

Mihai-D. Grigore

Von Papisten, Schismatikern und Ketzern. Der Donau-Karpaten-Raum als Konfliktfeld konfessioneller Geschichtspolitik im 16. und 17. Jahrhundert

1. Präliminarien

Im Folgenden werde ich anhand ausgewählter Beispiele einen Einblick in die komplexe Lage der Donaufürstentümer Walachei, Moldau und Siebenbürgen im konfessionellen Zeitalter des 16. und 17. Jahrhunderts geben, als sich die Reformation auch im Donau-Karpaten-Raum bemerkbar machte. So entstand eine starke sozio- sowie religionspolitische Dynamik in Interaktion mit dem römischen Katholizismus und der byzantinisch geprägten Orthodoxie. Ich möchte vor allem zeigen, wie die von der Reformation angestoßenen Prozesse, die bereits existierende Koexistenz lateinischer und orthodoxer Christen im Donau-Karpaten-Raum beeinflussten und prägten.

Dabei soll unter anderem die These untermauert werden, dass sich das Nationalbewusstsein der rumänischen Bevölkerungsgruppe, das im 19. Jahrhundert so stark in Erscheinung trat, bereits in der besagten Zeitspanne artikulierte: Es war meines Erachtens vor allem ein Ergebnis der ausgeprägten konfessionellen Dynamik, die in unterschiedlichen ‚konfessionellen Projekten‘ dieser Region Niederschlag fand. Meine Beispiele sind folgende: 1. der ‚politische Hesychasmus‘ in der Walachei und der Moldau; 2. das System der *receptae nationes* in der Konfessionalisierung Siebenbürgens nach 1544; 3. das reformatorische Projekt des moldauischen Fürsten Jacob Heraclides (reg. 1561–1563); 4. die Gründung eines rumänisch-reformierten Bistums in Siebenbürgen; und 5. die katholische und orthodoxe Gegenreformation im langen 16. und 17. Jahrhundert.

2. Politischer Hesychasmus in der Walachei und der Moldau

Unter dem Forschungsbegriff des ‚politischen Hesychasmus‘¹ fragt man nach der

1 Der Begriff ‚politischer Hesychasmus‘ wurde zum ersten Mal in der Studie von G[elea]n M. Prokhorov: *L'hésychasme et la pensée sociale en Europe Orientale au XIV^e siècle*. In: *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie* 31 (1979), S. 25–63, benutzt. Dies stellt die Übersetzung eines russischen Aufsatzes Prokhorovs von 1968 dar: *Исихазм и Общественная Мысль в Восточной Европе в 14^в* [Hesychasmus und soziales Denken in Osteuropa im 14. Jh.]. In: *Литературные Связи Древних Славян* 23 (1968), S. 86–108. Zum Konzept einer Politisierung des Hesychasmus siehe Fairy von Lilienfeld: Art. „Hesychasmus“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15. Berlin, New York 1986, S. 282–289, hier S. 284f.; Christopher D. L. Johnson: *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation*. London, New York 2010 (Continuum

wenig berücksichtigten Verbindung zwischen mystischer Religiosität und politischer Aktion. Nach den hesychastischen Konzilen (die letzten fanden 1351 statt) übernahmen Mitglieder der hesychastischen (od. ‚palamitischen‘²) Partei Schlüsselpositionen in der Kirche bzw. am spätbyzantinischen Hof.³ Die Einflussnahme der hesychastischen Patriarchen zur Errichtung eines alternativen Ordnungsmodells zum schwindenden byzantinischen Staat kann man unter Umständen als ‚politischen Hesychasmus‘ bezeichnen. Im Grunde stehen wir vor einer aggressiven Zentralisierungspolitik, die darauf abzielte, alle südosteuropäischen orthodoxen Kirchen unter die kanonische Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel zu bringen.⁴ Der ‚Orthodoxe Commonwealth‘⁵ baute auf drei Säulen auf: institutionell-rechtliche Konsolidierung, theologisch-diskursive Untermauerung und wirtschaftliche Infrastruktur.

Die Walachei und die Moldau stellen zwei der besten Beispiele der Wirkungen des politischen Hesychasmus dar. Ihre Metropolitansitze wurden nach hartem Kampf mit den Missionaren der lateinischen Kirche unter die Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel gestellt.⁶ Dazu kam, dass sich die Fürsten wirtschaftlich daran

Advances in Religious Studies), S. 17; Daniel P. Payne: *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought. The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham 2011 (jedoch mit anderem Schwerpunkt).

2 Von Gregorios Palamas (ca. 1297–1359); siehe dazu Britta Müller-Schauenburg: *Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas*. Stuttgart 2011 (Forum Systematik 43).

3 Vgl. Hans-Georg Beck: *Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*. Göttingen 1980 (Die Kirche in ihrer Geschichte 1, Lieferung D1), S. 218–226.

4 Vgl. Petre Guran: *Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus*. In: Ders. (Hg.): *L'empereur hagiographe*. Bukarest 2001, S. 73–121; Petre Guran: *Nouvelles définitions du pouvoir patriarcal à la fin du XIVe siècle*. In: *Revue des études sud-est européennes* 40 (2002), S. 109–124; Petre Guran: *L'origine et la fonction théologico-politique de la couronne patriarcale*. In: *Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople aux XIVe–XVe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international Rome. 5–6–7 décembre 2005*. Paris 2007 (Dossiers byzantines 7), S. 407–427.

5 Vgl. Paschalis M. Kitromilides (Hg.): *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*. Aldershot 2007 (Variorum Collected Studies CS891).

6 Vgl. Emilian Popescu, Mihai Ovidiu Cățoi (Hg.): *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală [Kirchengeschichte, christliche Mission und kulturelles Leben]*. Bd. 2: *Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi [Rumänisches Christentum und kirchliche Organisation im 13.-14. Jh. Neue Zugänge]*. Galați 2010 (hier sind vom besonderen Interesse für die Problematik die Beiträge von Mihai Ovidiu Cățoi, Fabian Doboș, Gerhard Schullerus, Ștefan Ștefănescu, Nicolae Chifăr, Alexandru Moraru, Dan Ioan Mureșan, Alexandru Simon und Anton Despinescu). Weitere Literatur siehe Mircea Păcurariu: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române [Geschichte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche]*. Bd. 1. 2. Aufl. București 1991, S. 253–262, S. 273–285; Constantin Rezachevici: *Istoria popoarelor vecine și neamul românesc în Evul Mediu [Die Geschichte der Nachbarvölker und das rumänische Volk im Mittelalter]*. București 1998, bes. S. 53–97, S. 321–335; Șerban Turcuș: *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea [Der Heilige Stuhl und die Rumänen im 13. Jh.]*. București 2001, S. 284–312; Flavius Solomon: *Politică și confesiune la început de Ev Mediu moldovenesc [Politik und Konfession am Anfang des moldauischen Mittelalters]*, Iași 2004, bes. S. 113–121, 127–144, 162–168.

beteiligten, die Infrastruktur der orthodoxen Gemeinschaft zu sichern.⁷ Sie wurden zu Fürsprechern der unterjochten balkanischen Christen vor den osmanischen Behörden.⁸

Durch den politischen Hesychasmus – und das ist für die hier behandelte Problematik festzuhalten – etabliert sich ein konfessionelles Identitätsbewusstsein der südosteuropäischen orthodoxen Christen, das vor allem in hartnäckiger, sogar aggressiver Abgrenzung von den Lateinern zustande kam. Die Pendelpolitik zwischen Konstantinopel und Rom mit letztendlichem Bekenntnis zum orthodoxen Glauben erlaubte den Fürsten der Walachei bzw. der Moldau, mehr oder weniger effizient den katholischen Mächten Ungarn oder Polen entgegenzuwirken. Im Kleinen geschah dies z. B. in der Walachei der Fürsten Basarab I. (ca. 1310–1352) und Nikolas-Alexander (1352–1364), was im Großen bereits unter den bulgarischen Zaren Boris Mihail (852–889) bzw. später Kalojohannes (1197–1207) oder unter dem serbischen König und Zaren Stefan Dušan (1331–1355) geschehen war: ein Pendeln zwischen Rom, Konstantinopel bzw. Autokephalie-Bestrebungen.⁹

7 Vgl. Emil Turdeanu: Din vechile schimburi culturale dintre români și jugoslavi [Zum frühen Kulturaustausch zwischen Rumänen und Jugoslawen]. Sonderdruck aus: Nicolae Cartoian (Hg.): *Cercetări literare* [Literaturforschung]. Bd. III. București 1939, S. 146–148; Ioan Moldoveanu: Aspects of the Relations of the Romanian Principalities with Mount Athos in the Light of Recent Research Findings. In: Emanoil Băbuș, Ioan Moldoveanu, Adrian Marinescu (Hg.): *The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries*. București 2007, S. 53–68, hier S. 55. Der große Aufschwung von Stiftungen und Schenkungen fand an der Schwelle zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert in der Zeit der Woiwoden Radu der Große (1495–1508) und Neogoe Basarab (1512–1521) statt. Vgl. Gavriil Protul: *Viața Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului* [Das Leben des Hl. Nephons, Patriarch von Konstantinopel]. Hg. v. Vasile Grecu. 2 Bde. București 1944, Bd. 2, S. 157–159; in dieser *Vita* aus dem beginnenden 16. Jahrhundert wird die umfangreiche Stiftungstätigkeit des Radu, aber insbesondere des Neogoe Basarab detailliert ausgeführt). Dazu Ion D. Sandu: Neogoe Basarab apărător și sprijinitor al ortodoxiei [Neogoe Basarab, Beschützer und Unterstützer der Orthodoxie]. Sibiu 1938, S. 8 und S. 13–17; Ștefan Bazilescu: *Relațiile lui Neogoe Basarab cu lumea ortodoxă din afara granițelor Țării Românești* [Die Beziehungen Neogoe Basarabs zur orthodoxen Welt außerhalb seiner Landesgrenzen]. In: *Mitropolia Olteniei* 23 (1971), S. 676–690, hier S. 682–684; Moldoveanu: *Aspects* (Anm. 7), S. 56f; Florin Marinescu: *Sfântul Neogoe Basarab și ajutorul său către Biserici din Răsăritul Ortodox* [Neogoe Basarab und seine Unterstützung an Kirchen des orthodoxen Ostens]. In: N[icolae]-C. Cădă (Hg.): *Sfântul Voievod Neogoe Basarab – ctitor de biserici și cultură românească* [Der hl. Woiwode Neogoe Basarab – Kirchenstifter und Förderer der rumänischen Kultur]. București 2012, S. 81–91.

8 Vgl. Manole Neogoe: *Neogoe Basarab*. București 1971, S. 101f.

9 Vgl. Dietmar Hintner: Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III. Leipzig 1976 (Erfurter theologische Studien 35), S. 91–115; Constantin I. Andreescu: *Reacțiuni ortodoxe în contra catolicizării regiunilor carpato-dunărene în prima jumătate a sec. al XIII-lea* [Orthodoxe Reaktion auf die Katholisierung des Donau-Karpaten-Raums in der 1. Hälfte des 13. Jh.s]. In: *Biserica Ortodoxă Română* 56/11–12 (1988), S. 770–779, hier S. 771f.; Viorel Achim: *Structuri ecleziastice și politici confesionale în spațiul balcano-carpatic în secolul al XIII-lea* [Kirchliche Strukturen und konfessionelle Politik im Raum zwischen Balkan und Karpaten im 13. Jh.]. In: *Studii și materiale de istorie medie* 20 (2002), S. 115–138; Constantin J. Jiriček: *Geschichte der Bulgaren*. Frankfurt a. M. 2008, S. 234; Alexandru Madgearu: *Asăneștii. Istoria politico-militară a statului dinastiei Asan (1185–1280)* [Die Assen-Dynastie. Die militärische und politische Geschichte des Asseniden-Staates (1185–1280)]. Târgoviște 2014, S. 111–119;

Im 14. und 15. Jahrhundert bestand die Glaubensfrage der Donauherrscher und ihrer Untertanen eigentlich in einem institutionell-politischen Votum. Obwohl die lateinischen Quellen wohl zwischen der *orthodoxa fides* der Lateinischen Christen und den *schismatici* des östlichen Ritus unterschieden,¹⁰ ist festzustellen, dass die jeweiligen Glaubensbekenntnisse wenig bekannt waren, wenig angewendet wurden und nur eine geringe Rolle gespielt haben. Wichtig war dagegen die Jurisdiktion. Im Zeichen der konfessionellen Ambiguität¹¹ war es den Herrschern der Walachei und der Moldau möglich, die Einflüsse Roms und Konstantinopels gegeneinander auszuspielen. Mit der letztendlichen Entscheidung für Konstantinopel¹² öffnete sich der Weg erst im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert für die Etablierung bekenntnis-artiger Unterschiede, die man dann auch politisch konsequent durchzusetzen versuchte: durch den Ausbau der monastischen Infrastruktur der Länder, durch doktrinäre Festigung und durch religionspolitischen Protektionismus.¹³

Georges Ostrogorsky: Problèmes des relations byzantino-serbes au XIVe siècle. In: J[oa]n M. Hussey, D[imitri] Obolensky, S[teven] Runciman (Hg.): Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies Oxford 5–10 September 1966. Oxford 1967, S. 41–55. Turcuș: Sfântul Scaun (Anm. 6), S. 170. Mihai Ovidiu Cătoi: Ofensivă catolică și rezistență schismatică la Dunărea de Jos în prima jumătate a secolului al XIII-lea [Katholische Offensive und ‚schismatischer‘ Widerstand an der unteren Donau in der ersten Hälfte des 13. Jh.s]. In: Popescu, Cătoi (Hg.): Istorie bisericăscă (Anm. 6), S. 166–213, hier S. 169.

- 10 Vgl. Academia Republicii Socialiste România (Hg.): Documenta Romaniae Historica. D. Relațiile între Țările Române I (1222–1456) [Documenta Romaniae Historica. D. Die Beziehungen zwischen den Donaufürstentümern (1222–1456)], București 1977, Nr. 9, Nr. 10 oder Nr. 32, passim. Dazu Ioan-Aurel Pop: Din mâinile valahilor schismatici. Românii și puterea în regatul Ungariei medievale (secolele XIII–XIV) [Aus den Händen der schismatischen Walachen. Die Rumänen und die politische Macht im mittelalterlichen ungarischen Königreich, 13.–14. Jh.]. București 2014, S. 274.
- 11 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 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214), S. 9–26.
- 12 Vgl. Documente privind istoria României. Veacul XIII, XIV și XV. B. Țara Românească [Dokumente zur Geschichte Rumäniens. Das 13., 14. und 15. Jh. B. Die Walachei]. Hg. v. Academia Republicii Populare Române. Bukarest 1953, Nr. 9, S. 13–14 und Nr. 10, S. 14–16; Franz Miklosich, Joseph Müller (Hg.): Acta et diplomata Graeca mediae aevi. 1: Acta patriarchatus Constantinopolitani 1315–1402. Bd. 1. Aalen, Nr. 171/1, S. 383–386 und Nr. 171/2, S. 386–388; Krista Zach: Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert. Wiesbaden 1977 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 11), S. 32–46; Matei Cazacu, Dan Ioan Mușan: Ioan Basarab, un domn român la începuturile Țării Românești [Ioan Basarab, ein rumänischer Herrscher in der Entstehungszeit des Fürstentums Walachei]. București 2013, S. 162–167.
- 13 Hier sei beispielsweise auf die reformerische Tätigkeit des Nikodemus von Tismana (ca. 1320–1406) in der Walachei hingewiesen. Der serbische Mönch Nikodemus führte mit Unterstützung der Herren der Walachei eine intensive Gründungstätigkeit von orthodoxen Klöstern in den Regionen der lateinischen Mission. Außerdem leitete er auch die moralische Reform des walachischen Klerus, vgl. Documente XIII, XIV, XV (Anm. 12), S. VIII–X; Păcurariu: Istoria (Anm. 6), S. 308f.; 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 [Der hl. Nicodemus aus Tismana und seine Zeitgenossen. Bemerkungen zur Kulturgeschichte im südöstlichen Raum in der 2. Hälfte des 14. Jh.s]. In: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian 6 (2006), S. 219–234, hier S. 224f.

3. *Nationes receptae* in Siebenbürgen

Während die Walachei und die Moldau – trotz weiterer Präsenz lateinischer Elemente – als überwiegend orthodox und rumänisch galten, änderte sich die Lage in Siebenbürgen, wo wir vor einer demographischen und religiösen Vielfalt stehen.

Unter den vier großen Bevölkerungsgruppen Siebenbürgens stellten die Rumänen bzw. Walachen zahlenmäßig eine demographische Größe dar. Sie erfreuten sich allerdings nicht der Privilegien, die den Szeklern, Magyaren und Deutschen zukamen. Hier bedarf es einer Nuancierung, denn walachische Adlige und Freie besaßen – wie die neuere Forschung zeigt – während der ‚ungarischen Landnahme‘ Siebenbürgens (ca. vom 11. bis 14. Jahrhundert) wohl umfangreiche Rechte und waren als aktive Akteure in die Organisation, Verwaltung und Verteidigung des neuen Herrschaftsverbands einbezogen. Dies änderte sich nach 1355, als zum letzten Mal Vertreter der rumänischen Distrikte auf einem siebenbürgischen Landtag (*Dieta vel congregatio trium partium*) erwähnt wurden.¹⁴

Wie ist dieser Wandel zu erklären? Es muss wohl unter anderem daran gelegen haben, dass der Ausschluss rumänischer Elemente aus der aktiven Organisation des Herrschaftsverbands Siebenbürgen etwas mit ihrem ostkirchlichen Glauben und mit ihrer institutionellen Zugehörigkeit zum Patriarchat von Konstantinopel zu tun hatte. Sie waren alle *schismatici*. Ferner stand dies wohl im Zusammenhang mit ihren engen Verbindungen zur Walachei oder zur Moldau, insbesondere bei den Rumänen der Grenzdistrikte Fogarasch, Hatzeg, Hunedoara, Marmorosch oder Bistritz. Teilweise standen die Mächtigen dieser Regionen unter der Suzeranität walachischer Fürsten,¹⁵ was wohl zur Relativierung des siebenbürgischen Gewaltbereichs¹⁶ führte und was es zu unterbinden galt. Bereits im Mittelalter konturierten sich also die ersten Züge einer grenzüberschreitenden Zusammengehörigkeit und Aktivität der walachischen Bevölkerungsgruppe, die wohl von den politischen Akteuren der Zeit mehr oder weniger bewusst wahrgenommen wurden.

Verfassungsrechtlich baute man in Siebenbürgen auf die *unio nationum* auf. Am 16. Dezember 1437 schloss man in Căpâlna (ung. *Kápolna*) eine *fraterna unio trium partium*, unter Ausschluss der orthodoxen Rumänen.¹⁷ Diesem ersten Schritt in der Verfassungsentwicklung¹⁸ folgten im 16. Jahrhundert weitere Schritte: die Landtage

14 Vgl. Documenta (Anm. 9), vol. X: Transilvania (1351–1355), Nr. 312, S. 325f.; Pop: Valahilor (Anm. 10), S. 95, 315, bes. S. 321–329.

15 Vgl. Krista Zach: Zur Geschichte der Konfessionen in Siebenbürgen im 16. bis 18. Jahrhundert. In: Südostdeutsches Archiv 24–25 (1981–1982), S. 40–89, hier S. 48f.

16 Zum Territorium des Fürstentums Siebenbürgen im Spätmittelalter und der Frühneuzeit siehe ebd., S. 43f.

17 Vgl. Păcurariu: Istoria (Anm. 6), S. 288; Pop: Valahilor (Anm. 10), S. 60.

18 Zur Ständeversammlung Siebenbürgens siehe Friedrich Schuler von Libloy: Siebenbürgische Rechtsgeschichte. Bd. 1. Hermannstadt 1854, S. 60–66; Konrad G. Gündisch: Ständische Autonomie und Regionalität im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Siebenbürgen. In: Heinz-Dietrich Löwe, Günther H. Tontsch, Stefan Troebst (Hg.): Minderheiten, Regionalbewusstsein und Zentralismus in Ostmitteleuropa. Köln [u. a.] 2000 (Siebenbürgisches Archiv 35), S. 21–48, hier S. 24f.; Krista Zach: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen. In: Volker

von Thorenburg (Turda) 1545 und 1568, die neben der soziopolitischen Bestätigung der *unio nationum* auch die religiöse Frage klärten: nämlich die religiöse Toleranz für die anerkannten Nationen (*receptae nationes*) und ihre Religionen, nämlich Katholizismus für Magyaren und Szekler, Reformiertentum für Magyaren und Szekler, Luthertum für die Sachsen und Antitrinitarismus ebenfalls für einen Teil der Szekler.¹⁹ In dieser Verfassungs-Konstellation kam den Rumänen und ihrer Religion nur der Status ‚geduldet‘ (*tollerati*) zu.²⁰ Dies sollte wohl zur Erhärtung sowohl konfessioneller als auch ethnischer Grenzen führen.²¹ Auch die heute gängige Begrifflichkeit der Forschung zur siebenbürgischen ‚Toleranzpolitik‘ und ‚Religionsfreiheit‘ wird durch die aufgezeigten Sachverhalte auf die Probe gestellt.²²

4. Jacob Heraclides Despota (1561 – 1563)

Die Regierung des moldauischen Fürsten Jacob Heraclides Despota²³ (rum. Despot Vodă) stand im Zeichen der habsburgischen Politik des Anschlusses der Moldau an die Front gegen die Osmanen. Einerseits belegt die Herrschaft Heraclides‘ die Wirkungskraft reformatorischer Ideen im Osten, andererseits bietet sie der anti-osmanischen Front Ferdinands I. von Habsburg (1558–1564) die nötige geopolitische Breite.²⁴

Jacob Heraclides war ein Abenteurer und Söldner, also fast ein *condottiere*, könnte man sagen. Von den reformatorischen Ideen wittenbergischer Prägung angetan, kontaktierte und besuchte er Philipp Melanchthon in Wittenberg und hinterließ einen guten Eindruck, wie Melanchthon selbst bezeugte: „er ist in grekischer Sprach wohl

Leppin, Ulrich A. Wien (Hg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2005 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66), S. 57–70, hier S. 61–63.

19 Vgl. Păcurariu: *Istoria* (Anm. 6), S. 497.

20 Vgl. Teodor Pompiliu: *Beziehungen zwischen Reformation und Rumänen im Spiegel vornehmlich rumänischer Geschichtsschreibung*. In: Georg Weber, Renate Weber (Hg.): *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*. Köln, Wien 1985 (Siebenbürgisches Archiv 19), S. 79–94, hier S. 83 und 89.

21 Vgl. Teodor: *Beziehungen* (Anm. 20), S. 91.

22 Vgl. u.a. Zach: *Konfessionen* (Anm. 15), S. 78; Teodor: *Beziehungen* (Anm. 20), S. 81; Zach: *Ursachen* (Anm. 18), S. 66.

23 Vgl. Émile Legrand: *Deux vies de Jacques Basilicos seigneur de Samos, marquis de Paros, comte palatin et prince de Moldavie, l'une par Jean Sommer, l'autre par A. M. Graziani, suivies de pièces rares et inédites*. Paris 1889 (Collection de documents concernant l'histoire politique et littéraire de la Grèce médiévale et moderne 1); Johannes Sommer: *De clade Moldavica elegiae XV / Vita Jacobi Basilici Heraclidis Despotae*. Hg. v. Lore Poelchau. Heidelberg 2001 (Biblioteca Neolatina 8).

24 Șerban Papacostea: *Moldova în epoca Reformei. Contribuții la istoria societății moldovenești în veacul al XVI-lea* [Die Moldau in der Reformationszeit. Beiträge zur Sozialgeschichte der Moldau im 16. Jh.]. In: *Studii. Revistă de istorie* 11/4 (1958), S. 55–76, hier S. 58; Adolf Armbruster: *Jacobus Heraclides Despota und der Romanitäts- und Einheitsgedanke der Rumänen*. In: *Revue roumaine d'histoire* 10/2 (1971), S. 257–256; Zach: *Volksbewußtsein* (Anm. 12), S. 153.

geübt [...] und ist der Lehre in unseren Kirchen zugethan.“²⁵ Heraclides bekannte sich schließlich öffentlich zum evangelisch-lutherischen Glauben. Von den dynastischen Querelen in der Moldau profitierend, bestieg er 1561 mit protestantischer Hilfe aus Polen den moldauischen Thron.²⁶

Vielsagend ist seine Erklärung von Vaslui am 11. Dezember 1561: Sein Fürstentum stünde ab sofort für alle verfolgten Protestanten Europas offen. Er versprach ihnen das Siedlungsrecht und Unterstützung bei der Gründung von Gemeinden und Städten.²⁷ Ebenso hob Heraclides die Religionsverbote seines Vorgängers Alexandru Lăpușneanu (reg. 1552–1561 u. 1564–1568) gegen die ungarischen und deutschen ‚Ketzern‘ auf und setzte für sie einen neuen Bischof ein. Dieser wurde an erster Stelle beauftragt, die von den moldauischen Fürsten zerstörten protestantischen Kirchen wiederaufzubauen (*constituise se episcopum nationis Saxonicae et Hungaricae, qui et templa ablata restauret et animas in fide confirmet*).²⁸ Unter die pro-reformatorischen Maßnahmen Heraclides‘ zählt auch die Gründung einer konfessionellen Schule in Cotnari unter der Leitung des reformierten Gelehrten Johannes Sommer, des Autors etwa einer humanistisch angehauchten *Vita Jacobi Despotae*.²⁹ Außerdem bemühte sich Heraclides um die Reformierung der moldauischen Gesetzgebung durch Rechtsgelehrte, die er aus Konstantinopel holte. Ein weiterer Punkt seines Programms war die steuerliche Entlastung des Bauerntums, was ihm allerdings den Hass der Bojaren einbrachte. Ich möchte auch die bilderfeindliche Maßnahme Heraclides‘ erwähnen, der aus den orthodoxen Kirchengebäuden die Ikonen und das liturgische Geschirr konfiszierte.³⁰

5. Das rumänisch-reformierte Bistum in Siebenbürgen

Angesichts des unklaren Status der orthodoxen Rumänen und angesichts ihrer demographischen Stärke lag es auf der Hand, dass die Rumänen für die sich in Konkurrenz befindenden Konfessionen Siebenbürgens ein ideales Missionsfeld boten. Nach 1550 wuchs hauptsächlich der Einfluss der Reformierten Kirche, zu der sich die Woiwoden Siebenbürgens aus der Familia Zápolya bekannten. Die Reformierten begannen, Druck auf die rumänische Bevölkerungsgruppe auszuüben. Diese war

25 Papacostea: Moldova (Anm. 24), S. 18, Anm. 4.

26 Vgl. Coloman Szentmartoni: Despot Vodă și ungerii [Despot Woiwode und die Ungarn]. Odorhei 1931, S. 11; Tadeusz Gostynski: Despot Vodă și Ciprian Bazylık [Der Woiwode Despot und Ciprian Bazylık]. In: Revista istorică română 15/1 (1945), S. 90–93, hier S. 92; Zach: Volksbewußtsein (Anm. 12), S. 153.

27 Vgl. Andrei Veress (Hg.): Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești [Dokumente betreffend die Geschichte Siebenbürgens, der Moldau und der Walachei]. Bd. 1: 1527–1572. București 1929, Nr. 251, S. 201f.; Armbruster: Heraclides (Anm. 24), S. 258f.

28 Papacostea: Moldova (Anm. 24), S. 20, Anm. 2.

29 Siehe Anm. 23. Zur Schule von Cotnari siehe Ștefan Bărsănescu: *Schola latina* de la Cotnari, biblioteca de curte și proiectul de academie al lui Despot Vodă [Die *schola latina* von Cotnari, die Hofbibliothek und das Akademieprojekt des Woiwoden Despot]. București 1957.

30 Vgl. Papacostea: Moldova (Anm. 24), S. 20.

seit spätestens 1456 in einer eigenen transsilvanisch-orthodoxen Erzdiözese organisiert. Der Sitz des Erzbistums befand sich ab Ende der 1480er Jahren in der Nähe von Klausenburg.³¹

Die orthodoxen Rumänen und ihre Kirchenhierarchie wurden 1566 unter einen reformierten Superintendenten, Georg von Sankt Georgen (George din Sângeorz), gestellt. Die nationalgeschichtliche Forschung Rumäniens hat versucht, das reformierte Bistum der siebenbürgischen Rumänen herunterzuspielen.³² Inzwischen zeigen andere Forschungen, dass die reformatorischen Ideen im Allgemeinen und die reformierten insbesondere doch relativ breite Schichten der rumänischen Freibauern in Süd-Siebenbürgen in den Distrikten Fogarasch, Hunedoara, Hatzeg und im Banat erreicht haben.³³ Obwohl das rumänisch-reformierte Bistum nach 1595 im Zuge der siebenbürgischen Gegenreformation abgeschafft worden war, bestehen rumänisch-reformierte Gemeinden bis heute. Angesichts der Privilegienlosigkeit, der die orthodoxen Rumänen weiterhin im System der *nationes receptae* ausgesetzt waren, nahmen die reformierten Rumänen eine Sonderstellung in dem sich artikulierenden vor-nationalen Diskurs ein. Sie gehörten weder der orthodoxen Gemeinschaft noch der rumänischen Mehrheit an und nahmen eine hybride und damit schwierige Stellung im pluralisierten Siebenbürgen ein.³⁴

6. Orthodoxe und katholische Gegenreformation in den Donaufürstentümern

Sowohl die Politik des moldauischen Fürsten Jacob Heraclides als auch die mehr oder weniger erzwungene Gründung eines reformierten Bistums für die Siebenbürger Rumänen führten zur Verhärtung konfessioneller Fronten, zu heftigen Reaktionen und schließlich zu einer aggressiven Gegenreformation in allen drei Donaufürstentümern.

Die pro-lutherische Regierung des Fürsten Heraclides konnte in einer stark orthodoxen Kultur, die auch politisch – wie oben erwähnt – fest in dem ‚orthodoxen Commonwealth‘ verankert war, nicht gut enden. Die orthodoxe Kirche der Moldau rief zum offenen Widerstand der Bevölkerung gegen den Herrscher auf. Die Truppen der Bojaren kesselten Heraclides in der Hauptstadt Suceava ein, wo er sich trotz seiner schwierigen Lage der bedingungslosen Treue der städtischen Bürgerschaft erfreute, die sich für die neuen Ideen seiner Herrschaft offen zeigte. Nach einer mehrwöchigen Belagerung unterlag er und wurde von den Aufständischen enthauptet, unter dem Vorwurf, er sei fremd von Sippe und Gesetz.³⁵

31 Vgl. Păcurariu: *Istoria* (Anm. 6), S. 293–295 und 296f.

32 Vgl. ebd., S. 504.

33 Vgl. Teodor: *Beziehungen* (Anm. 20), S. 86.

34 Vgl. ebd., S. 90f.

35 Vgl. Papacostea: *Moldova* (Anm. 24), S. 21.

Wie oben gezeigt, stellt die Herrschaft Heraclides' eine Ruhepause für die moldauischen Protestanten dar. Sowohl Vorgänger als auch Nachkommen Heraclides' ordneten unter dem Druck der orthodoxen Kirche bzw. der katholischen, polnischen Krone heftige Verfolgungen der ‚Ketzer‘ im Lande an. Bekannt sind die Maßnahmen der moldauischen Fürsten Ștefan Rareș (1551–1552), Ștefan Tomșa (1563–1564) oder Alexandru Lăpușneanu gegen die ‚Ketzer‘ (*eretici*).³⁶ Der zweite, Ștefan Tomșa, war der Führer der Aufständischen gegen Jacob Heraclides und auch dessen Mörder. Er startete eine heftige Gegenreformation, um die pro-lutherischen Versuche Heraclides' auszumerzen.³⁷ Ungarische Quellen sprechen von Zwangsbekehrungen der Protestanten zum ‚Glauben der Walachen‘ (*quod waywoda Molda-vensis omnes Hungaros in regno suo existentes in Valachicam fidem baptisari vellet*).³⁸ Jacob Heraclides informierte selbst in einem Brief vom 1. April 1560 an Ferdinand I., dass sein Vorgänger, Alexandru Lăpușneanu, protestantische Kirchen abreißen oder Pfarrer pfählen ließ (*templa a pijs, multis ante annis aedificata diruit, Sacerdotes contra omne ius Christianorum, non exutos dignitate trucidat, quemadmodum nuper septem sacerdotes indicta causa, nullis auditis testibus ex sola suspitione, palis affixit*).³⁹ Die Unterdrückung von Nicht-Orthodoxen ging Hand in Hand mit der Verbreitung der Orthodoxie. Im polnischen Lemberg (poln. Lwów) ließ Lăpușneanu z.B. eine orthodoxe Kirche bauen und forderte sieben junge Männer an, die in moldauischen Klosterschulen zu Priestern ausgebildet werden sollten.⁴⁰

In Siebenbürgen dagegen fand eine katholische Gegenreformation durch die Fürsten der Báthory-Dynastie statt (Stephan [István] Báthory [1571–1576], Christoph [Kristóf] Báthory [1576–1581] und Sigismund [Zsigmond] Báthory [1581–1599, mit Unterbrechungen]).⁴¹ Auf einem Landtag beschloss man 1574, dass der rumänisch-reformierte Superintendent seine Autorität über die orthodoxen Rumänen verlieren sollte. Die Rumänen durften fortan ihren eigenen Bischof wählen, der dann vom Fürsten bestätigt werden musste.⁴² Die orthodoxe Erzdiözese wurde etwa um 1576 in Weißenburg (Alba Iulia) neu gegründet. Die Walachei übernahm die Advokatenrolle der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens. In der Walachei wurden ihre Priester und Bischöfe geweiht und sie versorgte diese mit Kultusbüchern und

36 Vgl. P[etre] P. Panaitescu (Hg.): Grigore Ureche. Letopisețul Țării Moldovei [Grigore Ureche. Chronik der Moldau]. București 1957, S. 57.

37 Vgl. Zach: Volksbewußtsein (Anm. 12), S. 154.

38 Aus einem Brief eines Ungarn aus Piatra Neamț (in der Moldau) nach Hermannstadt; Zach: Volksbewußtsein (Anm. 12), S. 152.

39 Eudoxiu de Hurmuzaki (Hg.): Documente privitoare la istoria românilor [Dokumente zur Geschichte der Rumänen]. Bd. 2.1: 1451–1575. București 1891, Nr. 324, S. 374.

40 Vgl. Papacostea: Moldova (Anm. 24), S. 17f.

41 Vgl. Tamás Kruppa: Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579–1581). In: Ulrich A. Wien, Juliane Brandt, András F. Balogh (Hg.): Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen. Köln [u. a.] 2013 (Studia Transylvanica 44), S. 135–152.

42 Augustin Bunea: Vechile episcopii românești ale Vadului, Geoagiuului, Silvașului și Bălgradului [Die alten rumänischen Bistümer von Vad, Geoagiu, Silvaș und Weißenburg]. Blaj 1902, S. 58.

Kultusobjekten.⁴³ Diese Realität *de facto* entwickelte sich 1595 zur Realität *de jure*, als die orthodoxe Erzdiözese Siebenbürgens dem Metropoliten der Walachei offiziell unterstellt wurde.⁴⁴ Nach 1598 versuchte man, selbst das System der rezipierten Religionen zu reformieren. Kaiser Rudolf II. schrieb Ende des 16. Jahrhunderts in einem Brief an Michael den Tapferen (1593–1601), den Fürsten der Walachei und Siebenbürgens, er solle in Transsylvanien nur den griechischen, ‚fränkischen‘ und lutherischen Glauben dulden und alles gegen Reformierte und ‚Arianer‘ unternehmen:

Ich, der Kaiser, bitte Eure Herrschaft, in jenem Gebiet nicht viele, sondern nur drei Glaubensbekenntnisse zuzulassen: das griechische, das fränkische und das lutherische; verbanne aber die Kalviner und die Arianer, nimm ihnen die Kirchen und gib sie, wem du willst.⁴⁵

7. Fazit

Die angeführten Beispiele zeigen im Laufe der Prozesse, die mit der Konfessionalisierung Siebenbürgens verbunden sind, eine zunehmende, grenzüberschreitende Verstärkung des orthodox-rumänischen Zusammenhalts in allen Donaufürstentümern. Damit setzt die Artikulierung eines Selbstbewusstseins vor-nationaler Ausprägung bei den Rumänen viel früher ein als gedacht. Am Ende des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert verzeichnet man z. B. die immer häufigere Verwendung des Ethnonyms ‚Rumäne‘ bzw. ‚rumänisch‘.⁴⁶ Unter protestantischem Einfluss entstand eine literarische rumänische Sprache, in welche die liturgischen Bücher übersetzt wurden. Dementsprechend hielt man nunmehr die orthodoxe Liturgie in Rumänisch ab. Die immer noch ‚tolerierten‘ Rumänen Siebenbürgens erhielten substantielle Hilfe aus der Moldau bzw. der Walachei: Bücher, Gelder, geweihte Priester, politische Befürwortung, Privilegien auf den siebenbürgischen Lehnen der Fürsten von der Walachei und der Moldau.

Pluralisierung bedeutet, wie gezeigt, nicht automatisch Toleranz und Öffnung, sondern führt nicht selten zur Verhärtung konfessioneller Fronten. Angesichts der

43 Teodor: *Beziehungen* (Anm. 20), S. 92.

44 Vgl. Mircea Păcurariu: *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei* [Die Anfänge der Metropole Siebenbürgens]. București 1980, S. 113–116.

45 „Eu împăratul rog pe Domne-Tă să nu laș într’acel loc mulți credincioși, numai să laș 3: Greci și Frânci și Lotreni; numai să gonești Calvin[i] și Areianăi și să le ei bisearaca să o dai un veri vrea Domne-Tă”. Original. N[icolae] Iorga: *Documente noue, în mare parte românești relative la Petru Șchiopul și Michaiū Vitézul* [Neue Dokumente, hauptsächlich rumänisch, Petru Șchiopul und Mihai den Tapferen betreffend]. In: *Analele Academiei Române* 20 (1898), S. 435–488. Siehe das Dokument auch bei Ion I. Nistor: *Domnia lui Mihai Viteazul în Transilvania*. 1 Noembrie 1599–19 August 1601 [Die Herrschaft Michaels des Tapferen in Siebenbürgen. 1.11.1599–19.8.1601]. București 1946, S. 40, allerdings mit Fehlern.

46 Vgl. Eugen Stănescu: *Premisele medievale ale conștiinței naționale românești. Mărturii interne român-românesc în textele românești din veacurile XV–XVII* [Die mittelalterlichen Ursprünge des rumänischen Nationalbewusstseins. Zeugnisse des Rumänischen in rumänischen Texten des 15.-17. Jh.s.]. In: *Studii. Revistă de istorie* 17 (1964), S. 967–1000; Șerban Papacostea: *Les Roumains et la conscience de leur romanité au Moyen Âge*. In: *Revue roumaine d’histoire* 4/1 (1965), S. 15–24.

beschriebenen Sachverhalte versteht man besser, warum u. a. der orthodoxe Glaube im Nationsdiskurs zur *conditio sine qua non* des Rumänentums wurde. Die Grenzen der konfessionellen Pluralisierung im Donau-Karpaten-Raum des 16. und 17. Jahrhunderts ergeben sich aus der ‚theologischen Wahrheitsfrage‘, demgemäß der Glaube nicht relativierbar ist und keine Abstriche machen kann, ohne sich selbst in Frage zu stellen.⁴⁷ Die von der neuen Konfessionenforschung angesprochene ‚Umgangssökumene‘ der Frühen Neuzeit⁴⁸ stößt in der Frage dogmatischer Reinheit an ihre Grenzen. Wenn zu dieser Grundeinstellung auch noch politische, geostrategische, kulturelle, ethnische oder gar wirtschaftliche Interessen dazukommen, ergibt sich ein spannungsreiches Konfliktfeld.

Sowohl auf der Ebene politischer Entscheidungsträger als auch im Alltag stellt die konfessionelle Pluralisierung keine friedliche, abgeschlossene Selbstverständlichkeit dar, sondern wird ständig ausgehandelt und angepasst. Aushandlung und Anpassung rufen jedoch Widerstand, Reaktion, Unterdrückung und gegenseitige Bekämpfung hervor. Nuanciert gesehen bemerkt man in den angesprochenen Zeitspannen und Regionen, dass auf der Ebene der politischen Entscheidungsträger die konfessionelle Ausdifferenzierung in ihren jeweiligen Herrschaftsbereichen oft durch Zwangsmaßnahmen, ja sogar durch Gewaltanwendung geregelt wurde. Auf der Ebene der Untertanen, die miteinander in derselben Stadt oder im selben Dorf leben mussten, entstanden viel diskretere und pragmatischere Mechanismen der Aushandlung konfessioneller Pluralität: Differenzen wurden keineswegs verwischt, sondern man fügte sie in ein breiteres System gesellschaftlicher Kommunikation.⁴⁹

Konfessionelle Pluralisierung öffnet also in den sozio-politischen Verbänden der Frühneuzeit im Donau-Karpaten-Raum ein Spannungsfeld mit erhöhtem Konfliktpotential, das allerdings weitere kommunikative Prozesse von Aushandlung, Anpassung, Widerstand und Schlichtung freigibt.⁵⁰ In diesem Sinne stellt sich die Konflikthaftigkeit konfessionell-pluralisierter Räume als „autopoietische Dimension von kommunikativen Prozessen“ dar – um es mit Niklas Luhmann zu formulieren.⁵¹

47 Vgl. Klaus Unterburger: Das bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt. Stuttgart 2006 (Münchner kirchenhistorische Studien 11), S. 46; C. Scott Dixon: Introduction. Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe. In: Dagmar Freist, Mark Greengrass (Hg.): Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe. Farnham, Burlington 2009, S. 1–20, hier S. 7 und S. 13f.

48 Vgl. Willem Frijhoff: Religious Toleration in the United Provinces. From Case to Model. In: Ronnie Po-Chia Hsia (Hg.): Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age. Cambridge 2002, S. 27–52; Ders.: The Threshold of Toleration. Interconfessional Conviviality in Holland during the Early Modern Period. In: Ders. (Hg.): Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History. Hilversum 2002, S. 39–65; Joris van Eijnatten, Fred van Lieburg: Niederländische Religionsgeschichte. Göttingen 2011, S. 221; Stollberg-Rilinger: Einleitung (Anm. 11), S. 22.

49 Vgl. Scott Dixon: Introduction (Anm. 47), S. 9f.

50 Vgl. ebd., S. 4.

51 Vgl. Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung. Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. 2. Aufl. Wiesbaden 2005, S. 13, 146, 169.