru Haret (1851–1912) angestoßene Debatten über die eigene Erneuerung gab⁵⁰, weder die weitreichende Kultur der konfessionellen Selbstbestimmung, wie sie unter Habsburg praktiziert wurde, noch das multikonfessionelle Umfeld, das die Orthodoxie der Donaumonarchie geprägt hatte.

Die vom orthodoxen Metropoliten in Sibiu, Andrei Șaguna (1809–1873), errungene Selbstbestimmung in Form des in der siebenbürgischen Erinnerung sehr präsenten Organischen Statuts (*Statutul organic*), das 1869 von Kaiser und König Franz Joseph (1830–1916; reg. ab 1848) sanktioniert wurde – Kirchenautonomie gegenüber dem ungarischen Staat nach außen, Synodalität im Sinne einer institutionell festgelegten Einbeziehung aller kirchlichen Elemente inklusive einer starken Laienpartizipation (bei kulturellen und wirtschaftlichen Fragen sogar mit einer Zweidrittelmehrheit dominant) nach innen⁵¹ –, sollte keinesfalls aufgegeben werden, sondern die im Entstehen begriffene »großrumänische« Orthodoxie maßgeblich prägen. Mit Miron Cristea als Oberhaupt der rumänischen Orthodoxie hatte der siebenbürgische Regionalismus im Februar 1920 eine starke Lobby im Rahmen

47 Sine persona: Treuga Dei, in: Țara Noastră 7 (1926) Nr. 34, S. 1000: »O unire a celor două biserici românești o dorim și noi, o dorește orice român cinstit. Dar dacă această unire nu se poate face prin o mare manifestație spontană, ci numai prin lupte fratricide, atunci, e de preferit [sic!] să se renunțe la realizarea ei. Cine știe, aceste lupte fratricide după câte decenii, ori poate, chiar secole, ar duce la rezultatul dorit! Cine știe apoi, ajuns atât de târziu și cu jertfe atât de mari, ar mai avea o valoare reală? În loc să se unească două biserici puternice, se vor uni atunci, poate, două ruini«.

48 Românu, 03.09.1919: »Asociația Andrei Șaguna a preotimei sectiei Arad«.

49 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 103.

50 Alexandru ZUB, Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit, in: MANER u.a. (Hg.), Religion im Nationalstaat, S. 179–188, hier S. 182.

51 Paul BRUSANWOSKI, Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen. 1786–2008. Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien, Köln u.a. 2011, S. 24–30.

der kirchlichen Konstituante, die die Bedingungen für eine vollständige institutionelle Vereinigung der unterschiedlich geprägten orthodoxen Traditionen im neuen Staat festlegen sollte.

Weil sie die partizipativen Freiräume gefährdet sah, verfasste eine Gruppe von siebenbürgischen Intellektuellen und Geistlichen 1920 ein Memorandum an den Kultusminister, in dem sie auf die Resolution von Alba Iulia am 1. Dezember 1918 verwies⁵² und sich verbat, die Ideen des Organischen Statuts, das eine »demokratische kirchliche Verfassung« (*o constituție bisericească democratică*) darstelle, aufzuweichen und in den Verhandlungen nachzugeben⁵³. Im Senat nutzten einige siebenbürgische Geistliche ihre kirchliche und weltliche Doppelfunktion, um ebenfalls für eine Beibehaltung der unter Habsburg etablierten Kirchenstrukturen zu plädieren, da diese besser organisiert seien als jene im »Altreich«.

Solidarität signalisierten politisch aktive bessarabische Kleriker, Ablehnung und die Aufforderung zur bedingungslosen Integration hingegen der spätere Bukowiner Metropolit Nectarie Cotlarciuc (1875–1935). Die Fronten verliefen in dieser Debatte also keineswegs konsequent entlang regionaler bzw. regionalistischer Demarkationslinien zwischen dem »Altreich« und »Neurumänien«. Der Siebenbürger Aurel Vlad (1875–1953) sprach sich in seiner Funktion als Kulturminister in der siebenbürgisch geführten Regierung Vaida-Voievods 1919/1920 ebenfalls gegen eine Sonderbehandlung Siebenbürgens aus, unter anderem – so sein Argument – weil das Organische Statut ein Produkt ungarischer Fremdherrschaft sei. Die siebenbürgischen Priester im Senat, wohl vornehmlich seine Parteigenossen, reagierten im Gegensatz zum Rest der Senatoren ablehnend gegenüber dieser Argumentation⁵⁴.

Als die rumänisch-orthodoxe Kirche 1925 zum Patriarchat erhoben wurde und der kirchlich-institutionelle Einigungsprozess einen Abschluss fand, zeigte sich, dass sich die Prinzipien des Organischen Statuts, die siebenbürgische Tradition der Orthodoxie, letztlich ohne massivere Konflikte durchgesetzt hatten⁵⁵. Ein Umstand, den der Großteil der siebenbürgischen Kirchenvertreter auch nach der Inthronisierung »ihres« Patriarchen Miron Cristea betonten⁵⁶. Nicht alle waren mit dieser Entwicklung einverstanden, neben den Traditionalisten im »Altreich« äußerte sich 1928 auch der einflussreiche siebenbürgische Kirchenhistoriker, Geistliche und Abgeordnete

52 Vgl. Art. III/2 der Resolution: »Gleichberechtigung und volle autonome konfessionelle Freiheit für alle Konfessionen im Staate«. Zitiert nach WAGNER, Quellen, S. 265.

53 Gazeta Transilvaniei, 12.02.1920: »Apărarea autonomiei Bisericii Ortodoxe din Ardeal« [Die Verteidigung der Autonomie der Orthodoxen Kirche aus Siebenbürgen].

54 Ebd.: »Senatul a votat Unirea Bisericii« [Der Senat hat für die Vereinigung der Kirche gestimmt].

55 ZUB, Orthodoxie, S. 182f.

56 Gazeta Transilvaniei, 11.03.1925: »Unificarea Bisericii Ortodoxe Române« [Die Vereinheitlichung der Rumänisch-Orthodoxen Kirche].

Ștefan Meteș (1886–1977) zum seiner Meinung nach zu starken Einfluss der österreichisch-ungarischen bzw. siebenbürgischen Tradition auf die rumänische Orthodoxie. Im siebenbürgischen Klerus fehle es an Intellektuellen, man habe eher auf den nationalen Kampf gegen die Unterdrücker als auf die Theologie sehen müssen:

All dies wegen der Erziehung, wie sie in den Seminaren der Laienprofessoren mit der Kultur der protestantischen Fakultäten in Deutschland erfolgt. Die Professoren und die Studenten, die von den protestantischen deutschen und englischen Theologen kommen, sind eine echte Katastrophe für unsere Kirche, unordentliche und anarchische Seelen und Köpfe, sie verstehen nichts von dem, was bei uns ist, und, anstatt zu konsolidieren, zerstören sie das Wenige, was die Kirche stützt. Der Unterricht in den katholischen Seminaren, wo religiöser Fanatismus und Disziplin vermittelt werden, bringt uns den Verlust von Studenten, die zum Glauben Roms übertreten⁵⁷.

Die Kalenderreform von 1928, mit der die orthodoxe Kirche – abgesehen vom Ostertermin – die »westliche«, gregorianische Datierung der kirchlichen Feste übernahm, wirkte in diesem Disput zwischen Traditionalisten und Modernisierern bzw. zwischen »Antiwestlern« und »Europäern« wie ein Brandbeschleuniger. Die populären, der Orthodoxie nahestehenden Philosophen und Publizisten Nichifor Crainic (1889–1972) und Nae Ionescu (1890–1940) kritisierten die durch die Kalenderreform hervorgerufene Isolation Rumäniens von seinen orthodoxen Nachbarkirchen. Schuld waren in ihren Augen die »Prälaten siebenbürgischer Herkunft« und die Richtung, die die rumänische Orthodoxie unter ihrer Führung eingeschlagen habe. Es handle sich dabei um siebenbürgischen Regionalismus (*ardelenism*), schrieb ein siebenbürgischer Vertreter des kirchlichen Traditionalismus, Gavril Todică (1877–1946). Der Austausch mit westlichen Ideen habe sich zwar als innovativ, reformfreudig und wertvoll für die zivilisatorische Ordnung bei den Rumänen erwiesen. Es zeige sich aber auch, dass »unser Orthodoxismus« mit dem »in ewiger Erneuerung befindlichen westlichen Geist« (*spiritul apusean in veșnică prefacere*) nicht viel gemein habe⁵⁸. Für Meteș war die Kirche zu

57 Ștefan METEȘ, Câteva observații critice asupra Bisericii Românești în cei din urmă zece ani [Einige kritische Beobachtungen zur rumänischen Kirche in den letzten zehn Jahren] (1918–1928), in: Societatea de Măine 5 (1928) Nr. 22–24, S. 406–410, hier S. 406: »Toate acestea din cauza educației date în seminare de profesori laici cu cultură din facultățile protestante din Germania. Profesorii și studenții veniți dela teologiile protestante germane și engleze sunt o adevărată catastrofă pentru Biserica noastră, suflete și minți desordonate, anarhice, nu înțeleg nimic din ce este la noi și în loc să consolideze, distrug și puținul ce susține Biserica. Învățarea în seminariile catolice, unde se câștigă fanatismul și disciplina religioase, ne aduce pierderea studenților cari trec la legea Romei«.

58 Gavril TODICA, Ortodoxia română și schimbarea calendarului [Die rumänische Orthodoxie und der Wechsel des Kalenders], in: Societatea de Măine 5 (1928) Nr. 19, S. 343f., hier S. 344.

liberal geworden, er verglich sie, wie zwei Jahre zuvor die antiregionalistische Zeitschrift *Țara Noastră* rund um Octavian Goga⁵⁹, unverblümt mit dem Protestantismus. Das Organische Statut (implizit) zur Grundlage der neuen Kirchenverfassung zu machen, sei den Machenschaften einiger »Regionalisten« zu verdanken, die den »echten« Siebenbürgern Hohn sprächen⁶⁰.

Die griechisch-katholischen »Brüder« bzw. ihre Zeitung *Unirea* kommentierten diese transregionalen Schwierigkeiten im orthodoxen Integrationsprozess nicht ohne einen gewissen Unterton der Genugtuung⁶¹, beispielsweise als *Unirea* genüsslich die neidvolle Klage des orthodoxen Priesters und Autors Petre Chiricuță – »ein hervorragender orthodoxer Priester aus Bukarest«⁶² – über die historisch und gegenwärtig privilegierte Lage der unierten Kirche zitierte. Am Zeitpunkt dieser Äußerung, 1934, wird deutlich, dass der innerkirchliche Zwist im Zuge der Vereinigung mit dem Jahr 1925 keineswegs beendet war, sondern sich erst in den Jahren danach zu einem politischen und kulturellen Konflikt auswachsen sollte, der eine Reihe von Sollbruchstellen mitten durch die »großrumänische« Gesellschaft verursachte:

Rom gewährt der siebenbürgischen unierten Kirche die vollste Freiheit. Und Protektion. Es lässt sie im nationalen Ritus zelebrieren und in der nationalen Sprache. Die jungen »unierten« Seminaristen haben viele Vorteile wie jenen, dass sie ihre Studien in Rom fortsetzen können, bei der »Propaganda Fide«, am *Orientalischen Institut* und bei den anderen östlichen Kollegien. [...] Innerhalb beobachten wir – nicht ohne Bewunderung – den lebendigen Zusammenhalt der »unierten« Kirche: eine übergeordnete, respektierte und vom Klerus und den Gläubigen geliebte Hierarchie, gegenseitig solidarisch; [...] Die Orthodoxie in Siebenbürgen allein hat sich von der rumänischen Orthodoxie aus dem Rest des Landes isoliert. [...]»⁶³

Eine Lösung sei, so zitiert *Unirea* Chiricuță weiter, dem Konfessionalismus und damit gleichzeitig dem Regionalismus der siebenbürgischen Orthodoxie abzuschwören.⁶⁴

59 S. P.: Treuga Dei, in: *Țara Noastră* 7 (1926) Nr. 34, S. 1000.

60 МЕТЕШ, Câteva observații, S. 406.

61 *Unirea*, 19.11.1921: »Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe« [Der Hl. Synod der Orthodoxen Kirche].

62 *Unirea*, 22.11.1934: »Confesionalism religios« [Religiöser Konfessionalismus].

63 Ebd.: »Roma acordă bisericii unite ardelene cea mai deplină libertate. Și protecțiune. Ii lasă să servească în ritul și în limba națională. Tinerii seminarști »uniți« au multe avantaje ca să-și continue studiile la Roma, la »Propaganda Fide«, la »Institutul oriental« și la alte colegii orientale. [...] Înăuntru, este să observăm – nu fără admirație – consistența vie și evidentă a bisericii »unite«: o ierarhie superioară, respectată și iubită de cler, și de credincioși, solidară întreolaltă; [...] Ortodoxia din Ardeal singură s'a izolat de ortodoxia românească din restul țării.«

64 Ebd.

Intrakonfessionelle Konfliktlinien und zentralistische Vereinnahmungsängste fanden sich jedoch nicht nur in der Orthodoxie, zumal die katholische Kirche in Rumänien von einer noch größeren Heterogenität gekennzeichnet war: die griechisch-katholische Kirche einerseits, die römisch-katholische Kirche andererseits, die diesseits und jenseits der Karpaten verschiedene ethnische Schwerpunkte (vor allem Ungarn, Deutsche und Rumänen) aufwies, die armenischen (unierten) Katholiken in Siebenbürgen und in der Bukowina etc. Insbesondere die Vertreter der römisch-katholischen Kirche, die in Siebenbürgen mit 1918 von einer zumindest »staatsnahen« Kirche zur Minderheitenkonfession geworden war, empfanden die Unierten im neuen »großrumänischen« Rahmen zunehmend als Konkurrenz.

Schon 1920 äußerte sich der Bukarester Erzbischof Raimund Netzhammer (1862–1945) kritisch und verlieh in einem Brief seinen Befürchtungen Ausdruck, dass seine Kirche von der unierten gleichsam absorbiert würde, strebe der Vatikan doch nach einem einheitlichen, gemeinsamen »grand foyer de catholicisme oriental«. Im Zuge der Konkordatsverhandlungen blieb Netzhammer weiter kritisch und sah eine deutliche Bevorzugung der »nationalistischen« Unierten⁶⁵. In eine ähnliche Kerbe schlug auch die Zeitschrift *Glasul Minorităților* (Stimme der Minderheiten), die in den unierten Katholiken bzw. ihren politischen Vertretern unzuverlässige Glaubensgenossen sah, die das national Trennende vor das konfessionell Gemeinsame stellten⁶⁶. Einen völlig anderen Grund hatte die vorwiegend ungarisch geprägte katholische Hierarchie in Siebenbürgen: Sie war gegen die Ratifizierung des 1927 mit Rom geschlossenen Konkordats, weil dies möglicherweise eine Unterstellung unter das Bukarester Erzbistum bedeutet hätte – hier liegt also eine weitere Spielart des innerkirchlichen Regionalismus vor⁶⁷.

Staat und Politiker als Akteure

Das Verhältnis zwischen dem Staat und den Kirchen blieb ein zwiespältiges: Einerseits konnte die Orthodoxie mit der Verfassung von 1923 ihren Status als Staatskirche *de facto* festigen, was wiederum bei den anderen Konfessionen, insbesondere der »zweiten rumänischen« Kirche, Widerstand generierte. Andererseits machte der allgemeine Trend zur Laisierung von Staat und Gesellschaft auch vor den rumänischen Gegebenheiten nicht halt, sodass ein aufgrund der diskursiven Wirkmacht des Konfessionskonfliktes

65 MANER, Die griechisch-katholische Kirche, S. 182.

66 Elemér DE JAKABFFY, Le Concordat [Das Konkordat], in: *Glasul Minorităților* , Jg. VII (1929) Nr. 6, S. 205.

67 *Gazeta Transilvaniei* , 26.05.1929: »Discuția ratificării concordatului în Senat« [Die Diskussion zur Ratifizierung des Konkordats im Senat].

oft übersehenes, aber stets präsent Ringen zwischen Staat und Kirche(n) um ihr Verhältnis zueinander und den gegenseitigen Einfluss herrschte, das sich insbesondere in den Debatten um die Kirchenschulen und ihre eventuelle Verstaatlichung verdichtete.

Die Befürworter einer Eingliederung der von den Kirchen betriebenen Schulen – im zeitgenössischen Diskurs werden sie explizit als »konfessionelle Schulen« (*școli confesionale*⁶⁸) bezeichnet – führten in erster Linie die Gefahr ins Treffen, die von den vorwiegend von Nichtrumänen (im ethnischen Sinne) frequentierten Schulen bzw. ihren Lehrern ausginge, wenn sie ihre Schüler nicht im Geiste des »Nationalstaates« erzögen. Die Angst vor »ausländischer« Einflussnahme beschränkte sich nicht nur auf die katholische Kirche, wie ein Bericht in *Unirea* aus dem Jahr 1921 belegt: Der Kongress der lutherischen Kirche habe einen Erhalt der Schulen »um jeden Preis« beschlossen. Man würde, streiche der Staat die Unterstützung, in diesem Falle »anderswo auf nötige Ressourcen« zurückgreifen. Bischof Teutsch habe auch offen deutlich gemacht, dass schon bislang auf »Hilfe von auswärts«, und zwar »seitens verschiedener deutscher und protestantischer Gesellschaften aus dem Ausland« zurückgegriffen werden musste⁶⁹.

Der Vorwurf, dass man mit dem »Papismus« eine fremde Macht ins Land hole, nämlich »Rom«, wurde zu einem integralen Bestandteil des innerrumänischen Konfessionskonfliktes. Der aus dem Raum Brașov (dt. Kronstadt) stammende Historiker und Philologe Gheorghe Popa-Lisseanu (1866–1945) betonte, dass die in der Folge der Pariser Friedensverhandlungen geschlossenen Minderheitenschutzverträge zwar eine Garantie für Minderheitenschulen enthielten, diese aber keineswegs kirchlich geführt sein müssten. Das »politische Gravitationszentrum der Konfessionen« läge meistens außerhalb der Landesgrenzen, ein Problem, das jedoch nicht nur die vorwiegend nicht rumänischen konfessionellen Minderheiten, sondern auch die unierte Kirche beträfe⁷⁰. So konnte eine Diskurskoalition zwischen den verschiedenen Minderheitenkirchen entstehen, die das Potential für eine breite Protestfront gegen die Beschneidung religiöser Minderheitenrechte barg. Während sich die nicht rumänischen Minderheiten tatsächlich zu gemeinsamen Protesten gegen den staatlichen Zugriff auf ihre Schulen zusammaten⁷¹, gab es zwischen »Blaj« und »Sibiu« nur einige wenige Lippenbekenntnisse zum gemeinsamen Ziel, eine Verstaatlichung ihrer jeweiligen Konfessionsschulen zu verhindern⁷². Immerhin waren – wie Hans-Christian Maner in seiner

68 Z.B. *Unirea*, 02.02.1924: »Reforma învățământului« [Die Unterrichtsreform].

69 Z.B. *Unirea*, 02.02.1924: »Reforma învățământului« [Die Unterrichtsreform].

70 *Unirea*, 02.02.1924: »Reforma învățământului«.

71 *Vestul României*, 11.11.1923: »Credincioșii bisericilor unitare« [Die Anhänger der unitarischen Kirchen].

72 *Unirea*, 19.11.1921: »Alte documente«.

Studie *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit? Zum Verhältnis von orthodoxer, römisch-katholischer und griechisch-katholischer Kirche* berichtet – einige unierte Stimmen zu verzeichnen, die aufgrund der engen Verflechtungen zwischen Orthodoxie und Staat mit der Verstaatlichung der Schulen letztlich eine »Orthodoxisierung« »durch die Hintertür« befürchteten⁷³.

Die orthodoxe Kirche auf dem Weg zur Staatskirche *de facto*

Die orthodoxen Gläubigen und ihre Führer in Siebenbürgen, dem Banat und dem Partium teilten mit den Unierten den Erfahrungshorizont der konfessionellen Minderheitensituation aufgrund eines ähnlichen rechtlichen Status in ihrem ehemaligen »Vaterland« (*patrie*⁷⁴) Österreich-Ungarn. Diese unterschied sich organisatorisch, kirchenrechtlich und rituell ebenso wie die »orientalische« Kirche von der römischen Kirche. Andererseits stellte das dogmatische und ekklesiologische Bekenntnis zu Rom zumindest zeitweise einen spürbaren Vorteil gegenüber den »Schismatikern« unter Habsburgs zum Katholizismus gravitierender Herrschaft dar. Die Vorzeichen hatten sich jedoch mit 1918 schlagartig geändert. Die regional bzw. organisatorisch (Siebenbürgen, Bukowina, Bessarabien etc.) verschieden geprägten Orthodoxien der neu angeschlossenen Gebiete wurden nun Teil der größten Kirche des Landes, den Unierten blieb ein vor allem unter »nationalen« Gesichtspunkten ambivalenter Status: Einerseits wurde sie durchaus als »rumänische« Kirche anerkannt, insbesondere mit Verweis auf die Verdienste der von unierten Geistlichen getragenen »Siebenbürgischen Schule« (*Școala Ardeleană*) um das »nationale Erwachen« der Rumänen ab dem 18. Jahrhundert. Andererseits kritisierten führende Intellektuelle die Verbindung zu Rom, die als eine Art Unterwanderung nationaler Anliegen durch eine »fremde« Macht gesehen wurde. Dazu kam, dass die unierte Kirche im »großrumänischen« Kontext letztlich eine – wenn auch aufgrund ihres politischen Arms, der Nationalpartei, sehr mächtige – *Regionalkirche* blieb.

Der Orthodoxie hingegen wurde ein besonderer Status in der sehr kontrovers diskutierten Verfassung⁷⁵ von 1923 eingeräumt, die in großen Teilen nur eine erweiterte Version der Verfassung von 1866 darstellte. Obwohl das Königreich Rumänien nach 1918 ein völlig anderes quantitatives und qualitatives demokratisches Gefüge aufwies, blieb der Orthodoxie ihr »dominanter«

73 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 117.

74 Z.B. Octavian GOGA, *Dela principele Schwarzenberg la d. Aurel Dobrescu* [Vom Fürsten Schwarzenberg bis zum Herrn Aurel Dobrescu], in: *Țara Noastră* 10 (1930) Nr. 3, S. 97.

75 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 206–215.

Status erhalten. Wie Artikel 22 der Verfassung festhielt, seien zwar die orthodoxe und die griechisch-katholische Kirche die »rumänischen« Kirchen, jedoch wurde weiter präzisiert, dass die rumänische orthodoxe Kirche als »Religion der großen Mehrheit der Rumänen die dominante Kirche im rumänischen Staat« sei, die griechisch-katholische hingegen »Vorrang gegenüber den anderen Kulturen« habe⁷⁶. Im selben Verfassungsartikel wird die Zugehörigkeit der rumänischen Orthodoxie zum ostkirchlichen Bereich festgelegt. Die Verfasser des Grundgesetzes hielten es in diesem Zusammenhang für nötig, auch die *dogmatische* Demarkationslinie aus der alten Verfassung von 1866 zu übernehmen⁷⁷.

Die enge Verflechtung zwischen staatlichen und orthodoxen Institutionen wurde immer deutlicher spürbar. Wenngleich Religionsfreiheit herrschte, existierte eine Gleichbehandlung offensichtlich nicht, wie der Blick auf die einschlägige Passage in der Verfassung von 1923 belegt. Die Behandlung der rumänischen Orthodoxie als quasi Staatsreligion wirkte sich auch auf andere Bereiche des öffentlichen Lebens aus. So beschwerten sich beispielsweise die siebenbürgisch-sächsischen (evangelischen) Handelstreibenden, dass ihre Läden an orthodoxen Feiertagen geschlossen bleiben mussten. Das *Siebenbürgisch Deutsche Tageblatt* merkte 1921 in diesem Zusammenhang an, dass die offensichtlichen Bestrebungen, die »griechisch-orientalische« Kirche zur Staatskirche zu erheben, den Widerstand der anderen Konfessionen, aber auch aller modern denkenden orthodoxen Rumänen hervorrufen würde⁷⁸. *Unirea* berichtete im selben Jahr von einer Zuwendung des Kultusministers für die Gründung von »kirchlichen Volksbibliotheken in Siebenbürgen« (*biblioteci populare bisericești în Ardeal*) und fragte: »Wird dieses Geld nur orthodoxen Absichten dienen?«⁷⁹

Der Kultusminister fungierte als erste Anlaufstelle, selbst wenn es sich um – vordergründig – innerkirchliche Angelegenheiten handelte. Das Memorandum der siebenbürgisch-orthodoxen Proponenten, in dem eine Berücksichtigung der regionalen Tradition im kirchlichen Vereinigungsprozess gefordert wurde, erging zuerst an den Minister, nicht an die Kirchenleitung⁸⁰. Betrachtet man die Zusammensetzung des Gremiums für die Wahl des Patriarchen, wird die *de facto*-Stellung als Staatskirche besonders deutlich:

76 Constituția României din 1923, http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=1517, 21.04.2017.

77 Vgl. Art. 22 der Verfassung von 1923, URL: <http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=1517>: »Biserica ortodoxa romana este si ramane neatarnata de orice chiriarchie straina, pastrandu-si in sa unitatea cu Biserica ecumenica a Rasaritului in privinta dogmelor«.

78 *Gazeta Ardealului*, 26.5.1921: »Biserica de Stat?« [Staatskirche?].

79 *Unirea*, 23.4.1921: »Revista bisericească: »Vor servi acești bani numai scopuri ortodoxe?« [Werden diese Gelder nur orthodoxen Absichten dienen?].

80 Vgl. Art. III/2 der Resolution: »Gleichberechtigung und volle autonome konfessionelle Freiheit für alle Konfessionen im Staate«. Zitiert nach WAGNER, Quellen, S. 265.

Neben den Bischöfen durften auch der Premierminister, der Kultusminister, der Präsident der gesetzgebenden Körperschaften, der erste Präsident des Obersten Gerichtshofes und der Präsident der Rumänischen Akademie mitstimmen – sofern sie orthodoxen Glaubens waren⁸¹. Alle nicht orthodoxen Funktionsträger waren somit von der Patriarchenwahl ausgeschlossen.

Die (letztlich alternativlose und vom Demos und der Politik vorgezeichnete) Gelegenheit, die »privilegierte Position als herrschende Kirche, die ihr von Großrumänien eingeräumt wurde«, zu erlangen, »musste die Orthodoxie [...] durch eine enge Bindung an den Staat bezahlen«, wie Ernst Suttner feststellte⁸². Der Aufstieg zur Staatskirche *de facto* bedeutete also trotz der Integration einiger Prinzipien des Organischen Statuts den weitgehenden Verlust der Selbstbestimmung. Die gleichsam verfassungsmäßig verbrieftete Zweitrangigkeit⁸³ der unierten Kirche stellte letztlich einen raffinierten Schachzug dar, um den Katholizismus in Rumänien generell zu schwächen. Die unierte Kirche wurde auf diese Weise einerseits von der römisch-katholischen und andererseits von den unierten Ruthenen im Norden des Landes (und darüber hinaus) abgegrenzt⁸⁴.

Politisierung und parteipolitische Stratifizierung

Der symbiotischen Beziehung zwischen Staat und orthodoxer Kirche ist über weite Phasen der »langen Zwanzigerjahre« ein *tertium* hinzuzufügen: die Nationalliberale Partei (*Partidul Național Liberal*, PNL). Bereits kurz nach der Machtübernahme durch den liberalen Block – zuerst indirekt in den Gestalten Alexandru Averescus (dreimaliger Ministerpräsident, hier: 1920–1921) und Take Ionescus (1858–1922; 1921–1922) bzw. ihren den Liberalen weitgehend hörigen ephemeren Parteien, ab 1922 dann direkt durch den Führer der Liberalen Ion I. C. Brătianu (1864–1927; fünfmaliger Ministerpräsident, hier: 1922–1926) – wurde deutlich, dass der orthodoxen Kirche speziell unter diesen Regierungen zunehmend eine bevorzugte Stellung zugesprochen wurde. Insbesondere nach dem aus Sicht der Minderheitenkirchen verlorenen Kampf um eine alle Konfessionen im Staat gleich behandelnde Verfassung verschärfte sich die parteipolitische Stratifizierung entlang konfessioneller Grenzen, wie vor allem in den neuen Gebieten deutlich wurde: Regelmäßig kam es zu Interventionen seitens der Politik, um jeweils »ihre« Kirche zu

81 METEȘ, *Biserica*, S. 762.

82 Ernst Christoph SUTTNER, 50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 25 (1976). Zitiert nach KEUL, *Kirchen im Streit*, S. 70, Fußnote 45.

83 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 162.

84 Vgl. MANER, *Kirchen in Rumänien*, S. 110.

unterstützen. Mitglieder der in Siebenbürgen basierten, aber zunehmend im ganzen Land agierenden Nationalpartei gaben sich vordergründig offener gegenüber der Orthodoxie als die Liberalen gegenüber dem Katholizismus, was mit Blick auf die konfessionell diverse potentielle Anhängerschaft in Siebenbürgen und darüber hinaus taktisch durchaus Sinn machte. So wies auch der Parteivorsitzende Iuliu Maniu in einer untypischen und an Selbstverleugnung grenzenden Rede anlässlich der Entstehung des rumänischen Patriarchats ausdrücklich auf die besondere Bedeutung der Orthodoxie für die rumänische Nation hin:

Wahrhaftig, ich weiß nicht, ob es ein anderes Volk gibt, bei dem das Schicksal der Kirche so eng mit dem des Staates, des Volkes und des Glaubens verbunden war wie beim rumänischen Volk. Die Stärke des rumänischen Staates, das Strahlen des Herrscherthrons, bedeutete das Strahlen der Kirche; die Demütigung des rumänischen Volkes und die Demütigung des rumänischen Staates bedeuteten die Demütigung der rumänischen Kirche. [...] Es gebührt ihr jetzt, wo wir dieses grandiose Haus der Vereinigung des rumänischen Volkes feiern können, das das ganze rumänische Volk in Ewigkeit in einem ungeteilten, einzigen Staat vereint (herzlicher, langanhaltender Applaus, Bravorufe), auch die orthodoxe, nationale, rumänische Kirche zur seelischen Vertreterin und Patronin der immensen Mehrheit des rumänischen Volkes [zu machen]⁸⁵.

Diese Geste der Unterwerfung, so nachvollziehbar sie aus Sicht der Parteiraison ist, kann lediglich als Lippenbekenntnis gewertet werden, zumal sich die Interventionen von Regierungspolitikern zugunsten der orthodoxen Kirche insbesondere nach 1923 zu häufen begannen⁸⁶. Die kirchlichen Würdenträger dankten dies mit sehr konkreten Wahlempfehlungen. So empfahl der gerade erst gewählte Patriarch Cristea im Zuge von Nachbesetzungswahlen für das Abgeordnetenhaus den »Abtrünnigen« Siebenbürger Octavian Goga zur Wahl. Die der siebenbürgischen Nationalpartei nahe Presse echauffierte sich maßlos und verlieh ihrer Enttäuschung Ausdruck: Dass Bischof Ivan in Klausenburg eine Empfehlung ausgesprochen habe, sei nicht weiter

85 *Gazeta Transilvaniei*, 20.02.1925: »Legătura între Biserică, Stat și Neam« [Die Verbindung zwischen Kirche, Staat und Volk]: »Intr'adevar, nu știu dacă mai este vre-un popor la care soarta Bisericii să fi fost atât de strâns legată de a Statului, a neamului, de a credinței, ca la poporul românesc. Puterea statului român, strălucirea tronului domnesc însemnau și strălucirea Bisericii; umilirea poporului român și umilirea statului românesc însemnau și umilirea Bisericii românești. [...] Se cuvine deci ca atunci când putem prăznuî casa aceasta grandioasă a unității neamului românesc, care unește întreg poporul românesc pe vecie, și nedespărțit într'un singur stat (alpauze călduroase îndelung repetate, strigăte de bravo) să se facă ca și Biserica ortodoxa, națională, română, reprezentatoarea sufletească a imensei majorității a poporului românesc și patroana sufletească [...]«.

86 MANER, *Kirchen in Rumänien*, S. 115.

verwunderlich, aber dass der Patriarch selbst (angeblich) die Anweisung an seine Priester im Wahlkreis Reghin gegeben habe, für den Regierungskandidaten Goga zu werben, fand man enttäuschend. Doppelt so schwer wog wohl, dass hier ein Siebenbürger einen anderen empfahl, beide aber nicht zugunsten der Nationalpartei agierten⁸⁷.

Immer deutlicher wurde die zumindest auf Akteursebene fortschreitende Fragmentierung in die Lager Nationalpartei bzw. Nationale Bauernpartei und unierte Kirche vs. PNL und Orthodoxie. 1926, als die Nationalpartei mit der Bauernpartei fusionierte – vermutlich nicht zuletzt, um auch die Punzierung als »katholische« Partei loszuwerden –, war gar von einem »Staatsproselytismus«⁸⁸ die Rede, den die liberale Regierung in Bukarest betreibe.

Dementsprechend kann man bei den Wahlen von 1926 von einem *religious vote* sprechen. Mit der Positionierung in der Nähe der Nationalen Bauernpartei bekannte sich die unierte Kirche zu ihrem regionalistischen Standpunkt, die Interessen ihrer Gläubigen in Transsilvanien zu repräsentieren. Diese klare Stellungnahme führte zu einer Polarisierung der Gesellschaft entlang religiöser Grenzlinien. So sprach sich die orthodoxe Kirche nicht nur gegen die PNT aus, sondern bekundete unverkennbar Sympathien für die PNL⁸⁹.

Die »großrumänische« Orthodoxie stand jedoch keinesfalls geschlossen hinter der Allianz mit der Regierung. Orthodoxe Priester und Gläubige hatten im Rahmen einer Massenkundgebung der PNT im regionalistisch *und* nationalistisch konnotierten Alba Iulia im Mai 1928 geschworen, ihre Kirchen zu öffnen und Gott um die Kraft anzuflehen, gegen diese »unrechtmäßige« Regierung zu kämpfen⁹⁰. Als der Synod sich dafür entschied, die solcherart von der PNT – wenn auch freiwillig – instrumentalisierten Geistlichen zur Verantwortung zu ziehen, stellte sich der Metropolit in Sibiu auf die Seite dieser »seiner« Geistlichen und somit gegen seine Kollegen aus dem »Altreich«⁹¹.

Tatsächlich wich die liberale Regierung noch im selben Jahr dem Druck der Massen auf der Straße und machte den Weg für Neuwahlen frei, die die PNT mit einem sehr eindeutigen Ergebnis für sich entscheiden konnte⁹². Die Unierten, so die Wahrnehmung ihrer Gegner, regierten nun also ein weiteres

87 Ebd.

88 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 115.

89 Ebd., S. 108.

90 Românu, 13.05.1928: »Proclamarea adunării naționale« [Die Proklamation der Nationalversammlung], zitiert darin die Schwurformel: »Jurăm că vom deschide bisericile noastre și ne vom ruga lui Dumnezeu în slujbe ca să ne dea putere să luptăm împotriva guvernului nelegiuit«.

91 Gazeta Transilvaniei, 24.06.1928: »Preoțimea din jud. Brașov contra hotărârei Sf. Sinod« [Die Priesterschaft aus dem Kreis Brașov gegen die Entscheidung des Hl. Synods]; ebd., 15.06.1928: »Mitropolitul Ardealului contra hotărârei Sinodului« [Der Metropolit Siebenbürgens gegen die Entscheidung des Synods].

92 KÜHRER-WIELACH, Integration, S. 76f.

Mal nach der kurzen Phase von 1919/1920 das orthodoxe Rumänien: Iuliu Maniu wurde Ministerpräsident, Vaida-Voievod Innenminister. In der unierten Kirche wurde diese »Wende« gefeiert, der »Konfessionskrieg« (*război* [sic!] *confesional*), wie er *expressis verbis* genannt wurde⁹³, gewann jedoch noch mehr an Fahrt⁹⁴. Parteipolitische Personalwechsel wurden mit konfessionellen Konnotationen verbunden, sodass beispielsweise der bereits erwähnte militante Antiregionalist Abrudeanu auf vielen Führungsebenen nun richtiggehende »Orthodoxenfresser«⁹⁵ im Einsatz gegen die Staatskirche *de facto* wählte.

Freimütig bestätigte die PNTȚ die Beobachtung ihrer Gegner, dass viele Stellen, die zuvor von Orthodoxen belegt gewesen seien, nun mit Unierten besetzt würden. Es gäbe nun einmal eine gewisse unierte Dominanz in den Reihen der aktuellen Regierungspartei, da viele orthodoxe Anhänger in der Vergangenheit ins Lager der damaligen Regierungspartei gewechselt hätten. So sei es ohne aktives Zutun passiert, dass mehr Unierte als Orthodoxe in die zu besetzenden Ämter, beispielsweise jene der Kreispräfekten, gekommen seien. Wo es möglich wäre, würden die orthodoxen Kandidaten sogar bevorzugt, berichtete die *Gazeta Transilvaniei* (*Gazette Transsilvaniens*) gleichsam im Namen der PNTȚ⁹⁶.

In den acht PNTȚ-Kabinetten von 1928 bis 1933 waren die Unierten keineswegs in einer Überzahl, jedoch wurde dies aufgrund der beiden Hauptakteure so empfunden. Als 1929 das Konkordat mit Rom vom (nunmehr von der PNTȚ dominierten) Parlament ratifiziert wurde⁹⁷, erreichte der Konfessionskonflikt eine neue Ebene. Die Schärfe der Auseinandersetzung lässt sich sehr gut am Beispiel der Kampfschrift Abrudeanus exemplifizieren. Dieser beschuldigt in seinem rund 600 Seiten starken Buch die führenden Akteure der Nationalpartei bzw. der Nationalen Bauernpartei – insbesondere Maniu und Vaida –, den »großrumänischen« Vereinigungsprozess mit ihrer regionalistischen und konfessionalistischen Haltung manipuliert zu haben. Das Buch erschien 1930, als die PNTȚ-Regierung noch relativ fest im Sattel zu sitzen schien, die Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise sich aber bereits immer deutlicher zeigten. Für den Autor beginnt der Konfessionalismus schon im 18. Jahrhundert, nämlich mit der Union der siebenbürgischen Orthodoxie mit Rom, und gipfelt im Handeln der PNTȚ-Regierungen:

93 Vgl. z.B. Unirea, 24.11.1934: »Cartea Frăției«; ebd., 21.11.1936: »Flășnetarii urei« [Die Drehorgelspieler des Hasses]; Aug. POPA, Ortodoxia românească și biserica unită [Die rumänische Orthodoxie und die unierte Kirche], in: *Cultura creștină*, Jg. XVII (1937) Nr. 10–12, S. 649–665, hier S. 653.

94 MANIER, *Kirchen in Rumänien*, S. 116.

95 ABRUDEANU, *Păcatele*, S. 537.

96 *Gazeta Transilvaniei*, 01.03.1929: »Confesionalism în politică« [Konfessionalismus in der Politik].

97 Mariana HAUSLEITNER, *Die Rumänisierung der Bukowina*, München 2001, S. 172.

Sie haben seit dem Beginn ihrer Regierung einen ausgeprägten, militanten Konfessionalismus praktiziert, den Faden der habsburgischen Verfolgungen gegen die dominante orthodoxe Religion und ihre Institutionen aufgenommen, um die griechisch-katholische oder »unierte« Kirche von Blaj zu favorisieren⁹⁸.

Im »Altreich« habe, wenn Rumänen von auswärts ins Land gekommen seien, niemand nach deren Konfession gefragt. Maniu aber würde dies bei der Besetzung von Stellen im höheren Staatsdienst und bei den ins Parlament Gewählten tatsächlich so halten, was eine »natürliche« Reaktion bei den Orthodoxen auslöse⁹⁹. Wie sehr dieser Integrationskonflikt als Zusammenstoß verschiedener historisch-kultureller Prägungen empfunden wird, belegt der Vorwurf gegenüber den siebenbürgischen Protagonisten, dass sie mit der Propagierung des »Konfessionalismus des Katholizismus« (*confesionalismul catolicismului*) den Prozess der »seelischen Vereinheitlichung des zusammengeführten Volkes« (*unificare sufletească a neamului întregit*) in der Hoffnung auf eine Auferstehung »Großösterreichs«, der geliebten Ikone ihrer entfremdeten Seelen, verhindern würden¹⁰⁰. Abrudeanu kratzt auch an dem vor allem in den Jahren nach 1918 beschworenen Mythos des transkonfessionellen nationalen Friedens unter Habsburg: Schon vor 1918 sei die Einigkeit zwischen den orthodoxen und den »unierten« Rumänien nur Fassade gewesen, um im Kampf gegen die Ungarn zu bestehen. Der »konfessionelle Hass« (*ură confesională*) habe jedoch schon damals existiert und sei lediglich unterdrückt worden. Die Regionalismuskritik, die Abrudeanu nicht erfinden, sondern lediglich aus dem politischen Diskurs übernehmen musste, um sie auf mehreren Hundert Seiten in allen möglichen Facetten auszuarbeiten, mündete bei ihm auch ganz explizit in einer geographisch-konfessionellen Front, die die siebenbürgische Orthodoxie völlig aus der »Schusslinie« nimmt und den regionalistischen Hass allein den Unierten zuschreibt. Die »Unierten« hätten Angst vor der großen Zahl der Orthodoxen aus dem »Altreich«, die den ebenfalls zahlreichen Orthodoxen aus Siebenbürgen helfen würden. Dies sei auch der Grund, warum die »Unierten« eine derartige Aversion gegen die »Altreichler« und alles, was aus dem »Altreich« käme, hätten¹⁰¹.

98 ABRUDEANU, Păcatele, S. 18: »Au practicat dela începutul guvernării lor un marcat confesionalism militant, reluând firul persecuțiilor habsburgice împotriva religiei ortodoxe dominante și a instituțiilor ei, în scopul de a favoriza biserica greco-catolică sau »unită« a Blajului [...]«.

99 Ebd., S. 62.

100 Ebd., S. 223: »[...] afixând cu îndrăzneală confesionalismul catolicismului distrugător, spre a împiedica astfel procesul de unificare sufletească a neamului întregit, în nădejdea reinvierii Austriei Mari, icoana iubită a sufletului său înstrăinat«.

101 Ebd., S. 521.

Der Autor betont in seinem wütenden Text ganz konkret die politische Bedeutung konfessionell motivierten Handelns, das er vor allem dem »unierten Sektierer«, Ministerpräsident Maniu, vorwarf: Dieser »Inquisitor« gegenüber der rumänischen Orthodoxie betreibe die »Zerstörung der rumänischen Seele« durch »politischen Konfessionalismus«. Mit der unierten Kirche aus Blaj habe man sich 1918 ein »trojanisches Pferd«, »eine Art katholischer Avantgarde« zugezogen, die kein Interesse an der Konsolidierung Rumäniens in seinen neuen Grenzen habe. Maniu und Vaida seien die »Prototypen der hoch angesehenen Kanoniker aus Blaj« (*prototipii canonicilor clarissimi dela Blaj*), »Großrumänien« würde von ihnen auf »jesuitische Art und Weise« regiert. Auf diese Behauptungen folgt eine quantitative und qualitative Aufzählung von Beispielen (Stellenbesetzungen, Finanzierungen), die den politischen Konfessionalismus in Siebenbürgen belegen sollten¹⁰².

Es blieb nicht bei der politisch motivierten Rhetorik: Gewalttätige Zusammenstöße auf der Basis konfessioneller Konflikte nahmen zu, gleichzeitig kam bei den Unierten Enttäuschung über die PNȚ-Regierung auf, die ihrer Ansicht nach nicht »parteiisch« genug im Sinne der Unierten war¹⁰³. Der größte Kritikpunkt seitens der »Traditionalisten« blieb jedoch das Eindringen der Politik in die religiöse Sphäre. Die starke Partizipation von Laien und die demokratischen Strukturen in der siebenbürgischen Orthodoxie mussten so gesehen kontraproduktiv erscheinen. Diese »Kirchenparlamente« hätten in der ungarischen Zeit über seelsorgliche Dienste hinaus auch als Forum für die Rumänen gedient, um sich über nationale, ökonomische und kulturelle Fragen auszutauschen. So schrieb Onisifor Ghibu (1883–1972) 1924 in *Societatea de Măine*. Am Beispiel aktueller Synodalwahlen in Arad wollte er jedoch zeigen, dass diese Strukturen ein Eindringen des »Politikastertums« (*politicianism*¹⁰⁴) begünstigten. Ganz ähnlich den Vorgängen im Zuge von Parlamentswahlen habe man Wahlen mit »Betrug und Urnenraub« (*fraudă și furarea urnelor*) manipuliert. Ghibu leitete daraus ab, die »nationalen, parlamentarischen Funktionen« der Synoden abzuschaffen, und sah diese Funktionen seit der Gründung »Großrumäniens« ohnehin besser beim Staat und seinen Institutionen Armee, Justiz und Verwaltung als bei der Kirche aufgehoben¹⁰⁵.

102 Ebd., S. 521.

103 MANIER, Kirchen in Rumänien, S. 116f.

104 Z.B. Să neutralizăm președintele [Lasst uns den Präsidenten neutralisieren], in: Țara Noastră 9 (1928) Nr. 51–52, S. 1654f. (ohne Autor).

105 Onisifor GHIBU, Parlamentele bisericești [Die kirchlichen Parlamente], in: Societatea de Măine 1 (1924) Nr. 5, S. 108.

Ion Breazu wies in seinem Aufsatz *Confesionalismul* darauf hin, dass dieser »neue Feind« – gemeint ist der Konfessionskonflikt an sich – vor allem eine Modernisierungsbremse darstelle. Seine Argumentation baut auf der positiven Erinnerung an die Zeit vor 1918. Der Konflikt zwischen den beiden rumänischen Konfessionen sei in dieser Intensität vor dem Krieg unbekannt gewesen, man habe eher gemeinsam zugunsten des politischen, kulturellen und ökonomischen Fortschritts im ruralen Raum agiert. Insbesondere die Priester hätten zu dieser Entwicklung beigetragen, und wenn diese nun durch den konfessionellen Konflikt gebunden seien, hielte das auch den kulturellen Fortschritt in den Dörfern auf – und ohne »Kultur« würden Zueignungen von Gütern und das allgemeine Wahlrecht nicht den gewünschten Erfolg erzielen¹⁰⁶.

Bereits 1923 brachte Onisifor Ghibu die Enttäuschung über die völlige Politisierung der Konfessionen, die Verstaatlichung des Glaubens nach dem Ersten Weltkrieg auf den Punkt: Es fehle nicht an »gläubigem Mythos«, der eine Voraussetzung für ein Zusammenfinden der beiden rumänischen Konfessionen darstelle. Der Mythos aber habe sich zur »Diplomatie gewandelt und Glaube zu Interesse«. Wenn man sich dieses Problems entledige, dann würden die Rumänen wieder »dieselbe Religion, denselben Glauben, denselben Hirten« haben¹⁰⁷.

Ștefan Meteș, der oben erwähnte Wortführer der traditionellen Strömung der Orthodoxie in Siebenbürgen, sah gerade den hohen Grad an Mitbestimmung und Synodalität, der sich über die siebenbürgische Tradition in der gesamtrumänischen Orthodoxie mit ihrer völligen Union 1925 etabliert hatte, als Achillesferse »seiner« Kirche. Die Führer der Gläubigen und der Kleriker im »Altreich« und in Siebenbürgen hätten in einer Vielzahl von Kommissionen über fünf Jahre hinweg die »Vergangenheit gefälscht« (gemeint ist eine aus seiner Sicht falsche Interpretation des Organischen Statuts), nur damit das Resultat den Erwartungen der »erlösenden ›Demokratie‹ und den Politikastern« gefalle. Selbst der bereits zu Lebzeiten berühmte und einflussreiche Historiker und Politiker Nicolae Iorga (1871–1914), der die Einführung der neuen kirchlichen Strukturen ursprünglich unterstützt hatte, habe nach drei Jahren der neuen kirchenadministrativen Praxis – ausrechnet im Rahmen eines Vortrages an der Fakultät für protestantische Theologie in Paris – zugegeben: »Ich muss feststellen, auch als Mitglied der kirchlichen Zentralkommission, dass ich mich getäuscht habe«¹⁰⁸.

106 Ion BREAZU, *Confesionalismul* [Konfessionalismus], in: *Societatea de Măine* 2 (1925) Nr. 42, S. 735f.

107 *Vestul României*, 09.12.1923: »Prof. univ. Onisifor Ghibu«.

108 METEȘ, *Câteva observații* [Einige Beobachtungen], S. 406f.

»Kulturkampf«

Die zunehmenden konfessionellen Spannungen beförderten gleichzeitig, wie bereits erwähnt, einen Erinnerungsdiskurs, der als Kontrapunkt zur Konkurrenzsituation der Zwischenkriegszeit auf die angebliche Einigkeit der beiden Kirchen vor dem Ersten Weltkrieg und unmittelbar danach verweisen sollte. Die Figur des rumänischen Lehrers in Ungarn, in der Regel bei einer kirchlich betriebenen Schule angestellt, wurde zum Vorkämpfer für die nationalen Bestrebungen der habsburgischen Rumänen stilisiert, der sich trotz aller Hindernisse, die ihm der ungarische Staat in den Weg legte, ganz unabhängig von konfessionellen Zugehörigkeiten engagierte. »Blaj« und »Sibiu« werden in Texten dieses Typus gleichwertig genannt¹⁰⁹. Im Mittelpunkt stand, so erinnert sich auch Ion Breazu in *Societatea de Mâine*, das transkonfessionelle Handeln zugunsten des politischen, kulturellen und ökonomischen Fortschritts der Rumänen. Bei ihm sind es die Priester beider »rumänischen« Kirchen (die oft genug auch als Lehrer tätig waren), die den größten Verdienst um den Fortschritt der ländlichen Gesellschaft hatten¹¹⁰.

Ebenso stark waren offensichtlich die Bilder, die von der »Großen Vereinigung« vom 1. Dezember 1918 in Alba Iulia vorherrschten. Es wird an die brüderliche Umarmung erinnert, die zwischen dem orthodoxen Bischof Miron Cristea und dem unierten Bischof Iuliu Hossu stattfand¹¹¹, an die Verkündigung der Resolution durch Hossu, an dessen Seite Cristea stand¹¹², an »brüderliche« und einmütige politische Arbeit bei den Beratungen in Alba Iulia, aus denen ein Nationalrat und eine Regionalregierung hervorgingen. Bis heute wird der Satz »So wie ihr uns hier brüderlich umarmt seht, so mögen sich in Ewigkeit alle rumänischen Brüder umarmen«¹¹³ gerne zitiert, um an diesen Moment der Einmütigkeit zu erinnern. Je nachdem, wer diese Überlieferung für seine Zwecke gebraucht, wird er Hossu¹¹⁴ oder Cristea¹¹⁵ zugeschrieben.

109 Z.B. bei Alexandru I. SIGHIȘOREANU, Dascălul de ieri [Der Lehrer von Gestern], in: Amicul Școalei, Jg. I (1925) Nr. 4, S. 1–3.

110 BREAZU, Confesionalismul [Konfessionalismus], S. 135f.

111 Ioan GEORGESCU, Gheorghe Pop de Băsești, Oradea 1935, S. 193. Zitiert nach: Perspective. Revista Misiunii Române Unite din Germania. Zeitschrift der Rumänischen Katholischen Mission in Deutschland. Oktober–Dezember 2008, S. 26.

112 Z.B. hier: Ioan GEORGESCU, Momente din viața bisericii unite în ultimii zece ani [Momente aus dem kirchlichen Leben in den letzten zehn Jahren], in: GUSTI, Transilvania, Bd. 2, S. 790.

113 Vgl. Fußnote 110.

114 URL: <http://www.egco.ro/news_2583_ro.php>; <<http://www.eparhiaclujgherla.ro/2007/11/30/anunt-ziua-nationala-a-romaniei-cluj-2007/2/>>.

115 URL: <<http://www.crestinortodox.ro/religie/lucrarea-bisericii-viata-poporului-roman-cuvantul-pf-daniel-69731.html>>; <<http://www.curentul.net/2010/01/06/cardinalul-iuliu-hossu-%E2%80%93-%E2%80%9Cpelerinajul-in-calea-fericirilor%E2%80%9D/>>.

Auch wenn das Ausmaß der konfessionellen Konkurrenz nach 1918 ein weit höheres war, scheinen diese Erinnerungen an die Zeit davor zweckgerichtet romantisiert worden zu sein. *Biserica și Școala (Die Kirche und die Schule)* betonte nämlich bereits 1911, dass die Rumänen zwar in zwei Konfessionen geteilt, aber »in einer einzigen und unteilbaren rumänischen Kultur« geeint seien. Man fechte die Verdienste der Griechisch-Katholischen nicht an, es sei jedoch keineswegs richtig, dass nur diese Verdienste um Nationalgeschichte und -sprache hätten, denn auch in den Reihen der Orthodoxie habe man schwer für die Sprache gekämpft: »Der Kampf Blajs war schön, jedoch einfacher als der unsere«. Die orthodoxe Zeitschrift ortete über diese Klage hinaus – trotz aller gemeinsamen bzw. zumindest parallelen Bemühungen um das Nationale – den Hang der Unierten zur Missionierung der »Anderen«. Besonders schwerwiegend wurde empfunden, dass unter Vorschub des Nationalismus in den Dörfern eigentlich Konfessionalismus (!) seitens der Unierten betrieben würde¹¹⁶. Die Verwendung des Begriffs für den innerrumänischen Konfessionskonflikt kann also bereits für die Phase unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg belegt werden.

Konfessionelle Demarkationslinien: symbolisches und alltägliches Handeln

Die zunehmende Konflikthaftigkeit des Konfessionellen und der »großrumänische« Integrationsverlauf sind als zwei eng miteinander verbundene Prozesse zu sehen, wie Beispiele aus dem öffentlichen Leben belegen. Einerseits handelt es sich um symbolische Gesten auf institutioneller Ebene, wenn beispielsweise nur der orthodoxe Bischof, nicht aber der unierte zu einer Waisenhausöffnung in Lugoj eingeladen wird¹¹⁷. Zu einem handfesten Skandal entwickelte sich die Abwesenheit der unierten geistlichen Würdenträger bei den Krönungsfeierlichkeiten in Alba Iulia im Jahr 1922, als in der eigens dafür errichteten Krönungskirche Ferdinand und Maria offiziell zu König und Königin »Großrumäniens« gekrönt werden sollten, um aus diesem Anlass – immerhin – einen eigenen Gottesdienst gemeinsam mit den Römisch-Katholischen abzuhalten¹¹⁸. Für prominente Kritiker wie Ștefan Meteș bedeutete dies jedoch eine Solidarisierung mit den »säkularen Feinden«, anstatt sich mit den »nationalen Freunden«, den »schismatischen Brüdern« zusammenzutun¹¹⁹. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der

116 Notă disonantă [Eine dissonante Note], in: *Biserica și Școala*, Jg. XXXV (1911) Nr. 7, S. 1f. (o.A.; gez. mit *Servus Servorum*).

117 *Unirea*, 19.11.1921: »Aliter în [sic!] teoria, aliter in praxis».

118 GEORGESCU, *Momente*, S. 815–817.

119 METEȘ, *Câteva observații*, S. 406. Vgl. auch ders., *Biserica*, S. 776.

Umstand, dass die eigentliche Krönung erst nach dem vom Oberhaupt der rumänischen Orthodoxie Miron Cristea gehaltenen Gottesdienst und nicht in der Kirche, sondern davor stattfand. Der Katholik Ferdinand hatte sich im Vatikan vergeblich um eine Genehmigung für diese Zeremonie – Krönung in einer orthodoxen Kirche durch einen orthodoxen Bischof – bemüht¹²⁰.

Die Krönung Ferdinands und seiner Frau Maria vor der Kirche und durch seine eigene Hand zeigt nicht nur, dass transkonfessionellem Handeln mitunter eine Reihe von kirchendiplomatischen Grenzen gesetzt waren, sondern auch das Einwirken konfessioneller Demarkationslinien auf staatliche Fragen im Generellen. Darüber hinaus waren die beiden unierten Politiker Vaida und Maniu aufgrund der politischen Differenzen mit der liberalen Regierung, die weitgehend vom König unterstützt wurde, der Krönungsfeier aus Protest ebenfalls ferngeblieben. So bekam dieser vordergründig konfessionelle Konflikt eine sehr deutlich wahrnehmbare politische Konnotation¹²¹. Dass die Vertreter der unierten Kirche 1923 die Einladung zu einer Gedenkfeier zu Ehren Andrei Șagunas ausschlugen, war für die Kritiker und Zweifler an der nationalen Verlässlichkeit der Griechisch-Katholischen dann lediglich eine Bestätigung ihres Verdachts¹²².

Konfessionelle Konfliktlinien brachen jedoch nicht nur auf symbolischer, politischer und diplomatischer Ebene auf, sondern wirkten sich auch auf den Alltag der Gläubigen aus, wie die jeweiligen Akteure höchst wirkungsvoll zu beklagen wussten. Bereits 1919 merkte die *Gazeta Transilvaniei* an, dass »die erste Sache, die eine jede neue Bekanntschaft zuerst von dir wissen will, die Konfessionszugehörigkeit« sei:

Wenn du einer anderen Konfession angehörst, ist es aus, denn dann bist du nur noch die Hälfte wert. Du bleibst erstaunt und verwirrt zurück angesichts all dieser schmerzhaften Anomalien und Verirrungen, die immer so einfach mit dem unglücklichen Verlauf der historischen Umstände, mit dem Bildungsmangel und anderen Entschuldigungen optimistischer Natur zu erklären wären¹²³.

120 Roland PRÜGEL, »König aller Rumänen«. Visualisierung der Monarchie unter Ferdinand und Maria in Groß-Rumänien, in: Arnold BARTETZKY u.a. (Hg.), *Neue Staaten – neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918*, Köln u.a. 2005, S. 87–98, hier S. 90f.

121 Eugen GOGA, *Nu sunt români răi, ci români proști...* [Es sind keine schlechten Rumänen, sondern dumme Rumänen...], in: *Țara Noastră* 3 (1922) Nr. 4, S. 111–117, hier S. 117.

122 *Vestul României*, 13.07.1923: »Șaguna«.

123 *Gazeta Transilvaniei*, 03.10.1919: »Prin Crișana« [Durch das Kreischgebiet]: »E interesant, că cel dintâi lucru, pe care vrea să-l afle ori-ce cunoștință nouă, este confesiunea. Dacă ești de altă confesiune, s'a isprăvit, căci ți-a scăzut valoarea la jumătate. Rămâi uimit și zăpăcit în fața atâtor dureroase anomalii și rătăcirii, pe cari, ar fi o ușurință să le explici mereu prin concursul nenorocit al împrejurărilor istorice, prin incultură și alte scuze de natură optimistă«.

Ion Breazu erzählte 1925 von aufgehetzten Bauern, die dem »anderskonfessionellen« Lehrer die Tür seiner Schule zunagelten, vom Hass auf früher geschätzte Geistliche, von Priestern, die *coram publico* um den Führungsanspruch in den Gemeinden rangen, von einem Toten, der nicht bei seinen Verwandten bestattet werden durfte¹²⁴. »Sowohl orthodoxer Jesuitismus als auch katholischer Mystizismus!«, klagte die Klausenburger Zeitung *Clujul Românesc* (*Das rumänische Klausenburg*), die in den Inseraten ihres Eigentümers, des Paramentenherstellers Alexandru Anca, immer beide Konfessionen ansprach. Vielmehr brauche die rumänische Gesellschaft – die von den Kriegsfolgen gequälten Menschen – eine gute seelsorgliche Unterstützung, denn das Gebot der Zeit sei Frieden¹²⁵.

Der Konfessionskonflikt hatte aber auch Vorteile für die Bevölkerung. Zumindest im Falle eines Dorfes namens Budești waren es die Gläubigen, die die Vorzeichen änderten und die kirchlichen Akteure zu ihrem Spielball machten: Sie drohten mit der Massenkonversion zur unierten Kirche, sollte sich der orthodoxe Bischof weiterhin weigern, den unbeliebten Pfarrer abzuziehen¹²⁶.

Konfessionalistische Rhetorik

Auf diskursiver Ebene entwickelte sich eine ausgeprägte konfessionalistische Rhetorik, die sich im Falle der proorthodoxen Diskursproduzenten vor allem auf jenen Bereich konzentrierte, den die Unierten als »(Wieder-)Entdecker« der rumänischen Nation eigentlich für sich reklamierten: das Nationale. Die Zugehörigkeit der unierten Kirche zur katholischen Welt und ihre Anerkennung des Bischofs von Rom als Kirchenoberhaupt lieferten das Material, aus dem ihre Gegner eine Rhetorik der nationalen Unzuverlässigkeit entwickeln konnten. Der Katholizismus im Allgemeinen stand für einen der rumänischen Sache zuwiderlaufenden »Internationalismus«¹²⁷, die insbesondere in Siebenbürgen vornehmlich ungarisch geprägte römisch-katholische Kirche

124 BREAZU, Confesionalismul, S. 735: »Ți-se frânge inima când auzi, sau citești, aproape cotidian, vești că: în cutare sat de pe Murăș, vestit pentru bunăstarea lui, țărani învrăjbiți de confesionalism bat cuie ușa școalei, în care propunea învățătorul ›celeilalte‹ confesiuni, sau privesc cu ochi de dușmănie pe preotul ›celalalt‹ considerat până mai ieri de părinte sufletesc; într'altul preoții se ceartă în fața țărănilor adunați la sărbătoarea instalării unei case de cetire [sic] de către o societate studentească, discutându-și întâietatea în comună; în altă localitate din Banat mortul de altă confesiune nu mai poate intra în cimitirul strămoșilor săi, comun până ieri. Etc., etc. Exemplele se ngrămădesc zilnic«.

125 Clujul Românesc, 07.09.1924: »Între catolici și ortodoxi« [Zwischen Katholiken und Orthodoxen]: »Cât iezuitism ortodox și cât misticism catolic!«.

126 Gazeta Transilvaniei, 18.01.1928: »Treceri confesionale« [Konfessionelle Überschreitungen].

127 MANER, Die griechisch-katholische Kirche, S. 181.

für die alten Herrscher, die Unierten für national-konfessionelle Devianz. Wenn griechisch- und römisch-katholische Kirchenstrukturen bzw. ihre Protagonisten lokal und institutionell zu interagieren begannen, wie dies 1922 bei den Krönungsfeierlichkeiten oder beispielsweise auch in Baia Mare der Fall war, als 1930 erstmals seit 1918 ein römisch-katholischer Bischof einen griechisch-katholischen Priester zum Domherrn ernannte, ermöglichte dies, den Vorwurf einer Kollaboration mit den nationalen Feinden zu erheben¹²⁸. Auch wenn Bischof Hossu gelegentlich auf die strikte Trennung der beiden katholischen Kirchen in hierarchischer und kirchenrechtlicher Hinsicht hinwies und den rumänischen Charakter der unierten Kirche betonte¹²⁹, wurde sie – mitunter *expressis verbis* – als ein »trojanisches Pferd«¹³⁰ betrachtet. Das »politische Gravitationszentrum« läge außerhalb der Landesgrenzen¹³¹, die unierte Kirche beruhe auf kanonischen Rechtsätzen, die »mit der Wirklichkeit nichts gemein haben« und nur einen »Widerhall des westlichen Katholizismus« darstellten¹³².

Auch dieser Diskursstrang nimmt nicht erst in der Transformationsphase nach dem Ersten Weltkrieg seinen Ausgang. Bereits 1910 merkte *Biserica și Școala* an, dass die Toleranz der Orthodoxie gegenüber anderen Konfessionen, sei es im »Altreich«, in der Bukowina oder in den ehemals ungarischen Gebieten, den Unierten ermöglicht habe, sich in bestimmten Regionen »einzunisten«. »Der große Gedanke des Rumänismus« (*gândirea mare a românismului*) habe im Vordergrund gestanden, das Konfessionelle sei zweitrangig gewesen. Dieser Geist sei aber mittlerweile bei der unierten Kirche erloschen, sei sie nun

nicht mehr die rumänische griechisch-katholische Kirche von früher, sondern die papistische katholische Kirche, nach den Normen der Propagandakongregation aus Rom verwandelt, und diese Normen kennen keine Blutsbande, keine nationale Kultur, mit einem Wort, keine einzige Eigenschaft des gemeinschaftlichen Lebens eines Volkes, das in zwei Konfessionen geteilt ist, außer nur und nur die Einheit des päpstlichen Katholizismus, *quis quis* [sic!] *extra hos est inter apocrifa ponendum*¹³³ [...]»¹³⁴.

128 Kronstädter Zeitung, 08.10.1930: »Patriarch Cristea gegen ein neues griechisch-katholisches Bistum«.

129 MANER, Die griechisch-katholische Kirche, S. 181.

130 ABRUDEANU, Păcatele, S. 535.

131 Unirea, 02.02.1924: »Reforma învățământului«.

132 Äusserungen [sic!] zum Kultusgesetz im rumänischen Senat, in: Glasul Minorităților, Jg. VI (1928) Nr. 3, S. 109–115, hier S. 111 (ohne Autor).

133 »[W]as auch immer sich außerhalb derer befindet, muss man unter die Apokryphen reihen« – ein (verstümmeltes und grammatikalisch ungenaues) Zitat des Kirchenvaters Hieronymus. Ich danke Herrn Mag. Elias Ledermann für den Hinweis und die Übersetzung.

134 Confesionalismul, in: Biserica și Școala, Jg. XXXIV (1910) Nr. 25, S. 2: »S'a stins însă acel duh din biserica unită, ei nu mai sunt biserica gr. cat. română de odinioară ci biserica catolică papistă, transformată după normele congregației de propagandă din Roma, și aceste norme nu

Die Kritik am Katholizismus im Allgemeinen und an der Partizipation eines Teils der ungarländischen Rumänen spitzte sich nach 1918 zu, wie ein anonym er Autor, vermutlich der (römisch-katholische) Herausgeber Dr. Elemér Jakabffy, in der Minderheitenzeitschrift *Glusul Minorităților* kommentiert:

Die Kampfstellung der griechisch-katholischen rumänischen Kirche einerseits und die scharfen Ausfälle der griechisch-orientalischen Staatskirche andererseits weisen darauf hin, dass es sich last not least um den Katholizismus handelt, dem die Orthodoxie nicht verzeihen kann, dass er einen grossen [sic!] Teil des Siebenbürger Rumänentums dem westeuropäischen Christentum zugewendet hat und damit angeblich die Einigkeit des Rumänentums und die Hegemonie der Orthodoxie gebrochen hat¹³⁵.

Der Katholizismus stellte – wie auch die Worte des Literaturhistorikers und Fachmanns für die Siebenbürgische Schule, Gheorghe Bogdan-Duică (1866–1934), vor dem rumänischen Senat belegen – eine Gefahr für die nationalen Homogenisierungsabsichten im neuen »grossrumänischen« Staat dar, wenn er kritisierte, dass die unierte Kirche in einigen nordsiebenbürgischen Komitaten die »Vielsprachigkeit« fördere und somit »bei der Entnationalisierung des dortigen Rumänentums kräftig mitwirkte«¹³⁶.

Telegraful Român, die Hauszeitschrift der orthodoxen Metropole in Sibiu, forderte die unierte Kirche 1923 ostentativ dazu auf, sich zu entscheiden, ob sie eine »papistische« oder eine »rumänische« Kirche sein wolle¹³⁷. Für die einfachen Gläubigen mache dies zwar keinen Unterschied, merkte Ștefan Meteș in einem programmatischen, das Jahrzehnt ab 1918 analysierenden Beitrag in *Societatea de Mâine* an, der rumänische Bauer sei letztlich immer dem »rumänischen Glauben« (*legea românească*) treu geblieben. Die unierten Geistlichen und Intellektuellen hingegen hätten einen katholischen Fanatismus entwickelt, der sie auf der eigenkirchlichen Position beharren ließe, womit sie im Gegensatz zu den Gläubigen stünden¹³⁸. Der Philosoph Nae Ionescu spitzte diese Sichtweise, dass Orthodoxie und Rumänentum bedingungslos zusammengehörten, zu, indem er behauptete, dass ein katholischer Rumäne wohl ein loyaler, »guter Rumäne« sein könne, der orthodoxe Rumäne solche Attribute aber gar nicht nötig habe: »[...] [E]in wirklicher Rumäne war nur der orthodoxe Rumäne«¹³⁹. Das griechisch-katholische

cunosc legături de sânge, nici cultură națională, cu un cuvânt, nici un atribut al vieții comune dintre un neam divizat în două confesiuni, decât numai și numai unitatea în catolicismul papal, quis quis extra hos est inter apocrifia ponendum [...]«. (ohne Autor).

135 Äusserungen zum Kultusgesetz, S. 110.

136 Ebd., S. 111.

137 *Telegraful Român*, 7./20.4.1923. Zitiert nach MANER, Kirchen in Rumänien, S. 110, Fußnote 35.

138 METEȘ, Câteva observații, S. 410.

139 KEUL, Kirchen im Streit, S. 72f.

Zentralorgan *Unirea* beschrieb diese zunehmende »Orthodoxisierung« des Staates als vom »ungarischen Chauvinismus zum orthodoxen Fanatismus« gekommen¹⁴⁰.

Konkordat und Kultusgesetz

Der orthodoxe Abgrenzungsdiskurs gegenüber den Unierten spielte sich auf zwei Ebenen ab. Einerseits richtete er sich gegen den Katholizismus im Generellen, der über die römisch-griechisch-katholische Allianz in der Lage war, ein Bedrohungsszenario der Fremdbestimmung und Unterminierung zu entwerfen. Andererseits sollte er die unierte Kirche diskreditieren und politisch schwächen, handelte es sich doch bei ihr um die intranationale Konkurrenz, die sich auf politischer Ebene tendenziell mit der Opposition rund um die Nationale Bauernpartei identifizierte. Es war daher ein logischer, weil »national verträglicher« Schritt, die »ungarische« römische Kirche zu attackieren, wie dies Onisifor Ghibu tat, als er in seinem 1924 erschienenen Buch *Der ungarische Katholizismus in Siebenbürgen* einen Plan für eine radikale Schwächung des Katholizismus vorlegte, der die Unterstellung unter den rumänischen König, die kompensationslose Enteignung der kirchlichen Güter und eine Neuverteilung der Immobilien unter den Konfessionen, das staatliche Recht zur Auflösung von Ordensgemeinschaften, die Abschaffung bestimmter Diözesen und eine Neuberechnung des Verteilungsschlüssels für staatliche Subventionen beinhaltete. Wenig später relativierte Ghibu seine Vorschläge und nannte sie lediglich eine *ultima ratio*, verlieh aber seiner Sorge Ausdruck, dass die liberale Regierung nicht in der Lage sei, die Zeichen der Zeit zu erkennen und Maßnahmen zu treffen: Die Konfessionalisierung führe in einen »Kulturkampf«¹⁴¹.

Als sich die nahezu ein Jahrzehnt andauernden Verhandlungen um ein Konkordat mit Rom intensivierten und in die Mitte des politisch-religiösen Diskurses rückten, wurde das Themenfeld des konfessionellen Konfliktes, wie ihn Ghibu als einer der Ersten vorwegnahm, zu einem zentralen Topos der politischen Debatte¹⁴².

Nach dem Abschluss des Konkordats 1927 – eine Ratifizierung durch das Parlament erfolgte erst nach langer Diskussion 1929 unter der PNȚ-Regierung – wurde die Arbeit am Kultusgesetz intensiviert, das den Einfluss des Staates auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften regeln sollte. Die

140 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 115.

141 Onisifor GHIBU, Mergem spre un »Kulturkampf« [Wir nähern uns einem Kulturkampf], in: Societatea de Máine 1 (1924) Nr. 34, S. 678; Victor MACAVEIU, Spre un Kulturkampf? [Richtig Kulturkampf?], in: Cultură creștină, Jg. XV (1926) Nr. 11, S. 369f.

142 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 112.

Minderheitenkirchen, zu denen aus konfessioneller (und nicht aus nationaler) Perspektive auch die unierte Kirche gehörte, sahen sich durch den Entwurf, der 1928 von Minister Alexandru I. Lapedatu (1876–1950) vorgelegt wurde, stark in ihrer innerkirchlichen Autonomie eingeschränkt, da sich der Staat in vielen Bereichen ein Einspruchsrecht vorbehielt¹⁴³. Das vor allem für die katholischen Minderheiten förderliche Konkordat, das u.a. die Anerkennung der Kirchen als juristische Personen und somit die freie Verfügung über ihre Güter und die Bestimmung über die Kirchenschulen vorsah, sollte vom Kultusgesetz im Sinne der Orthodoxie »entschärft« werden. Es herrschte ein offener Konflikt, der die Angehörigen der Minderheiten auf die Straße trieb¹⁴⁴. Die PNȚ etablierte sich als treibende Kraft im Lager der Gegner dieses Entwurfs. *Glăsuł Minorităȃilor* machte sich über die Motive der PNȚ jedoch keine Illusionen:

Die Angelegenheit hätte im Parlament nicht viel Staub aufgewirbelt, wenn die Kategorie der minderheitlichen Kirchen sich nur auf die nationalen Minderheiten beziehen würde. Dem ist aber nicht so, denn ein bedeutender Teil des Rumänentums in Siebenbürgen und Banat gehört der griechisch-katholischen Kirche zu und wird durch dieses Gesetz ebenfalls hart in seiner kirchlichen Autonomie getroffen. Zu erwähnen wäre dann noch, dass der grösste [sic!] Teil der national-zaranistischen Partei (nationale Bauernpartei) in Siebenbürgen sich aus griechisch-katholischen Rumänen zusammensetzt, so dass auch der bedeutendste Teil dieser politischen Opposition durch das neue Kultusgesetz im Wege seiner minderheitlichen Kirche getroffen wird.

Es ist also selbstverständlich, dass die Vertreter des griechisch-katholischen Rumänentums in erster Reihe den neuen Gesetzentwurf bekämpfen und dem rumänischen Staate das Recht absprechen, sich zu Gunsten der griechisch-orientalischen Orthodoxie in die innerkirchlichen Angelegenheiten der minderheitlichen Kirchen, also auch in die der griechisch-katholischen rumänischen Kirche, einzumengen¹⁴⁵.

Für Bogdan-Duică stellte das Durchgriffsrecht des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten einen logischen Schritt im nationalstaatlichen Transformationsprozess dar. Es handle sich um eine »Anpassung an das vergrösserte [sic!] Mutterland«, die dem negativen Einfluss, der ein ganzes Jahrtausend lang gewährt habe, Einhalt böte und eine Schranke errichte, um die »schädlichen Bewegungen auf die Seele unseres Volkes« abzuhalten¹⁴⁶. Die von der Orthodoxie geforderte radikale Neuverteilung der Kirchengüter nach Anhängerzahl

143 Äusserungen zum Kultusgesetz, S. 111.

144 MANER, Kirchen in Rumänien, S. 115.

145 Äusserungen zum Kultusgesetz, S. 110.

146 Ebd., S. 111.

wurde im Gesetz schließlich nicht vorgesehen¹⁴⁷. Der meist auf Fragen der Verteilung von Gütern und Einfluss bezogene Inhalt der Debatte verweist jedoch deutlich auf die materielle Dimension des rumänischen Konfessionskonfliktes der Zwischenkriegszeit.

Der facettenreiche und verschiedene Felder des öffentlichen Lebens betreffende politisierte Konfessionskonflikt weist, wie oben angeführt, über die ökonomischen und religiösen Fragen hinaus auch auf ein ganz grundsätzliches Problem des faktisch erst im Entstehen begriffenen »Großrumänien«: Wie sollte sich diese Gesellschaft zwischen östlicher und westlicher Tradition positionieren, welche Bedeutung dabei den verschiedenen imperialen Einflusszonen (Österreich-Ungarn, Russland, Osmanisches Reich), die auf Rumänien wirkten, zukommen? Es liegt nahe, dass Rom und Bukarest bzw. Byzanz zu Synonymen für diese großräumliche kulturpolitische Polarisierung wurden.

Die unierte Kirche stand in ihrem Selbstverständnis, aber auch in der Wahrnehmung der »Anderen« für eine Bindung an die Kultur des europäischen Westens. Konkret verband man damit einerseits »Rom« als Zentrum des katholischen Glaubens, aber auch eine mitteleuropäisch-habsburgische (Senti-)Mentalität, deren »Mit- und Einschleppung« insbesondere den unierten Akteuren, Geistlichen wie Politikern, vorgeworfen wurde. In der Auseinandersetzung zwischen »Altreich« und »Neurumänien« spielte die Vermischung von politischen (»Habsburgtreue«¹⁴⁸) und konfessionellen (»Papisten«) Vorwürfen seitens der »Zentralisten«¹⁴⁹ in Bukarest eine besondere Rolle. Die Unierten führten ihren großen Beitrag zur Emanzipation der rumänischen Nation ins Treffen: Über Rom und Wien sei die Aufklärung zu den Rumänen gekommen, über die Beziehungen der unierten Kirche sei die Einordnung in die europäische romanische »Familie« erfolgt, die ein Agieren auf Augenhöhe mit Frankreich, Italien und Spanien ermögliche¹⁵⁰. Als perfekter »Kronzeuge« für die nationale Relevanz der unierten Kirche diente dann der orthodoxe Mäzen der Klausenburger Universitätsbibliothek, G. Sion, als er der örtlichen unierten Kirche eine Nachbildung eines Kandelabers der Markuskirche in Venedig schenkte, der »einzigen westlichen Kirche im byzantinischen Stil«. Selber orthodox, begründete er seine Zuwendung mit einer »Eloge an die rumänische unierte Kirche«: Wer, wenn nicht die Unierten, hätte den »Weg des Rumänismus« erleuchtet¹⁵¹?

147 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 162.

148 Un document ... [Ein Dokument ...], in: *Țara Noastră* 4 (1923) Nr. 12, S. 385–386, hier S. 386 (ohne Autor).

149 Confesionalismul, in: *Biserica și Școala*, S. 2.

150 MANER, *Die griechisch-katholische Kirche*, S. 183–185; ders., *Kirchen in Rumänien*, S. 106; KÜHRER-WIELACH, *Integration*, S. 163.

151 *Unirea*, 02.02.1924: »Revista bisericească« [Kirchliche Zeitschrift].

Die Mentalitätsunterschiede wurden im Integrationsdiskurs der »langen Zwanzigerjahre« regelmäßig zum Thema gemacht, insbesondere wenn sich politische, nationale und konfessionelle Arenen überschneiden und die »Westbindung« der Unierten zur Sprache kam. Mit keinerlei sachlichen Argumenten ließen sich die »Ausfälle« seitens der führenden Persönlichkeiten der Orthodoxie im Senat erklären, schrieb *Glusul Minorităților* 1928. Sie würfen ein »eigenartiges Licht« auf die Mentalität der rumänischen Orthodoxie, »eine Mentalität, die in westeuropäischer Relation befremdend wirken muss«¹⁵².

Der eng mit dem Diskurs über kulturelle Orientierung verbundene Mentalitätstopos ließ sich jedoch ohne größere Umstände auch unter umgekehrten Vorzeichen instrumentalisieren. Ion Rusu Abrudeanu äußert sich in dieser Debatte auf seine überspitzte Art, als er auf die Prägung der Intellektuellen im »Altreich« durch die französische Kultur hinwies, die diese »aufgeklärter, also besser und toleranter als jene, die in ungarischen oder deutschen Schulen« erzogen worden seien, mache. Abrudeanu überwindet in seiner Polemik jedoch die Karpatengrenze, die im regionalistischen Transformationsdiskurs eine große Rolle gespielt hat, indem er der »seelischen Struktur« der Orthodoxen zu *beiden* Seiten der Berge ganz prinzipiell ein größeres Maß an Toleranz zuschreibt, während die Katholiken, ob römisch- oder griechisch-katholische »Brüder«, der »chauvinistische katholische Geist« geprägt habe. Deswegen bestehe seitens der Unierten kein Interesse, ihre konfessionellen Interessen zu überwinden¹⁵³.

Aus orthodoxer Sicht hatte die Union nicht nur eine »Zersplitterung des Rumänentums« bewirkt, sondern öffnete einer Unterminierung der nationalen Souveränität Tür und Tor, wie es der orthodoxe Bischof von Oradea, Roman Ciorogariu (1852–1936) 1928 im Senat ausdrückte: »Nach Genf¹⁵⁴, das von uns einen Verzicht auf einen Teil unserer Souveränität verlangt, kommt der Papst, der auch einen Teil unserer nationalen Souveränität fordert«¹⁵⁵ – Völkerbund und katholische Kirche werden in einem Atemzug genannt und auf diese Weise die Sphären des politischen und religiösen »Internationalismus« vermischt.

Der Diskurs um die kulturelle Orientierung für »die Rumänen« bzw. den rumänischen Staat und seine Gesellschaft war also stark von konfessionalistischen Deutungsmustern beeinflusst, was sich auch in den Debatten führender rumänischer Intellektueller widerspiegelte, die sich in groben Zügen entlang der Front zwischen »Westlern« bzw. »Europäern«, die für eine rasche

152 Äusserungen zum Kultusgesetz, S. 110.

153 ABRUDEANU, Păcatele, S. 535.

154 Gemeint sind die 1919 beschlossenen Minderheitenschutzverträge, deren Einhaltung im Rahmen des Völkerbundes, der seinen Sitz in Genf hatte, überwacht wurde.

155 Äusserungen zum Kultusgesetz, S. 110.

Synchronisierung mit der westlichen Welt eintraten, und »Traditionalisten«, die eine starke Berücksichtigung besonderer Verhältnisse in der rumänischen Geschichte verlangten, bewegte¹⁵⁶. Letztere bekannten sich zu einem »Orthodoxismus«, der die römischen Wurzeln der rumänischen Kultur für weniger bedeutend erachtete und auf archaische, autochthone Konzepte verwies, auch wenn die Idee einer »orientalischen Synchronie« nicht mit der gleichen Konsequenz beworben wurde wie jene der Westbindung.

Führende, durchwegs dem rechtskonservativen bzw. rechtsradikalen Lager zuzuordnende Vordenker und Politiker wie Alexandru C. Cuza (1857–1947), Nicolae Iorga, Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957), Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade (1907–1986), Mircea Vulcănescu (1904–1952) und Dumitru Stăniloae (1903–1993), setzten sich jedoch gegen die »Westler« wie Eugen Lovinescu (1881–1943), Ștefan Zeletin (1882–1934) oder Mihail Manoilescu (1891–1950) in der Debatte durch, weil sie den nationalistischen Zeitgeist, der mit der Wirtschaftskrise ab 1928 noch einmal einen Schub erfahren hatte, besser trafen¹⁵⁷. Insbesondere in den 1930er Jahren wurden die Begriffe »Rumänismus« und »Orthodoxismus«, so breit die Debatte sich in der Realität auch darstellte, letztlich zu Synonymen¹⁵⁸. Auch wenn die von Eliade vertretene Idee, dass Rumänien eine Mittlerrolle im mittel- und osteuropäischen Konflikt zwischen Orthodoxie und Katholizismus einnehmen könnte, den sehr elitären und theoretischen Charakter dieser Debatte belegt¹⁵⁹, schlugen sich die konkurrierenden Konzepte indirekt durchaus in der Praxis nieder, spätestens 1948, als die unierte Kirche mit der orthodoxen zwangsvereinigt wurde. Mit dieser »Wiedervereinigung der orthodoxen Kirche«, wie sie in der Krönungskirche von Alba Iulia gefeiert wurde, kann man von einer Durchsetzung des traditionalistischen Prinzips sprechen, wenngleich dieser Prozess ironischerweise im beginnenden Kommunismus seinen vorläufigen Abschluss fand. Trotz aller vatikanischen Interventionen hatte der Katholizismus im Donau-Karpaten-Raum in all seinen Ausprägungen ein Rückzugsgefecht geführt.

Der unierte Bischof Iuliu Hossu, Verkünder der Vereinigung von 1918, saß zu diesem Zeitpunkt bereits im Gefängnis. Er starb 1970 unter Hausarrest, kurz zuvor vom Papst *in pectore* zum Kardinal ernannt. Patriarch Miron Cristea hingegen starb bereits 1939, jedoch als amtierender Premierminister Rumäniens. Die unierte Kirche ging in den Untergrund, die Orthodoxie blieb eine Art Staatskirche, wobei auch sie viele Opfer bringen musste.

156 ZUB, *Orthodoxie*, S. 184f.

157 Ebd., S. 185–187.

158 KEUL, *Kirchen im Streit*, S. 72.

159 ZUB, *Orthodoxie*, S. 188.

Nach der Wende, als die griechisch-katholische Kirche wieder existieren durfte, wurde der Diskurs der Zwischenkriegszeit erneut aufgegriffen, wie das eingangs referierte Beispiel illustriert: Neben religiösen und materiellen Fragen flammte auch die Debatte über die kulturelle Orientierung Rumäniens wieder auf.

Reflexionen zur *Orthodoxa Confessio*,
zur »Zweiten Konfessionalisierung« und zum Konfessionalismus

Das Jahrzehnt nach dem Ende des Ersten Weltkriegs war in Rumänien von einem umfassenden und tiefgreifenden Wandlungsprozess hin zu einem Zentralstaat geprägt. Der nationale Traum – die Zusammenführung nahezu aller von Rumänen bewohnten Gebiete –, dessen Realisierung 1918 sich auch die beiden Konfessionen an die Fahnen hefteten, wurde jedoch innerhalb weniger Jahre zum konfessionellen Albtraum. Insbesondere im ehemals habsburgischen Siebenbürgen blieb vom gemeinsamen nationalen Kampf gegen die ungarische Unterdrückung nur ein idealisierender Erinnerungsdiskurs. Die orthodoxe Kirche konnte aufgrund der demographischen Verhältnisse und des politischen Willens führender Akteure – wie schon im kleineren, ethnisch und konfessionell deutlich weniger diversen »Kleinrumänien« vor dem Krieg – ihren Status als *de facto*-Staatskirche erhalten und festigen. Ein explizites Bekenntnis, eine *confessio* zur »eigenen« Kirche in Abgrenzung zu anderen Kirchen, eine aktiv betriebene Konfessionalisierung, ist mit Bezugnahmen auf die Dogmen der Ostkirche (z.B. in der Verfassung), vor allem jedoch auch auf pragmatischer Ebene festzustellen. Insbesondere in dem an Heftigkeit zunehmenden Konflikt mit der zweiten »rumänischen« Kirche, der griechisch-katholischen unierten Kirche, wird ein Konfessionalisierungsprozess der rumänischen Orthodoxie sichtbar. Dieser spielt sich weniger auf der religiösen Ebene im engeren Sinne ab, sondern zeichnet sich in dem vom »großrumänischen« Integrationsprozess ausgelösten Verteilungskampf vor allem durch missionarische, materielle und ideologisch-kulturelle Motivationen aus. Insofern ist die völlige Politisierung dieses Konflikts ein logischer Schritt und die aus dem deutschen Diskurs übernommene »Kulturkampf«-Rhetorik eine durchaus treffende Beschreibung der rumänischen Situation. Das Zeitalter der »Ismen« durchdringt auch die religiöse Sphäre, wie zahlreiche Quellenbeispiele aus philologischer Perspektive belegen: Zum *Katholizismus* tritt der *Orthodoxismus*, *Konfessionalismus* – die politische Instrumentalisierung von Konfessionalität – wird zum Lackmustest für den *Rumänismus*.

Die unierte Kirche stellte quantitativ nur in Siebenbürgen eine echte Konkurrenz dar, da sich dort die orthodoxe und die unierte Bevölkerung

die Waage hielten. Jedoch konnte sie auf politischer Ebene zeitweise eine (zumindest so empfundene) Vorrangstellung im ganzen Land erringen, insbesondere nach den Wahlen von 1928, aus denen mit Iuliu Maniu ein der griechisch-katholischen Kirche nahestehender Politiker und seine Partei als Sieger hervorgingen. Letztlich rangen verschiedene Akteure und Philosophen um die langfristige kulturelle Orientierung der »großrumänischen« Gesellschaft. Der Konfessionalismus war jedoch keine bloße Folge dieses Disputs, sondern sowohl der Auslöser als auch ein Mittel, um diese Frage zu beantworten. Die beiden kirchlichen Zentren, das orthodoxe »Sibiu« und das unierte »Blaj«, wurden zu Metonymien für dieses Oszillieren zwischen »Ost« und »West«. Dass die rumänische Orthodoxie durch die siebenbürgische (und die bukowinische) Komponente auch eine starke »habsburgische«, »westliche« Prägung aufwies und diese sich zeitweilig sogar durchsetzte, konnte den »Sieg« der Traditionalisten, bedingt von den zunehmend extremistischen Zügen, die die politische Landschaft in den Dreißigerjahren annahm, nicht verhindern.

Gleichzeitig ging es auch um die Selbstbestimmung der orthodoxen Position: Aus der Kirche *der Rumänen* wurde spätestens mit der Erhebung der Autokephalie zum Patriarchat im Jahr 1925 die Kirche *Rumäniens*, nicht nur in Abgrenzung zu anderen Konfessionen im Staat, sondern auch zu anderen Nationalkirchen im ostkirchlichen Einflussbereich, wie die Konzentration auf autochthon rumänische Traditionen belegt¹⁶⁰. Die Religionsgemeinschaften in Rumänien und ihre Akteure spielten in dieser Debatte aufgrund der engen Verflechtung der politischen und der kirchlichen Sphäre einerseits und der zentralen Rolle als Multiplikatoren auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bis hinein in die einzelnen Gemeinden andererseits eine aktive und maßgebliche Rolle. So konnte der Konfessionalismus alle Ebenen der rumänischen Gesellschaft durchdringen. Insbesondere dort, wo der interkonfessionelle Alltag über lange Zeit mehr oder minder friktionsfrei gelebt worden war, empfand man den zeitweiligen Zwang, ein unbedingtes Bekenntnis zu einer Konfession abzulegen, jedoch eher als Belastung.

Olaf Blaschkes in seiner Theorie der »Zweiten Konfessionalisierung« beschriebenes Dreistufenmodell zur konfessionellen Konflikthaftigkeit – Polemik, Polarisierung, Politisierung – ist im vorliegenden Fall deutlich erkennbar¹⁶¹. Eine konsequente Versäulung¹⁶², also eine vollständige und nachhaltige institutionelle und soziale Trennung nach konfessionellen Kriterien, findet trotz aller »Ekelschranken«¹⁶³ zwischen Orthodoxie und

160 Vgl. den Beitrag von Vasilios N. Makrides in diesem Band.

161 Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) H. 1, S. 38–75, hier S. 63.

162 Ebd., S. 59.

163 Ebd., S. 63.

Katholiken allerdings nicht statt, auch wenn es sich in Westrumänien nicht nur um Prozesse im sozialen Raum, sondern auch einen territorialen Zusammenstoß – konkret in Siebenbürgen – handelt¹⁶⁴.

So kann eine Modernisierungskrise festgestellt werden, in der die Konfessionen nicht nur eine verzögernde, sondern zeitweilig auch eine mobilisierende Rolle spielten. Der Staat wird teils zum Gegenspieler der Kirchen, teils zum Promotor von *confessio*¹⁶⁵. Wir befinden uns also inmitten einer hochkomplexen Gemengelage nationalkonfessioneller Konzentration zwischen Säkularisierung und Sakralisierung, zwischen Profanisierung kirchlicher Aufgaben und Klerikalisierung staatlicher Kompetenzen, zwischen einer Internationalisierung und gleichzeitigen »Westbindung« mittels der habsburgischen sowie einer historistisch begründeten römischen Prägung. Positiv formuliert könnte man das Spannungsverhältnis zwischen den Polen »orthodoxe Mystik« vs. »westliche *ratio*« beschreiben, negativ mit den Begriffen »Kultur-Balkanismus« vs. »ultramontane Fremdherrschaft«.

Zweifellos trägt eine Beleuchtung der Periode nach Blaschkes Kriterien einer »Zweiten Konfessionalisierung« deutlich zum Erkenntnisgewinn bei. Ist nun dieser »Kulturkampf« aber auch für die rumänische Zwischenkriegszeit ein *signum* dieser Epoche, wie Blaschke für die mitteleuropäische Situation in der Phase vom frühen 19. Jahrhundert bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts feststellt¹⁶⁶? Viel spricht dafür, in den »langen Zwanzigerjahren« in Rumänien eine zeitlich stark verdichtete, dem deutschen Kulturkampf ähnliche Prozesshaftigkeit festzustellen. Während jedoch Blaschke den Beginn seines als »konfessionell« definierten Zeitabschnitts zu Recht weit vor dem Kulminationspunkt des »Kulturkampfes« ansetzt¹⁶⁷, wird das rumänische Beispiel von Brüchen periodisiert: Bei aller Konkurrenz vor 1918 gab es seit dem österreichisch-ungarischen Ausgleich von 1867 keinen markanten Anstieg der konfessionellen Konflikte bei den ungarländischen Rumänen. Ebenso abrupt endet 1948 die Periode gewaltsam anstatt auszuklingen, wie dies Blaschke für den »Westen« der Nachkriegszeit feststellt.

Blaschke ist für das rumänische Beispiel auch zuzustimmen, wenn er behauptet, dass der Nationalismus durch den Konfessionalismus mehr gespalten als geeint worden sei¹⁶⁸, ein Phänomen, dass in der rumänischen Historiographie bislang kaum berücksichtigt wurde. Gleichzeitig muss in Erwägung gezogen werden, dass gerade diese Spaltung innerhalb der »Neurumänen« zum Vorteil der politischen Gegner gereichte. Der konfessionelle

164 Ebd., S. 71.

165 Ebd.

166 Ebd., S. 52.

167 Ebd., S. 58.

168 Ebd., S. 68.

Konflikt war geeignet, von der sowohl in Berichten des Geheimdienstes¹⁶⁹ als auch offen in Medien zum Ausdruck gebrachten Unzufriedenheit mit dem neuen staatlichen Gefüge abzulenken.

Aus dem innerrumänischen »Konfessionskrieg« wurde nach dem Zweiten Weltkrieg, als die unierte Kirche verboten und mit der orthodoxen zwangsvereinigt wurde, auf gewisse Weise ein *frozen conflict*¹⁷⁰. Nach 1989, als wieder Konfessionsfreiheit herrschte, wurden die Fragen der Zwischenkriegszeit erneut virulent. Was die Zahl der Gläubigen betrifft, so scheint es, dass der »Utopismus« einer monokonfessionellen Gesellschaft¹⁷¹, wie ihn Olaf Blaschke als Kriterium sowohl für den ersten Konfessionalisierungsschub als auch für das »Zweite Konfessionelle Zeitalter« nennt, ein Stück weit Realität geworden ist. So verweist der zeitgenössische Begriff des »Konfessionalismus« auf ein in dieser Studie exemplarisch untersuchtes, räumlich und zeitlich spezifisches (jedoch keineswegs singuläres¹⁷²) Phänomen am Ende eines andauernden und nachhaltigen Konfessionalisierungsprozesses: Im »Jahrhundert der Extreme« ist die Etablierung konfessioneller Differenzen nicht mehr von Prozessen politischer Ausdifferenzierung und zunehmend radikaler Ideologisierung zu trennen.

169 KÜHRER-WIELACH, *Integration*, passim.

170 KEUL, *Kirchen im Streit*, S. 74–78.

171 BLASCHKE, *Zweites Konfessionelles Zeitalter*, S. 69.

172 Vgl. z.B. Thomas BREMER, *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, Wiesbaden 2003; MANER u.a. (Hg.), *Religion im Nationalstaat*; ders. u.a. (Hg.), *Konfessionelle Identität*.

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Alfons BRÜNING, Institut für Östliches Christentum, Radboud Universität Nijmegen, a.bruening@ivoc.ru.nl

Prof. Dr. Klaus BUCHENAU, Lehrstuhl für Geschichte Südost- und Osteuropas, Universität Regensburg, klaus.buchenau@geschichte.uni-regensburg.de

Prof. Dr. Irene DINGEL, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz, dingel@ieg-mainz.de

Leonie EXARCHOS, M.A., Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Georg-August-Universität Göttingen, leonie.exarchos@mail.uni-goettingen.de

PD Dr. Christian GASTGEBER, Institut für Mittelalterforschung – Byzanzforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien, Christian.Gastgeber@oeaw.ac.at

PD Dr. Mihai-D. GRIGORE, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz, grigore@ieg-mainz.de

Dr. Florian KÜHRER-WIELACH, Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, Universität München, kuehrer@ikgs.de

Prof. Dr. Jan KUSBER, Arbeitsbereich Osteuropäische Geschichte, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, kusber@uni-mainz.de

Prof. Dr. Vasilios N. MAKRIDES, Professur für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum), Universität Erfurt, vasilios.makrides@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Hans-Christian MANER, Arbeitsbereich Osteuropäische Geschichte, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, maner@uni-mainz.de

Dr. Edit Szegedi, Departement für Internationale Beziehungen und Deutsche Studien, Babeş-Bolyai-Universität Klausenburg, edit.corona@yahoo.com

Prof. Dr. Krista Zach (†), Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, Universität München

Register¹

Personenregister

- Abdülhamid II. (Sultan) 123
Abrudeanu, Ion Rusu 315, 330f., 343
Adalbert (Bischof von Prag) 220f.
Agapetos 279
Ahtan → Ahtun
Ahtun 226
Ajtony → Ahtun
Akakios (Metropolit von Naupaktos und Arta) 182
Akindynos, Gregorios 170, 184f.
Aleksej I. (russischer Zar) 196–200, 197
Alexander der Große 171
Alexander der Gute (Fürst der Moldau) 234
Anca, Alexandru 337
Andreae, Jakob 34
Andreas I. (König von Ungarn) 221, 222, 225
Andreas II. (König von Ungarn) 215, 218, 221, 224, 234, 237
Andronikos II. Palaiologos (byzantinischer Kaiser) 170, 171
Anghel, Atanasie (Metropolit von Siebenbürgens) 295f.
Antonios Lumbardos Tyatziba 187
Antonios IV. (Patriarch von Konstantinopel) 183
Antonius proedros Turkias 225
Apafi, Michael 266, 270
Apostoles, Michael 172
Armbruster, Georg 266
Arndt, Johannes 39
Aron, Petru Pavel (Bischof von Făgăraș) 299–302, 304
August (Kurfürst von Sachsen) 36
Autoreianos, Michael (Patriarch von Nikaia) 142
Averescu, Alexandru 311, 316, 327
Avramij (Bischof von Suzdal) 191f.
Avvakum, Petrow 198f., 199, 201
Bălan, Nicolae (Metropolit von Siebenbürgen) 314, 314, 317
Bárányi, László 298f., 298
Barcsai, Ákos 285f., 289
Barlaam von Kalabrien (Bischof von Gerace) 112, 184
Barth, Christian (lutherischer Bischof) 279
Basarab I. (Fürst der Walachei) 236, 240–242, 253
Basarab, Neagoe (Fürst der Walachei) 16, 236, 240–242, 248, 253, 258–262, 279
Basarab, Nicolae Alexandru → Basarab, Nikolaus-Alexander
Basarab, Nikolaus-Alexander (Fürst der Walachei) 240–242, 243, 248, 253–255, 253
Basileios II. → Basilios II.
Basilios II. (byzantinischer Kaiser) 218, 225, 249
Basilios der Große (Bischof von Caesarea) 301
Báthory, Stefan (Fürst von Siebenbürgen) 269
Bayezid II. (Sultan) 260
Bela IV. (König von Ungarn) 229, 235, 238, 252
Bethlen, Gabriel 270, 290
Bethlen, Mihály 287
Bethlen, Miklós 287
Blastares, Matthaios 259
Blemmydes, Nikephoros 144, 151–153, 151f.
Bogdan-Duică, Gheorghe 339, 341
Bonfini, Antonio 210
Boris I. (auch Boris Mihail, bulgarischer Zar) 249
Brancaleoni, Leo von 232
Brancovici, Sava (Metropolit von Siebenbürgen) 272, 280f.

1 *Kursiv* gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

- Brătianu, Ion I. C. 327
 Breazu, Ion 333f., 337
 Brenz, Johannes 35f.
 Brienne, Johann von 145
 Buccow, Adolf Nikolaus von 302
 Bucer, Martin 31
 Budai, Iosif 277
 Buitul, Gheorghe 283
 Bullinger, Heinrich 36
 Burgundio von Pisa 167
- Calvin, Johannes (auch Jean) 31, 201
 Camillis, Joseph de (Bischof von Munkatsch) 298f., 298
 Canisius, Petrus 37
 Ceaușescu, Nicolae 132
 Cerbanus 166
 Chiricuță, Petre 322
 Chmelnyc'kyj, Bohdan 58, 58
 Choniates, Niketas 173, 216
 Christophorus (Bischof) 192
 Chrysostomos, Johannes (Patriarch von Konstantinopel) 301
 Chytraeus, David 163
 Ciorogariu, Roman (Bischof von Oradea) 343
 Cipariu, Timotei 277
 Clemens VI. (Papst) 253f.
 Coccejus, Johannes 283
 Cotlarciuc, Nectarie (Metropolit von Bukowina) 320
 Cotore, Gherontie 299f., 304
 Crainic, Nichifor 216, 321, 344
 Cristea, Miron (Patriarch von Rumänien) 306, 310f., 319f., 328, 334, 336, 338, 344
 Csulay, Stefan 279
 Cuza, Alexandru C. 344
 Cuza, Alexandru Ioan (Fürst von Rumänien) 309
- Dan I. (Fürst der Walachei) 257
 Dandolo, Enrico 231
 Daniel (Mönch) 184
 Davidis, Franz 269, 269, 273
 Demetrius (Bischof von Großwardein) 255
 Dionysius (Bischof von Alexandria) 301
 Dositheos (Patriarch von Jerusalem und Konstantinopel) 92
- Eck, Johannes 31
 Efrem, Zacan 271f.
 Eliade, Mircea 111, 344
 Emmerich I. (König von Ungarn) 209, 220, 221, 223, 228, 228f., 232, 232, 239
 Eugen IV. (Papst) 191
 Eusebios von Kaisareia (auch Eusebios von Caesarea) 11
 Euthymios von Tarnovo (Patriarch von Bulgarien) 257
- Fedor I. (russischer Zar) 194
 Ferdinand I. der Treue (König von Rumänien) 335f.
 Ferenc, Dávid → Davidis, Franz
 Ferenc, Pápai Páriz 286, 288
 Filipp (Metropolit von Moskau) 202
 Fra Nicola (Bischof von Chimarea) 184
 Franckenstein, Valentin Franck von 284f.
 Franz I. (König von Frankreich) 30
 Franz Joseph I. (Kaiser von Österreich) 319
 Frențiu, Valeriu Traian (Bischof von Lugoj) 317
 Friedrich II. (römisch-deutscher Kaiser) 145
 Friedrich III. der Fromme (Kurfürst von der Pfalz) 34, 35
- Galesiotes, Meletios 182
 Gerhard (Bischof von Csanád) 221, 222f., 225
 Gerlach, Stefan 163
 Germanos II. (Patriarch von Konstantinopel) 143, 145f., 145, 245
 Ghibu, Onisifor 332f., 333, 340
 Goga, Octavian 318, 322, 328f.
 Goldiș, Vasile 318f.
 Grainger, Thomas 287
 Gregor IX. (Papst) 145f., 145, 156, 229, 234f., 252
 Gregor VII. (Papst) 227
 Grosseteste, Robert 167
 Gyula (Fürst von Siebenbürgen) 210, 210, 225f.
- Hagioreitis, Nikodimos 92
 Halici d.Ä., Mihail 284, 286
 Halici d.J., Mihail 265, 265, 283–290, 284
 Haret, Spuru 319

- Harley, Edwin 287
 Haymo von Faversham 144, 144
 Heinrich VIII. (König von England) 54
 Heltai, Gáspár → Helth, Kaspar
 Helth, Kaspar 273
 Herrmann, David 280
 Hierotheos (Missionsbischof) 225
 Honorius III. (Papst) 234
 Hossu, Iuliu (Bischof von Gherla) 306, 334, 338, 344
 Hoxha, Enver 132
 Humbert von Silva Candida (Kardinal) 168, 174, 180, 219
 Hyakinthos (Erzbischof von Vičina) 243
- Innozenz III. (Papst) 215, 221, 223, 228f., 232, 232, 234, 254
 Innozenz IV. (Papst) 229, 237
 Ioannes de Tourkia (Erzbischof) 225f.
 Ioannes XI. Bekkos (Patriarch von Konstantinopel) 168
 Ioasaf (Metropolit von Siebenbürgen) 280f.
 Iona (Metropolit von Moskau) 202
 Ionescu, Nae 216, 321, 339, 344
 Ionescus, Take 327
 Iorest, Ilie (Metropolit von Siebenbürgen) 278
 Iorga, Nicolae 240, 240, 278, 333, 344
 Iosif von Suceava (Metropolit von Moldau) 243
 Iov (Metropolit von Moskau) 194
 Isaak II. Komnenos (byzantinischer Kaiser) 231
 Isidor (Metropolit von Kiew und ganz Russland) 191–193
 István, Geleji Katona 272f.
 Ivan III. (russischer Zar) 202
 Ivan IV. der Schreckliche (russischer Zar) 54, 194f.
 Ivanko (Despot von Dobrudscha) 252
 Ivireantul, Antim (Metropolit der Walachei) 282
 Ivul, Gabriel 283
- Jakabffy, Elemér 339
 Jeremias II. Tranos (Patriarch von Konstantinopel) 91
 Joachim III. (Patriarch von Konstantinopel) 102
- Johann Georg I. (Fürst von Anhalt-Dessau) 38
 Johann Kasimir (Pfalzgraf) 34
 Johannes Assen II. (bulgarischer Zar) 249
 Johannes III. Dukas Vatatzes (byzantinischer Kaiser) 145, 145f., 150, 157, 160
 Johannes Tzimiskes (byzantinischer Kaiser) 249
 Johannes VIII. Palaiologos (byzantinischer Kaiser) 191
 Johannes von Damaskus 166f., 301
 Johannes XXII. (Papst) 253
 Justinian I. (byzantinischer Kaiser) 71, 206
- Kallistos I. (Patriarch von Konstantinopel) 254
 Kallistos II. Xanthopoulos (Patriarch von Konstantinopel) 184
 Kalojan → Kalojohannes
 Kalojanis, Ioannitzes → Kalojohannes
 Kalojohannes (auch Ivan, bulgarischer Zar) 214, 232, 249, 249
 Kamateros, Andronikos 173
 Karl I. (König von Rumänien) 309
 Karl I. (Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel) 40
 Karl I. Robert von Anjou (auch Karl Robert, König von Ungarn) 168, 236, 241, 253
 Karl von Hohenzollern-Sigmaringen → Karl I. (König von Rumänien)
 Károli, Gáspár 282
 Karykes, Demetrios 152, 152
 Katharina II. die Große (russische Zarin) 52, 195
 Kerullarios, Michael (Patriarch von Konstantinopel) 164, 168f., 174, 181, 219
 Kézai, Simon von 210
 Klara (auch Clara, Fürstin der Walachei) 242, 255
 Kollonich, Leopold Karl von (Erzbischof von Gran-Esztergom und Primas von Ungarn) 296f.
 Komnena, Anna 231
 Konstantin VII. Porphyrogennetos (byzantinischer Kaiser) 225
 Konstantin der Große (römischer Kaiser) 171
 Konstantzu, Ioannes 187
 Kritopoulos, Metrophanes (Patriarch von Alexandria) 91

- Kurbuskij, Andrej 55
- Ladislavus I. (König von Ungarn) 209, 221, 222f., 223, 224, 227, 230
- Ladislavus IV. der Kumane (König von Ungarn) 235
- Lapedatu, Alexandru 341
- Leo (Kardinal vom Titel Sanctae Crucis) 232, 249
- Leo IX. (Papst) 174, 177, 179, 179, 219
- Leo X. (Papst) 260f., 260
- Leopold I. (römisch-deutscher Kaiser) 296
- Loss, Petrus 42
- Loukaris, Kyrillos (Patriarch von Konstantinopel) 66f., 66, 92
- Lovinescu, Eugen 344
- Ludovicus (Bischof von Vicina) 250
- Ludwig I. (König von Ungarn und Polen) 224, 224, 229, 231, 236, 236, 239, 243
- Ludwig VI. (Kurfürst der Pfalz) 34
- Luther, Martin 25, 29, 31f., 201, 279
- Magiar, Anna 284
- Maimbourg, Louis 300
- Maior, Grigore 299–301
- Maniu, Iuliu 309, 311, 315, 318, 328, 330–332, 336, 346
- Manoilescu, Mihail 344
- Manuel I. Komnenos (byzantinischer Kaiser) 149
- Manuel II. Palaiologos (byzantinischer Kaiser) 172
- Manuel von Korinth 261f.
- Maria Theresia (römisch-deutsche Kaiserin) 302f.
- Maria (Königin von Rumänien) 335f.
- Maximilian II. (römisch-deutscher Kaiser) 41
- Melanchthon, Philipp 29–32, 31
- Mesarites, Nikolaos (Metropolit von Ephesos) 142
- Metef, Ștefan 272f., 321, 333, 335, 339
- Methodios von Olympos 11
- Michael III. (Patriarch von Antiochia) 179
- Michael VIII. Palaiologos (Kaiser von Byzanz) 168–170
- Micu-Klein, Inochentie (Bischof von Făgăraș) 299f., 303
- Miklós (Erzbischof von Gran-Esztergom und Primas von Ungarn) 287
- Mircea I. (Fürst der Walachei) 257, 257
- Mogila, Petr (rum. Movilă, Petru; ukr. Mohyla, Petro; Metropolit von Kiew und ganz Russland) 57, 66f., 68, 91, 93, 101
- Mohyla, Petro → Mogila, Petr
- Mohyljans'kyj, Arsenij (Metropolit von Kiew) 73
- Moisi, Peștișel 271f.
- Movilă, Petru → Mogila, Petr
- Muzakes, Theodoros → Theodor II. Musachi
- Nektarios (Patriarch von Jerusalem) 101
- Nemeș-Patachi, Ioan Giurgiu (Metropolit von Siebenbürgen) 297
- Nephon II. (Patriarch von Konstantinopel) 244, 258
- Netzhammer, Raimund (Erzbischof von Bukarest) 323
- Nicolae Ivan (Bischof von Klausenburg) 314
- Nikódemos (auch Nicodim) von Tismana 256f.
- Nikolaos (Erzbischof von Amastris) 154
- Nikolaus I. (russischer Zar) 60, 201
- Nikolaus von Castro Arquato (Patriarch von Konstantinopel) 147
- Nikolaus-Alexander → Nicolae Alexandru
- Nikon (Patriarch von Moskau) 59, 66, 66, 70, 196–200, 203
- Novaković, Dionisije (Bischof von Kronstadt und Rășinari) 302
- Ostroz's'kyj, Konstantin 54–57
- Ottheinrich (Kurfürst der Pfalz) 34, 36
- Otto I. (römisch-deutscher Kaiser) 207
- Otto III. (römisch-deutscher Kaiser) 220
- Paikalas, Antonio 260
- Palaiologos, Alexios 187
- Palamas, Gregorios (Erzbischof von Thessaloniki) 112
- Panetius, Baptista 167
- Paulus von Aleppo 256
- Pelagius (Kardinallegat) 142
- Peter I. der Große (russischer Zar) 50, 51, 57, 60f., 71f., 199f., 200, 203

- Petros III. (Patriarch von Antiochia) 174, 179f.
- Petrus von Sézanne 144
- Photios I. (Patriarch von Konstantinopel) 164, 169, 181
- Popa-Lisseanu, Gheorghe 324
- Possevino, Antonio 195
- Praetorius, Petrus 41
- Prokopovič, Feofan (Erzbischof von Novgorod) 47, 50, 51, 67, 69, 73, 97
- Radu der Große (Fürst der Walachei) 244, 258f.
- Radu I. (Fürst der Walachei) 257, 257
- Rădulescu-Motru, Constantin 344
- Rákóczy, Georg I. (Fürst von Siebenbürgen) 272, 274, 278f.
- Rasin, Stenka 59
- Rednic, Atanasie (Bischof von Făgăraș) 302
- Rodulphus von Reims 144, 144
- Rokyta, Jan 195, 195
- Șaguna, Andrei (Metropolit von Siebenbürgen) 94, 317, 318f., 319, 336
- Sarai, Visarion 300
- Sárolt (Fürstin von Siebenbürgen) 226
- Scholarios, Gennadios (Patriarch von Konstantinopel) 173
- Selim I. (Sultan) 260
- Sigismund von Luxemburg (König von Ungarn) 255
- Simeon von Suzdal' 191f.
- Simon (Bischof von Wardein) 228, 229
- Simon (Patriarch von Konstantinopel) 147
- Sitarudes 187
- Skylitzes, Ioannes 225
- Sofronie 301f.
- Stăniloae, Dumitru 344
- Stefan IV. Dušan der Mächtige (serbischer Zar) 249
- Ștefan, Simion (Metropolit von Siebenbürgen) 277–280, 289
- Stephan I. (König von Ungarn) 209, 220–223, 221, 225–227, 249
- Stethatos, Niketas 180
- Stilbes, Konstantinos 181f.
- Suciu, Vasile (Erzbischof von Făgăraș und Alba Iulia) 317
- Šumljans'kyj, Josif (Bischof von Lemberg) 52, 73
- Svjatoslav I. (Fürst von Kiew) 231
- Symeon II. (Patriarch von Antiochia) 143, 144
- Symeon (Bischof von Thessaloniki) 182
- Syrigos, Meletios 101
- Tagaris, Paulos (Patriarch von Konstantinopel) 186
- Teofil (Bischof von Alba Iulia) 295
- Teutsch, Friedrich (Bischof von Siebenbürger) 324
- Theoderich (Bischof von Milcovia) 235
- Theodor II. Musachi (auch Theodoros Muzakes; Despot von Morea) 191
- Theophanes (Patriarch von Jerusalem) 57
- Theotokis, Nikiforos 101
- Thomas (Erzbischof von Strigonium-Gran-Esztergom) 260
- Thuroczy, János 210
- Tito, Josip Broz 129, 132
- Tordaș, Mihaiu (auch Mihály, Superintendent von Siebenbürgen) 271
- Urban II. (Papst) 230
- Urban V. (Papst) 255
- Vaida-Voievod, Alexandru 311, 317f., 320, 330
- Varlaam (Metropolit der Moldau) 281
- Vasilij II. (Moskauer Großfürst) 192, 194
- Vayk (Großfürst) → Stephan I.
- Vlad, Aurel 320
- Vladislav I. Vlaicu (Fürst der Walachei) 255
- Voulgaris, Evgenios 101
- Vulcănescu, Mircea 344
- Widukind von Corvey 227
- Wladyslaw IV. Wasa (König von Polen) 57
- Xanthopulos, Nikephoros Kallistos 170, 184
- Zeletin, Ștefan 344
- Zigabenos, Euthymios 173
- Zizioulas, John (Metropolit von Pergamon) 78
- Zoba, Ioan 280–282, 280, 289f.
- Zwingli, Ulrich 32, 36

Ortsregister

- Ägäis 83
 Agram → Zagreb
 Ägypten 260
 Alba Iulia 221, 226, 233, 254, 296–298, 317,
 320, 329, 334f.
 Albanien 107, 121
 Alexandria 153, 174, 195, 301
 Andrusovo 58
 Anhalt 41
 Antiochia 143, 153, 154, 195
 Aquileia Nova → Grado
 Arad 317f., 332
 Archangelsk 202
 Argeş 241–243, 242f., 254, 254
 Astrachan 202
 Athen 127
 Athos 129, 194, 197, 256
 Avignon 247, 253
 Axiopolis-Cernavodă 250

 Babylon 200
 Bács 225
 Badeborn 39
 Baia 233
 Baia Mare 338
 Bălgrad → Alba Iulia
 Balkan 119–126, 130, 134, 218, 229, 232, 244,
 260
 Banat 207, 212, 220, 224f., 226, 230, 233,
 233, 235, 235f., 237f., 242, 242, 250f., 253,
 253, 265, 276, 283f., 284f., 287, 305, 309f.,
 317f., 325, 337, 341
 Banat von Severin 15, 212, 216, 226, 233, 235,
 236, 238, 250f., 253, 256
 Barancs 225
 Basel 190
 Belgrad 127, 225
 Bessarabien 309, 325
 Bihár 221, 222f., 226–228, 276
 Bihor → Bihár
 Bistrița (Kloster) 233, 258
 Bistriz → Bistrița (Kloster)
 Blaj 299, 300–302, 304, 313, 317f., 324, 331,
 332, 334f., 346
 Blasendorf → Blaj
 Bodola → Budila

 Böhmen 189, 224, 236
 Bosnien(-Herzegowina) 121, 124, 126, 232,
 236
 Braničevo → Barancs
 Braşov 291, 302, 324, 329
 Brest(-Litowsk) 56, 56, 69, 73, 92, 193, 195
 Broos → Orăștie
 Buda → Budapest
 Budapest 253f., 302, 309
 Budeşti 337
 Budila 273
 Bukarest 127, 296, 322f., 329, 342
 Bukowina 216, 309, 323, 325, 338
 Bulgarien 121, 123, 125, 127, 130, 131, 135,
 214f., 228f., 232f., 232, 237, 241, 247, 249,
 256, 258
 Burzenland 234, 234
 Byzantinisches Reich → Byzanz
 Byzanz 16, 54, 62, 67, 71, 81, 150, 163, 172,
 174, 181, 206, 209, 213, 219, 229–232, 232,
 245

 Campolongo → Câmpulung
 Câmpulung 233, 241f., 254
 Campus Lungus → Câmpulung
 Caransebeş 265, 276, 283–287, 284, 306, 310
 Carsium-Hârşova 250
 Cârța 235, 237, 251
 Caşva 305, 305
 Chalcedon 12
 Čiprovac 233
 Cluj 267, 269, 271, 299, 314, 328, 337
 Cozia 257, 257
 Csanád 221, 222f., 225, 226–228, 228, 235
 Curtea de Argeş 254, 254

 Dalmatien 230
 Danzig 35, 41f., 41
 Dej 275
 Desch → Dej
 Deutschland 25, 98, 321
 Dinogetia-Garvăn 250
 Dobrudscha 309, 313
 Dordrecht 32
 Duros 218
 Durostorum-Silistra 250

- Eger-Erlau 221
 Egres → Igrış
 Egresch → Igrış
 England 53
 Enyed 284, 286, 288f.
 Epiros 142, 145, 248
 Esztergom 209f., 220f., 221, 223, 225, 233,
 235, 254, 296
- Fägäraş 237, 297
 Fogarasch → Fägäraş
 Frankreich 29f., 45, 65, 123, 342
 Fünfkirchen → Pécs
- Galizien 71, 216
 Genf 343, 343
 Gherla 306
 Gnesen 220, 222, 230
 Grado 230
 Gran → Esztergom
 Griechenland 106, 121, 125, 127, 131, 134,
 166, 237
 Großwardein → Oradea
 Győr 221f.
 Gyulafehérvár → Alba Iulia
- Haemus 218
 Halič 243
 Hațeg 237f., 242, 276
 Hatzeg → Hațeg
 Hermannstadt → Sibiu
 Holland 283
- Igrış 235, 251
 Illyrien 207, 230, 230
 Ionische Inseln 83
 Irland 45, 98
 Istanbul → Konstantinopel
 Italien 191f., 342
 Izmir → Smyrna
- Japan 49
 Jerusalem 57, 92, 101, 153, 174, 176, 195
 Jugoslawien 112, 129f., 133, 134
- Kairo 129
 Kalabrien 218, 219
 Kalocsa 221, 222, 226, 228, 233
- Karanschebesch → Caransebeș
 Karlowitz 117
 Karlowitz (Syrmisch-) → Sremski
 Karlovci
 Karlsburg → Alba Iulia
 Karpaten 17, 205–245, 203–245, 247–252,
 254, 258, 285, 295, 311, 323, 343f.
 Kerz → Cârța
 Kiew 47, 51f., 56–59, 62, 91, 191, 193, 226
 Klausenburg → Cluj
 Kleinasien 100, 232
 Konstantinopel 16, 18, 56, 71, 83, 91f., 97,
 101f., 104, 106, 125, 129, 139f., 140, 142f.,
 142, 144, 147, 147, 149, 149, 163f., 166, 168–
 170, 172, 172, 183, 185f., 188, 190f., 193–195,
 205, 207, 219, 225f., 228f., 229, 232, 245,
 247–250, 249, 253, 255f., 258, 296
 Kosovo 121, 133
 Kreisch 225, 237, 306, 336
 Kroatien 230f.
 Kronland 237
 Kronstadt → Brașov
 Kurpfalz 34f., 34
 Kykladen-Inseln 83
- Langenau → Cămpulung
 Lechfeld 207
 Leiden 284
 Lemberg → Lwiw
 Lippe 25
 Litauen 34, 93, 194f., 216
 London 285–287
 Lugoș 265, 272, 276, 284f., 284, 317, 335
 Lugosch → Lugoș
 Lwiw 55, 57, 241
 Lyon 142f., 162, 164, 168, 170, 182
- Mainz 9, 28
 Makedonien 121, 133
 Maramureș 237, 240, 314
 Marmarosch → Maramureș
 Mediaș 267, 269
 Mediasch → Mediaș
 Milchoviensis → Milcovia
 Milcovia 234
 Mohács 245
 Moldau 57, 211f., 219, 233, 233, 239–234,
 239–241, 247, 272, 301, 309f., 309
 Moldawien → Moldau

- Montenegro 121, 125, 133
 Morisena 225, 228
 Moskau 14, 18, 46, 50, 53–55, 59, 62, 66, 69, 69, 71, 104, 189–202, 189–201
 Mühlbach → Sebeş
 München 9
 Munkatsch 298
 Mureş 305
 Mylko → Milcovia
- Neumarkt 267, 269
 Nicaea → Nikaia
 Niederlande 284, 285, 287
 Nikaia 16, 139–161, 139–161, 245, 248, 252
 Novgorod 47, 193, 196
 Noviodunum-Isaccea 250
 Nowgorod → Novgorod
 Nucet 257
 Nymphaion 16, 139–161, 139–161
- Ochotsk 202
 Ochrid → Ohrid
 Ofen 241
 Ohrid 128, 225, 229, 233
 Oltenia 238
 Oltenien → Oltenia
 Oradea 227f., 255, 314, 343
 Orăştie 271, 271, 284, 286, 289
 Österreich (auch Österreich-Ungarn) 311, 325, 331, 342
 Ostróg → Ostroh
 Ostroh 54f., 57
- Pannonien 206–208, 218, 219, 221
 Paradounavon 249
 Paris 333
 Partium 305, 309f., 314, 317, 325
 Passau 207
 Peč 253
 Pécs 221
 Pera 252
 Pergamon 78
 Perii Vadului 240
 Polen (auch Polen-Litauen) 34, 45, 50, 52, 54, 56, 58, 60f., 65, 68f., 69, 70f., 74, 93, 98, 189, 195, 195, 201, 224, 240, 244, 247, 260, 260, 347
 Preußen 122
- Pskov 50
 Pustozërsk 198
- Quedlinburg 39
- Raab → Győr
 Râmnic 242, 254
 Răşinari 302
 Regensburg 31
 Reghin 329
 Reljevo 125
 Révkörtvélyes → Perii Vadului
 Rom 56, 71, 129, 151, 151, 168, 174, 184, 186, 193, 207, 209, 214f., 219, 225, 227f., 229, 232, 247–249, 249, 253, 260f., 294–297, 299, 301f., 304, 307, 311f., 314f., 317, 321–325, 330, 337f., 340, 342
 Rumänien 17, 123, 125, 127, 130, 131, 133f., 135, 216f., 228, 241, 305–348, 305–348
 Russland 46, 48f., 51, 57, 60, 71f., 71, 94, 96, 117, 122, 129, 186, 189, 192f., 195, 198, 200f., 226, 342
- Salzburg 207
 Sas-Sebeş → Sebeş
 Sathmar 275
 Schäßburg → Sighişoara
 Schlesien 236
 Schweiz 98
 Sebeş 272, 281
 Serbien 121, 122f., 125, 127, 131, 133, 197, 229, 232f., 236, 236, 247, 256, 258
 Sergiev Posad 113
 Severin → Banat von Severin
 Sibirien 198f.
 Sibiu 284, 286, 289, 310f., 314f., 318f., 324, 329, 334, 339, 346
 Siebenbürgen 15, 83, 94, 208, 211, 216–218, 217f., 220, 225f., 226, 230, 237, 238, 241, 251f., 254, 254, 258, 265–291, 265–284, 293–305, 309–311, 314–318, 320, 320, 322f., 325f., 328, 329, 331–333, 337, 340f., 345, 347
 Sighişoara 233, 267
 Sirmium → Esztergom
 Skandinavien 45
 Slawonien 230f.
 Slowakei 103, 224
 Slowenien 98

- Smyrna 83
 Snagov 257
 Sofia 127
 Spanien 342
 Sremski Karlovci 117, 304
 St. Petersburg 46, 62
 Suceava 243
 Syrien 164
 Szeklerland 224

 Târgoviște 242, 254, 259
 Tarnovo 232f., 257f.
 Terra Ceurin → Banat von Severin
 Thessaloniki 112
 Thorenburg 267, 267f.
 Thorn 68
 Tismania 255
 Transsilvanien 254, 305, 309, 312, 329
 Trapezunt 243
 Trnava 298f.
 Troesmis-Turcoaia 250
 Tschechien 103
 Turda → Thorenburg
 Türkei 133
 Tŭrnovo → Tarnovo

 Ukraine 58, 93, 195, 199
 Ungarn 98, 206f., 209f., 214–217, 215,
 219, 221, 222, 223–241, 225, 227–229,
 232, 236, 244, 248, 251–156, 260f., 260,
 291, 295f., 305f., 309–311, 318, 323, 331,
 334
 Ungrovlachia 258

 Várad → Oradea
 Varna 193, 216
 Vatikan 323, 336
 Venedig 230, 342
 Vicina 243, 243, 250, 254
 Vilnius 55
 Vințu de Jos (auch Vințul de Jos) → Winz
 Viterbo 252
 Vodița 255–257
 Vojvodina 117, 123f.

 Wardein → Oradea
 Weißbrunn (ung. Veszprém) 221
 Weißenburg → Alba Iulia
 Weißrussland 58, 93, 195
 Westeuropa → Europa
 Widin 249, 256
 Wien 18, 42, 116f., 216, 241, 294–297, 299,
 309, 342
 Winz (Vințu de Jos) 233, 280f., 280
 Wittenberg 31f.
 Wolhynien 54
 Worms 31

 Zadar 230f., 230
 Zagreb 221f., 230
 Zamość 51f., 62, 73
 Zara → Zadar
 Zeuren → Banat von Severin
 Zürich 36
 Zypern 156

